

В.К.Шохин

## САНКХЬЯ-ЙОГА И ТРАДИЦИЯ ГНОСТИЦИЗМА

Вопросы философии. 1994, №7-8.

### ЧТО ТАКОЕ САНКХЬЯ-ЙОГА?

Ответ на этот вопрос предполагает, как видно из его формулировки, возможность решения сразу трех других: что такое санкхья? что такое йога? и что означает их столь "спаянное" единство, которое позволяет записать оба названия этих известнейших религиозно-философских направлений Индии как одно сложное слово? На второй вопрос индология дает ответ вполне ясный: йога – это наиболее древняя, почтенная и строго иерархизированная система психо-соматическо-ментального тренинга, практиковавшаяся во многих индийских школах, но ставшая с IV-V вв., благодаря появлению "Йога-сутр" Патанджали, отдельной, хотя и тесно связанной с мировоззрением санкхьи, школой. Ответ на третий вопрос тоже не будет сложным: санкхья-йога – это некоторый континуум традиций санкхьи и йоги, предшествовавший их только что отмеченному начальному обособлению. Ответ на первый вопрос можно было бы сформулировать так: санкхья – это одно из главных философских направлений индийской мысли, оказавшее влияние на мировоззрение всех индуистских течений. Основной характеристикой санкхьи является последовательный дуализм, в результате которого все начала мира, исчисляемые в количестве 25 (слово *samkhya* и означает "калькуляцию"), в конечном счете редуцируются до двух первоначал: Пракрити/Прадхана – "непроявленный" резервуар всех эволюционирующих из него мировых феноменов (которые осмысляются как модификации трех "атомарных" состояний бытия – гун, единство коих и составляет Пракрити) и Пуруша – духовное начало, "чистый субъект". Но на вопрос о природе самого феномена санкхьи индология дает взаимоисключающие ответы.

В прошлом веке и в начале нынешнего в санкхье видели преимущественно рационалистическую систему философии или систему метафизики (как она сложилась в каноническом стихотворном трактате "Санкхья-карика", V в.), опирающуюся прежде всего на средства логико-дискурсивного знания (основным источником знания является логический вывод) в выведении любого частного положения о микро- и макромире из некоего набора выписанных аксиом (главная из них связана с указанным выше дуалистическим первопринципом, к другим относятся учение о предсуществовании следствия в причине в "непроявленном" виде и т.д.). Странники этой точки зрения подчеркивали принципиальный и достаточно редкий для индийского мышления разрыв этого рационалистического философствования с авторитетом священных брахманистских текстов, видя в санкхье воплощение "европейского" принципа эмансипации "разумного" и "рассудочного" познания (наиболее последовательным из них был авторитетнейший исследователь текстов санкхьи немецкий индолог-философ Р.Гарбе<sup>1</sup>). Указанный подход получил известное распространение и за границами академической индологии, вызвав интерес к индийской "системе разума" как в Старом, так и в Новом свете.

Примерно с середины настоящего столетия начинает преобладать прямо противоположный подход к наследию санкхьи. Его сторонники подвергают критике предыдущий и акцентируют внимание на религиозно-практической (сотериологической) направленности философствования санкхьяиков, подчеркивая то обстоятельство, что сама "Санкхья-карика" открывается стихом, в котором формулируется задача освобождения индивида от страданий<sup>2</sup> (наиболее авторитетным из современных санкхьеведов этого направления является

американский индолог Дж.Ларсон<sup>3</sup>). На менее академичном уровне данная трактовка была представлена многими авторами, прежде всего гавайской сравнительно-культурологической, а также неоиндуистской ориентации, которые выделяют ее в общей системе радикального противопоставления Востока (как мистичного, религиозного и "практичного") Западу (как рационалистичному, внерелигиозному и "теоретичному"), отражающей своеобразные миссионерские установки на "духовное перевоспитание" западного человека<sup>4</sup>.

Хотя в последние годы появились работы, выражающие отсутствие желания противопоставлять культуры столь глобально (ср. гавайские публикации, посвященные индийско-европейским философским параллелям), названная тенденция сохраняет весьма значительное влияние. Поэтому и санкхья рассматривается как один из основных типов индийского мистического философствования, не находящего реальных аналогий в европейской (точнее, всей средиземноморской) культуре. Эта популяризаторская трактовка одной из научных тенденций определяет ракурс видения индийских традиций у дилетантов, интересующихся Востоком. Все более широкое распространение она получает и в нашей стране (при этом нельзя не учитывать и тот факт, что собственно научные исследования по индийской философии у нас практически не переводятся)<sup>5</sup>.

Итак, трактовки санкхьи радикально расходятся. Нельзя, однако, сказать, что их совсем ничего не объединяет. Дело в том, что и рационалистическая, и мистическая интерпретации проводятся на достаточно узком материале – той классической модели санкхьи, которая берет свое начало в "Санкхья-карике". Между тем классическая модель санкхьи является в общеисторической перспективе лишь особой структурализацией наследия древних течений, "подшкол" и, наконец, "атомарных" учительских традиций, совокупность которых составляет весьма широкий континуум санкхьи доклассической. К этому многослойному образованию нам и предстоит сейчас обратиться с тем, чтобы уяснить основную природу этого феномена: соотношение в нем рационалистичности или мистичности и, соответственно, сугубо индийской уникальности или относительной "космополитичности". А в этом случае у нас появится шанс прояснить и проблему, заявленную в этой статье – вопрос о типологии санкхья-йоги.

## ДРЕВНЯЯ САНКХЬЯ-ЙОГА

С обращением к древней санкхье выясняется, однако, что в памятниках, раскрывающих ее наследие, нет практически ни одной версии этого учения, с которым не была бы связана информация и о йогическом праксисе. А это значит, что уже на текстовом уровне задача выяснения типологии древней санкхьи и санкхья-йоги оказывается единой или, по крайней мере, двуетной.

Погружение на историческую глубину позволяет обнаружить, что первые предания о санкхья-йоге могут быть отнесены не позднее как к самому началу V в. до н.э. – времени великого "брожения умов" так называемого шраманского (от слова *sramana* – "аскет", "подвижник") периода истории индийской цивилизации<sup>6</sup>. Именно тогда на авансцену индийской культурной жизни вышли учителя, в той или иной мере эмансипированные от системы авторитетов традиционного, брахманистского общества, создавшие значительные "ордена" последователей, объединяемых фигурой "гроссмейстера", самостоятельными "доктринами" и аскетическими программами. Лидеры этих течений, проповедовавшие в двух важнейших государствах северо-восточной Индии – Кошале и Магадхе, получившие при дворах индийских раджей и постоянно соперничавшие друг с другом, (*неразб.*) потеснили представителей "ортодоксальной", брахманистской традиции. При этом было бы ошибочным предполагать (как нередко имеет место в науке), что факт образования

мировоззренческих оппозиций, альтернатив в шраманский период оказался чем-то совершенно беспрецедентным в индийской культуре.

Изучение периода, предшествовавшего шраманскому, который обычно обозначается как поздневедийский (VII-VI вв. до н.э.), убеждает в том, что уже на этом этапе складываются мыслительные альтернативы в рамках постоянно контактирующих и одновременно полемизирующих друг с другом "атомарных" жреческих школ. Эти школы создали, кстати говоря, не только канон брахманистских обрядов и миропредставлений, но и важнейшие модели теоретизма: прежде всего в области системного описания иерархических уровней ведийского ритуала (ритуаловедение) и единиц языка ведийских текстов (различные дисциплины филологии); впоследствии эти языковедческие достижения в наиболее полном виде реализовались в "Восьмикнижии" великого грамматиста Панини<sup>7</sup>. Значение шраманского периода заключалось в том, что ситуация мыслительного плюрализма вышла за границы собственно брахманизма, породив "неортодоксальные" течения (а теоретическое мышление немислимо вне оппозиций).

Учителя нового типа подвергли ревизии решающие ценности брахманизма как жреческой религии, включая представления об абсолютной результативности самого ведийского ритуала, о "естественности" органических границ между представителями освященных религией сословий-варн и об авторитете брахмана, а также целые мировоззренческие блоки в виде учения об Атмане как непреходящей нематериальной "сердцевине" индивида, подвергающейся перевоплощениям или об ответственности индивида за "плоды" своих действий (на этом базировалась, если можно так выразиться, сама идеология ритуализма). Сознательно "выборочное", говоря современным языком, рефлексивное отношение к этим ценностям присуще было всем основным учителям нового типа (потому они и были "новыми"), однако в радикальности своей критики они не совпадали. Среди них были очень влиятельны и полные радикалы (их часто и называли шраманами в узком смысле слова), в виде учителей последовательно "нигилистической" (натуралистическо-фаталистической) ориентации типа лидеров адживиков (Маскари Госала, Пурана Кассапа, Пакудха Каччаяна и т.д.)<sup>8</sup>. Основатели джайнизма и буддизма Махавира и Будда (а они проповедовали именно в рассматриваемую эпоху) отрицали основополагающие ценности ритуализма, но фаталистами не были и резко критиковали таковых. Наконец, были и деятели, так сказать, полубрахманистской-полушраманской, промежуточной ориентации, сохранявшие связи с брахманистским мировоззрением при критике отдельных, хотя и принципиально важных его моментов. К ним и относился Арада Калама, древнейший из известных нам учителей санхья-йоги.

То обстоятельство, что всеми сведениями о древнейшей версии учения, основополагающего для индуистских "сект", мы обязаны литературе не индуистской, но буддийской, представляется несколько неожиданным. На самом деле ничего неожиданного здесь нет: Будда действовал, как было отмечено, именно в шраманскую эпоху, а потому буддийские тексты и сообщают нам о его шраманских же современниках и, в очень редких случаях (как раз в нашем), о тех, у кого он учился. Встрече царевича Сиддхартхи<sup>9</sup> с виднейшим авторитетом его времени по медитативной практике Арада Каламой и посвящен очень важный отрывок из знаменитой санскритской поэмы "Буддачарита" ("Жизнь Будды") Ашвагхоши (I-II вв. н.э.) – известнейшего буддийского поэта, драматурга, философа и религиозного деятеля эпохи буддийского ренессанса при кушанском царе Канишке<sup>10</sup>. Ашвагхоша был одним из наиболее, если можно так выразиться, исторически мыслящих буддийских авторов, и его сведения восполняются данными текстов канона "ортодоксального" буддизма, составленного на среднеиндийском литературном языке пали (здесь учитель Арада звучит как "Алара"), а также отдельными сведениями санскритских биографий Будды – "Махавасту" (II-III вв.) и "Лалитавистары" (III-IV вв.).

По данным основного комментатора палийского канона Буддхагхоши (IV-V вв.), в сочетании "Алара Калама" (Alara Kalama) первое имя персональное, второе указывает на принадлежность к клану Каламов. Личное имя, как то очень часто бывает в индийской традиции, оказывается прозвищем, которое означает, что его носитель был "длинным и красно-бурым". По данным "Жизни Будды", а также двух других названных санскритских литературных биографий Будды, этот учитель жил в одном из центрально-индийских регионов Виндхйских гор. Вся буддийская традиция единодушна в том, что Алара (наряду с учителем особой системы медитации брахманом Уддака Рамапуттой) был одним из первых, к кому будущий Будда обратился в поисках истины после своего ухода из дворца. Здесь Будда сообщает, что он быстро овладел "доктриной" своего наставника и мог воспроизвести ее наизусть, но, чувствуя, что Алара не только знал свое учение, но и "реализовал" его, он спросил его и о практическом аспекте учения. Тогда Алара изложил ему свой медитативный курс, предполагающий на завершающей стадии одновременное созерцание "пустоты" и своего рода дематериализацию самого адепта путем созерцания "места ничто" (akincannayatana). Способный ученик, приложив еще большую энергию и концентрацию ума, чем сам учитель, смог стать мастером данной практики. Алара признал достоинство ученика и вскоре начал общаться с ним уже как с равным, но ученик, выяснив, что не получил того, чего искал, покинул учителя в поисках дальнейшего совершенства. При этом, как сообщает Буддхагхоша, вместе с ним у Алары учился родственник последнего по имени Бхаранду Калама (впоследствии Будда не преминул показать своему бывшему соученику "его место", результатом чего явился неразрешенный конфликт между ними). "Махапариниббанасутта" упоминает и о другом ученике Арады – Пуккусе из известного северо-западного племени маллов, ставшем потом последователем Будды. Этот ученик характеризует Алару как мастера величайшей концентрации ума: однажды он, во время одного из "трансов", ухитрился в полном сознании не увидеть и не услышать пятисот несущихся мимо него повозок (Будда, всегда без энтузиазма относившийся к сообщениям о чужих достижениях, по преданию, рассказал в ответ на это историю о собственном "трансе", еще более впечатляющем). Наконец, согласно одному из канонических текстов, когда Будда достиг после шестилетних занятий аскезой "просветления" под деревом бодхи и согласился на просьбу одного из небожителей проповедовать свое новое учение, он первого как достойного принять дхарму назвал именно Араду, но тут выяснилось, что последний уже скончался<sup>11</sup>.

То обстоятельство, что изложение самой "доктрины" Алары у Ашвагхоши не обнаруживает (в отличие от изложения его "практики") прямых соответствий в других буддийских памятниках и что он приписывает ему и те положения, которые известны нам хотя и из доклассической, но все же не столь архаичной санкхьи, какой она только и могла быть в рассматриваемую эпоху, порождает некоторые сомнения в связи с историчностью его изложения в целом. Однако мы располагаем фактами и другого рода, для нас значительно более оптимистичными. Во-первых, конкретные исследования убедительно показывают, что автор "Жизни Будды" весьма нередко пользовался материалом даже тех древних буддийских преданий, которые не дошли до нас и в палийском каноне и достаточно часто "восполняет" последний. Во-вторых, Ашвагхоша, излагая от имени Арады и вполне современную ему санкхью (притом в своеобразном собрании цитируемых здесь ее версий), воспроизводит весьма архаичные ее пласты (отсутствие важнейшего компонента основного предания санкхьи – учения о гунах – см. выше, "индивидуалистическая" в значительной мере трактовка важнейшей категории "непроявленное", имеющего в основной традиции санкхьи космологический характер, способ описания четырех признаков "проявленного" через параметры рождения, возрастания, старения, умирания). Эти "архаизмы" находят соответствия, да и то частичные, лишь в другой древнейшей версии санкхья-йоги – в "Катхупанишаде", датируемой примерно серединой I тыс. до н.э.<sup>12</sup> Все сказанное вполне оправдывает наше обращение к его поэме как к источнику учения санкхья-йоги шраманского

периода. Отмеченные элементы "новизны" нам только на пользу, так как через призму "обобщающего историзма" буддийского поэта мы можем видеть в учении этом и более объемный образ интересующей нас традиции (какой ее видел образованный автор кушанской эпохи).

## ДВА "ТЕКСТА" В ОДНОМ ТЕКСТЕ

Для того чтобы выяснить особенности менталитета, представляемого учением Арада Каламы, нам следует пойти по пути, не проторенному в индологии, уделявшей и уделяющей внимание преимущественно содержательному аспекту древнеиндийских учений. А именно: обратить внимание не только на то, о чем сообщается в тексте Ашвагхоши, но и на то, как в нем это сообщается. В связи с этим нам представится возможность прочитать "лекцию" Арады царевичу Сиддхартхе ("Жизнь Будды", гл. XII. С. 1-67) под особым углом зрения – как бы демонтировать его с целью выяснения того, какой собственно тип мыслительной деятельности он представляет<sup>13</sup>.

И сразу обнаруживается, что этот тип деятельности не один, а их два и они существенно различны. Начнем с того, которому принадлежит реальное, но сравнительно с другим подчиненное место, – с тем чтобы позднее обратиться к основному, "приоритетному".

Если мы обратим внимание на то, как в нашем тексте излагается учение о структуре индивида (стихи 17-22, 40-21) и об основных состояниях-диспозициях сознания (стихи 23-39), то нам следует вспомнить о том, что говорилось в связи с успехами поздневедийских теоретиков в области системного описания элементов ведийского ритуала и ведийского текста (см. выше). В первом случае вначале вводится общий перечень элементов ("природа", "трансформации" и т.д.), затем перечисленные элементы учения становятся объектами "распределительных" определений (экстенциональных) через дальнейшие, обобщаемые в них элементы ("природа" определяется как единство пяти материальных элементов, "самости", "интеллекта" и "непроявленного"), наконец, конечные элементы определяются коррелятивно: "непроявленное" описывается как своего рода "отрицание" всего класса "проявленного", "познающий поле" (соответствует пуруше классической санкхьи) как "отрицание" всего "поля" (куда входят и "проявленное" и "непроявленное"). В результате перед нами запись иерархизованной системы того, что можно условно назвать онтологией индивида. Во втором случае также вводится общий восьмеричный перечень элементов ("неправильность", "самость", "смешение" и т.д.), но затем они становятся предметом уже иного, типологического описания посредством определений через отличительный признак (интенциональные), дифференцирующие элементы одного класса ("неправильность" определяется через функционирование в противоположность "должному", "смешение" – через неразличение различающихся феноменов и т.д.). Эта восьмеричная типологизация коррелирует с троичной ("незнание", "действие", "алчность"), а затем с пятиричной ("пятичленное незнание") и составляет запись того, что можно было бы назвать современным языком приблизительно феноменологией сознания.

В обоих случаях мы имеем дело с начатками деятельности аналитика как субъекта теоретической деятельности. Это и неудивительно: методы работы поздневедийских ритуаловедов и филологов оказались достаточно влиятельными, для того чтобы воспроизводиться даже в традициях, выступивших с критикой самого ритуализма (см. выше). Более того, если бы мы захотели углубиться в эту, на наш взгляд, интереснейшую тему, то можно было бы много сказать о становлении древнеиндийской философии в результате применения исследовательских методов из других областей древнеиндийского знания к "макропроблемам" бытия, познания и ценностей. Но здесь нам вполне достаточно констатировать тот факт, что в нашем тексте присутствуют элементы философии в

собственном смысле слова – как особого вида теоретической рефлексии, точнее сказать, общий текст диалога Сиддхартхи и Арада Каламы включает текстовые блоки, выражающие деятельность теоретизирования.

Существенно, однако, что этот сам по себе вполне реально теоретизирующий "текст" помещен в совсем иной контекст, демонстрирующий вовсе не теоретическую, но, напротив, духовно-практическую деятельность. Более того, эта последняя деятельность не только обрамляет здесь теоретизирование, но и совершает прямую "экспансию" на его территорию. Чтобы ответить на вопрос о характере этой, на нашем материале "приоритетной", деятельности, следует "развернуть" саму композицию нашего диалога. Эта композиция (за исключением ответа Сиддхартхи своему читателю, который уже полностью выводит за границы разговора о самой санкхья-йоге и выражает обобщенный ответ ей со стороны буддизма) оказывается четырехчастной.

## **ОБРАЩЕНИЕ УЧЕНИКА К УЧИТЕЛЮ**

Часть первая (стихи 1-14). Сиддхартха обращается к Араде как ученик с целью приобщиться эзотерическому (сокровенному от профанов) познанию, которое призвано ввести его в ту мистерию знания, где требуется особый посвященный в сокровенное знание учитель, наделенный определенной техникой достижения нужного "видения", а через него – освобождения от болезней, старости и смерти. Момент эзотеричности в ситуации "ученик – учитель" является здесь принципиально важным, а потому на него имеются и достаточно определенные указания. Диалогу предшествуют упорные поиски Сиддхартхой именно "нужного" учителя, а когда он просит Араду о наставлении, то осторожно оговаривается ("если об этом вообще можно рассказывать"). Арада также подчеркивает, что его "высшую дхарму" (тайное учение) можно передать ученику лишь после длительной проверки, но для Сиддхартхи он делает исключение, узнав о его очень раннем уходе в отшельничество и определив уже по первым признакам, что тот является "достоинейшим сосудом" для вмещения этого учения.

## **"ТАЙНАЯ ДОКТРИНА"**

Часть вторая (стихи 15-42). Здесь и осуществляется посвящение ученика в "тайную доктрину" (соответствует санкхье в общем единстве санкхья-йоги) как недоступное для непосвященных "откровение" о тех сокровенных основах устройства мира и индивида, которое, будучи усвоенным, должно позволить адепту выйти из потока рождений и смертей, что и составляло цель обращения Сиддхартхи к Араде. Очевидно, что речь идет не о каком-то абстрактном знании каких-то фактов действительности, но о том, чтобы особым образом в ходе его изложения трансформировать сознание адепта: простое знание к "освобождению" не ведет. Казалось бы, мы совсем недавно могли убедиться в том, что соответствующий материал текста может быть описан как отражение деятельности теоретической – в виде систематизации и типологизации определенных абстракций, которые описываются формально, а потому и вполне "нейтрально", вне всякой апелляции к познающему субъекту (теоретизирование всегда формалистично и "несубъективно", чем оно и отличается от внетеоретического мышления). Однако, подобно тому, как гражданин одной страны, меняя свое местожительство, начинает жить уже по новым законам, так и объективно присутствующие здесь начатки теоретизирования функционально преобразуются, "разобъективизируются" и используются для решения совершенно иной задачи, связанной как раз с преобразованием сознания адепта. Указанный путь абсорбции этого адепта в "тайное знание" осуществляется несколькими средствами, четко прослеживаемыми в тексте.

Во-первых, Арада сразу же погружает нового ученика в мир специальных, для непосвященного возможно и общезначимых, но для эзотерика вполне зашифрованных слов, смысл и связи которых могут быть доступны только ему, его учителям и соответственно ученикам. Через новый язык адепт вводится в новое мышление. Поэтому то, что "само по себе" являлось языком описания некоторых классов объектов, претворяется в терминологические средства введения ученика в стихию "иератического" языка.

Во-вторых, описывая те негативные состояния сознания, которые являются препятствием для прекращения потока сансары (трансммиграции в рождениях-смертях), а точнее условиями самого пребывания в этом потоке, Арада постоянно заставляет ученика как бы примысливать себя к излагаемым феноменам сознания. Перечисляя Сиддхартхе "самость", "смещение", "неразличение", "неправильные средства", "привязанность", он постоянно обращается к нему как к тому, кто якобы лишен этих свойств, заставляя его каждый раз "примерять" полученную информацию на себя лично, благодаря чему объективно вполне теоретическая типологизация состояний сознания претворяется в нечто совсем иное. Нет сомнения, что Ашвагхоша как поэт использует здесь и стилистический прием, но очевидно и то, что буддийский мыслитель превосходно ощущает стихию духовной инициации в эзотерической традиции.

В-третьих, Арада в заключении этой части своего наставления прямо ориентирует ученика на путь особого, созерцательного усвоения полученной им информации:

"И потому тот, у кого ясная мысль, пусть познает, о желающий освобождения, эту четверку: "сознательное" – "лишенное сознания" и "проявленное" – "непроявленное". Ибо, когда "познающий поле" познает эту четверку правильно, он, оставив стремительный поток рождений–смертей, достигает места бессмертия" (стихи 40-41).

Указание на "правильное" именно познание четверки первоначал означает указание на начальную стадию еще рассудочной, но уже вполне реальной медитативной практики – той самой, которой будет посвящена фактически вся последующая часть текста.

## **СТУПЕНИ "ВОСХОЖДЕНИЯ"**

Часть третья (стихи 43-64). Теперь ученик инструктируется в той индивидуальной духовной практике (соответствует йоге в общем единстве санкхья-йоги), которая и должна помочь ему "реализовать" полученную им "тайную доктрину", ориентировавшую его на конечный разрыв связей "познающего поле" с "полем". Иными словами, если до сего момента речь шла о целях и предмете наставления, то теперь уже – о конкретных средствах, что и подчеркивается вопросами Сиддхартхи о том, сколько и как следует совершать ту брахмачарью (аскезу), о которой упоминал учитель. Однако связь, точнее последовательность "санкхья-йога", не исчерпывается однозначно простым соотношением по типу то – "теория", то – "практика": ум адепта уже предварительно "дисциплинируется" в зашифрованном языке мира санкхьи для принятия особой дисциплины, тренинга.

Тренинг же в собственном смысле представляет собой целую иерархию ступеней "восхождения", которые начинались уже, мы помним, в "рассудочной медитации" над четверкой первоначал. Ее, однако, еще далеко не достаточно. Первую собственно ступень составляет принятие учеником знаков аскезы и уход из дома, вторую – упражнения в уединенном созерцании, третью – практика в успокоении ума. За этими, в различной степени подготовительными, ступенями следуют основные – четыре дхьяны (уровни медитации), при поэтапном прохождении которых адепт постепенно устраняет неизбежную на начальном этапе интеллектуальную (дискурсивную) активность, осваивает, а затем постепенно

"снимает" некоторые положительные эмоциональные состояния и достигает состояний отдельных классов небожителей, восходя к ним, вероятно, через некое медитативное "внутреннее пространство". Эти четыре дхьяны можно сопоставить в таблице 1.

Таблица 1

Дхьяны	Состояния сознания			Результат
	интеллектуальная активность	"приятность"	"блаженство"	
I	+	+	+	Достижение мира Брахмы
II	-	+	+	Достижение светоносного состояния богов абхасваров ("лучезарные")
III	-	-	+	Достижение блага, равного благу богов шубхакристов ("всеблаженные")
IV	-	-	-	Достижение долговременного пребывания с богами брихатпхалами ("многоплодные")

Хотя на стадии четвертой дхьяны адепт может достичь уже немалых "плодов", если он хочет достичь большего, то должен осознать, что любой "плод" (именно как "плод") несет в себе ограничения. Поэтому конечной задачей является "развоплощение". Это должно быть достигнуто посредством овладения уже самой "продвинутой" медитацией – тем, что можно назвать высшими дхьянами. Первая из них предполагает сосредоточение адепта на "отверстиях" внутри собственного тела, чем, вероятно, должно быть достигнуто осознание своей бестелесности через осознание "пустотности" всех вещей, вторая – созерцание пустого пространства ради осознания своего Атмана уже как бесконечного, последняя – созерцание "абсолютной пустоты" с целью, видимо, "реализации" непричастности Атмана уже ни к чему (вспомним о той "медитации на ничто", о которой сообщали нам тексты палийского канона, излагающие встречу Сиддхартхи с Аларой). Здесь Арада приводит сравнение "освобождения" с освобождением сердцевины травы мунджа из стебля, птицы – из клетки (первые элементы сравнения предполагают Атмана, вторые – психофизический агрегат индивида). Эти сравнения отнюдь не литературны, они маркируют те опорные медитативные образы-картинки, которые адепт должен постоянно держать в сознании, "упражняясь" в них.

### УЧЕНИК СТАНОВИТСЯ УЧИТЕЛЕМ

Часть четвертая (стихи 65-67). Здесь Арада знакомит ученика с теми "совершенными", которые достигли завершающих результатов в ходе всего описанного выше тренинга. Ими оказываются такие авторитеты, как Джайгишавья, Джанака и "старец Парашара". Кажется, что речь идет о достаточно формальном завершении диалога, своего рода колофоне. Однако на деле здесь значительно большее: ученик посвящается в круг учителей своего учителя – осуществляется завершающая инициация в эзотерическую традицию, при которой адепт сам может стать учителем будущих санкхья-йогинов.

Таким образом, текст, излагаемый от лица исторически первого учителя санкхья-йоги в его диалоге с учеником, обнаруживает весьма четкую композицию, соответствующую основным

этапам посвящения адепта в эзотерическую традицию тайнознания и тайнодействия. Эти этапы начинаются с обращения "избранного" ученика к "избранному" учителю с запросом о сокровенной истине бытия, недоступной для "обычных" людей с их обычными (обрядовыми) средствами духовной жизни (ст. XII, 30) и заканчиваются окончательным посвящением уже наученного адепта в традицию "общества избранных", благодаря которому он сам может стать учителем будущих адептов.

## МИСТЕРИЯ ПОВТОРЯЕТСЯ

Диалог Арада Каламы и Сиддхартхи, однако, ни в коем случае не свидетельствует о каком-то беспрецедентном опыте введения адепта в эзотерическую традицию в истории санкхья-йоги. Чтобы убедиться в этом, обратимся к основным композиционным компонентам одного из самых подробных, пространных диалогов, помещенных в двенадцатую книгу великого эпоса "Махабхарата", называемую "Мокшадхарма" ("Дхарма освобождения"). Вся книга была составлена редакторами эпоса как своего рода антология мифологических и учительских преданий индуизма, среди которых основное место занимают древние версии санкхья-йоги как направления мысли, занявшего важнейшее место в индуизме (каким он предстал ко времени завершения редактирования эпоса – к III-IV вв.). Участниками интересующего нас диалога оказываются здесь два мифологических персонажа – царь Джанака и великий мудрец-риши Яджнявалкья: оба заимствованы составителями эпоса из литературы древних Упанишад (XII, 298-306)<sup>14</sup>.

Царь обращается к риши с вопросами: сколько есть на самом деле органов чувств, сколько "производящих" мировых сил, что есть "запредельный" Брахман, как следует мыслить о возникновении и прекращении жизни? В ответ Яджнявалкья излагает картину поэтапных проявлений (эманаций) космических первоначал: из Непроявленного (*avyakta*) возникает Великое (*atma mahān*), из него – Эгоизм (*ahamkāra*), из того – Мысль (*manas*), из нее – пять стихий мира (*mahabhūta*) – земля, ветер, пространство, вода, огонь, из них – пять объектов восприятия (звуки, контакты, формы, вкусы, запахи), с которыми соотнесены сами пять способностей восприятия, как с теми – пять способностей действия, начиная с органов речи и кончая органами перемещения. Эволюции перечисленных начал обозначаются как "миросозидания" (*sarga*), коих насчитывается девять. Далее Яджнявалкья сообщает о космических веках (кальпы), десять тысяч которых соответствуют одному "дню Брахмы", о происхождении неба, земли и миров. Следует, однако, знать, что миры не только периодически возрождаются, но и "растворяются" в Непроявленном – в порядке, обратном их возникновению. В том же обратном порядке излагаются первоначала от способностей действий до Великого (который здесь обозначается как Мировой разум – *buddhi*) как бы под углом зрения соответствующих им божеств, которые может обнаружить посвященный в это тайное знание (органу перемещения соответствует Вишну, органу выделения – Митра, органу размножения – Праджапати, действию в руке – Индра, речи-охраняющее божество Вахни и т.д.). Он же может познать и то, что все "расположенности" любого живого существа оказываются выражением трех высших начал – гун, различаемых как "благое", "страстное" и "темное". Эти "откровения" завершаются призывом Яджнявалкьи распознать два конечных среза бытия – Пракрити и пурушу (о них см. выше). Рождения и смерти длятся до того момента, пока сам пуруша не осознает своей непричастности к Пракрити и ее гунам. Для того чтобы реально осознать это, индивид должен упражняться в некоторых "представлениях", могущих привести его к постижению истинной их несвязанности (как в случае с сердцевинной тростника и самим тростником, с мошкой и смоковницей, с рыбой и водой, с огнем и жаровней).

Однако этих упражнений для избавления от рождений-смертей недостаточно. Следует обратиться к йоге как культивированию особых сосредоточений, главным из которых

оказываются "закрепление" органа мысли, подавление "жизненных сил". Отсюда следует действовать дальше – в сдерживании всех органов чувств, их "фиксации" в Эготизме, его – в Мировом уме, того – в самой Пракрити. Путь к "освобождению" открыт только тому ученику, который наделен некоторыми свойствами. Признаки такого ученика выявляются через его сравнения со светильником, не гаснущим в безветренном месте, с камнем, недвижимым от дождя, с человеком, равнодушным к звукам музыкальных инструментов, с тем сосредоточенным, кто не проливает и капли из кувшина, поднимаясь по крутой лестнице. Завершается "освобождение" через различные способы "выходов" из тела, посредством коих можно достичь состояния божеств Вишну, Праджапати, Рудры, Нары, Вайю, Агни или Ашвинов, тогда как высшим будет "выход" из черепного шва – так достигается состояние Брахмы. Затем Яджнявалкья рассказывает о предыстории своих знаний, переданных ему предшествовавшими "знатоками". Здесь от лица риши Вишвавасу сообщается своеобразная генеалогия учителей санкхья-йоги, которая начинается с Джайгишавьи (он уже известен нам по "Жизни Будды"), продолжается Асита Дэвалой, мудрецом Парашарой (это имя нам также знакомо из того же источника), философом Варшаганьей, великим риши Бхригу, санкхьяиками Панчашикхой и Капилой (легендарный основатель учения), мудрым Шукой, "великодушными" Гаутамой, Арштишеной, Гаргой, великим Нарадой, учеником Капилы Асури, "премудрым" риши Пуластьей, сыном самого Брахмы Санаткумарой, риши Шукрой и в конечном счете восходит к самому Рудре (Шиве). За этим следуют завершающее слово Яджнявалкьи и эпилог диалога.

Нетрудно заметить, что тексты "Буддачариты" и "Мокшадхармы" организованы по единому принципу при наличии отдельных вариаций в трактовке одной и той же темы. Исходные вопросы Джанаки о тайнах бытия, жизни и смерти соответствуют стадии обращения ученика к "избранному" учителю, хотя в эпическом тексте эта вводная часть дана в более усеченном виде, чем в буддийском. Зато основная часть эпического диалога (соответствует санкхье) значительно более детально представляет посвящение в "тайную доктрину", чем соответствующая часть буддийской поэмы. Здесь значительно большее внимание уделено макрокосму, подробно излагается сокровенное учение о космических эманациях, эволюциях и диссолюциях, и уже на этой стадии Яджнявалкья как учитель созерцательной практики предлагает ученику набор опорных для медитации образов-картинок, опирающихся, в свою очередь, на последовательный космологический дуализм (уже знакомые по "Жизни Будды" образы сердцевины и стебля мунджи, а также образы мошки и смоковницы, рыбы и воды, огня и жаровни). Третья часть (соответствует йоге) посвящена, как и в буддийской версии, ступеням "восхождения", при котором адепт достигает состояний сознания и блаженства отдельных классов небожителей, которыми оказываются на сей раз уже не абстрактные божества, но наиболее известные персонажи основного индуистского пантеона. Различия связаны преимущественно с двумя моментами: именно в этой части эпического текста подробно описываются атрибуты "оптимального" адепта, а последовательность собственно медитативных ступеней более "санкхьизирована" (объектами "восходящей" медитации оказываются "прогрессирующие" – в порядке низших к высшим – эволюты Непроявленного). Более развернуто представлена и последняя часть, соответствующая принятию уже наученного адепта в "общество избранных": в их число входят и сами божества и весьма представительный круг "мудрых" (в виде целой генеалогической таблицы учителей и учеников).

В итоге становится очевидным, что, несмотря на отдельные композиционные различия частного порядка и несоответствия в самом фактическом объеме текстов (то, что в буддийской поэме излагается в компактных блоках стихов, в эпической занимает порой целые главы), мы имеем дело с одной и той же основной четырехчастной моделью текста, посвященного путешествию адепта в мир эзотерического тайнознания и тайнодействия. Эту модель можно записать для наглядности в таблице 2.

Таблица 2

	Стихи "Жизни Будды"	Главы "Махабхараты"
1. Обращение ученика к "избранному" учителю с просьбой разрешить вопросы о "последних началах"	XII, 1-14	XII, 298
2. Изложение учителем "тайной доктрины", раскрывающей сокровенную для непосвященных структуру макрокосмоса и индивида	XII, 15-42	XII, 298-303
3. Описание реализации полученного тайнознания через иерархию ступеней "восхождения" в результате освоения назначаемой учителем практики	XII, 43-64	XII, 304-305
4. Окончательное посвящение адепта в традицию общества "избранных" с целью дальнейшей трансляции тайного учения	XII, 65-67	XII, 306

Из приведенной таблицы видно, что сопоставляемые здесь эзотерические тексты совпадают не только в последовательности изложения "узловых пунктов", но и в пропорциях составляющих частей (наиболее детализировано изложение "тайной доктрины", наиболее компактно – введение адепта в "общество избранных").

### ТЕКСТ КАК МАРШРУТНАЯ КАРТА

Точные совпадения в количестве, последовательности и даже пропорциях выделенных композиционных блоков, притом в сочетании с параллельными образно-медитативными способами подачи материала, заставляют задуматься. То обстоятельство, что совершенно различные линии преданий санкхья-йоги в различных и даже оппозиционных традициях (в буддийской и индуистской) транслируются идентично, позволяет предположить, что литературные версии санкхья-йоги опираются и на исторические реалии.

А именно: мы вряд ли значительно ошибемся, предположив, что композиция и буддийской и индуистской версии моделирует некоторого рода обобщенную ситуацию инициации ученика в реальные эзотерические кружки древней санкхья-йоги, а сами они в определенном смысле обобщают реальные (преимущественно устные) тексты, в этих кружках создававшиеся.

В отличие от любых описательных или теоретических трактатов эти тексты должны были предназначаться не столько для объективного изложения или систематизации какой-либо информации, сколько для того, чтобы стать духовным инструментом, служить своеобразным учебным пособием для организованной перестройки сознания того, для кого они предназначались. Иными словами, они ориентированы не столько на объекты, сколько на субъект познания – познания как духовно-практического действия. Для адепта санкхья-йоги подобного рода текст выполняет функцию учителя (для самого учителя – пособия), карты на пути "восхождения", с которой он может всегда консультироваться и по которой может определить, в какой точке "перехода" от неистинного существования к истинному (естественно, в соответствии с тем, как эту истину понимают его учителя) он в данный момент находится и какой отрезок пути ему еще предстоит преодолеть (соответственно, и на какие "плоды" он может рассчитывать на отдельных отрезках этого отрезка). Эта функция текста-учителя четко прослеживается не только в самой диалогической организации повествования. Наиболее ярко она представлена в тех метафорах, которые являются вовсе не

беллетристическими приемами украшения изложения, но наглядными опорными "картинками" для медитирующего и должны фиксировать его сознание на нужных объектах и "истинах".

Элементы учебных текстов эзотериков санкхья-йоги воспроизводятся и в других версиях "Махабхараты". Хотя "идеальная" четырехчастная композиция самого развернутого из эпических диалогов Джанаки и Яджнявалкьи представлена, как правило, в той или иной степени усеченными вариантами, ее основные компоненты выявляются и в ряде других эпических диалогов. Так в целом блоке диалогов Шуки и Бхишмы один из "поддиалогов" открывается вопросами Шуки о том, как постигается Брахман и как достигается сосредоточенность ума и чувств, за которыми следует изложение вначале "теории" санкхьи, а затем "практики" йоги, завершающееся указанием на то, как махатмы, "работая" с этим учением, идут путем, выводящим их за сферу всех существ (Мбх. XII. 231-232).

Можно обратиться и к другому кругу преданий санкхья-йоги, где в диалоге участвует тот же царь Джанака, но на сей раз, видимо, уже с реальным древним авторитетом по имени Панчашикха. Внимания заслуживает и отрывок из диалога, где Панчашикха, подробно изложив учение о структуре индивида и трех состояниях, соответствующих трем гунам, в которых вполне различимы те же моменты дескриптивной аналитики, снова помещенные во вполне "практический" контекст, как и в "Жизни Будды"<sup>15</sup>, непосредственно инструктирует ученика, как он должен медитировать, с тем чтобы "выпасть" из мира рождений-смертей-страданий. Так, сообщав ему, что страдания прекращаются только у того, кто перестает ассоциировать себя (свой Атман) с агрегатом "реалий", он рекомендует ему постоянно держать ум в следующих схемах: "Это тело – не я", "Что видимо – с тем я не связан", "Все это – не мое" и т.д. (XII, 212.15). В заключении же своего наставления он ссылается на тех "непривязанных" отшельников (обращение к "обществу избранных"), которые, опираясь на чистое и лишнее признаков пространство (вспомним о соответствующей высшей дхьяне в тренинге Арада Каламы), созерцают "великое". Здесь он предлагает и несколько "картинок", которые должен удерживать в своем сознании адепт для усвоения "освобождения" как разъединения "неистинно" сцепленных друг с другом первоначал дуалистического мира (там же, стихи 47-49):

"Как паук, разворачивающий паутину, остается, когда она разрывается, – так и освобожденный оставляет печаль и "рассыпается" как ком земли, упавший на камень. Как олень оставляет старые рога или как змея сбрасывает кожу и ползет дальше, не озираясь на нее – так и освобожденный оставляет страдание. Как птица отлетает, вспорхнув с дерева, падающего в воду, не сохраняя с ним никакой связи – так и этот освобожденный, оставив радость-страдание, идет "без признаков" высшим путем".

Примеры элементов учебного текста в этической санкхья-йоге можно было бы умножить<sup>16</sup>. Эти учебные элементы оказываются настолько устойчивыми, что они воспроизводятся и в памятниках уже систематической санкхья-даршаны, в собственно философских текстах санкхьяйков. Так "Санхья-карика", функционально соответствующая сутрам других брахманистских даршан, открывается, как сутры мимансы и веданты, констатацией "изыскания", буквально "желания познания" (jīṅasa) будущего предмета соответствующей дисциплины знания – шастры (см. прим. 2), однако ее вводный стих обнаруживает форму ответа на имплицитный вопрос "имплицитного" ученика о том, как преодолеть страдания. Завершается же она историей "посвященных" в мистерию "очищающего" и "высшего" знания санкхьи (см. 69-71), тогда как основной ее текст, следующий за экспликацией теоретических основоположений системы, можно интерпретировать как систематизацию "тайной доктрины" (о космогонии, структуре индивида, условиях и способах трансмиграции "тонкого тела") и стадий "пути восхождения", сопровождаемых конкретными медитативными рекомендациями (см. 64, 66 и т.д.). Медитативные образы-"картинки"

собраны в целый раздел уже вполне схоластизированных и весьма поздних "Санкхья-сутр" (IV, 1-32), где отдельные сутры специально посвящены "внедрению истины" в сознание медитирующего (сутры 3, 8, 18). Думается, что сказанного уже достаточно, для того чтобы понять, с каким типом духовно-мыслительной деятельности имеет дело тот, кто обращается к этой традиции. Но перед нами остается нерешенной последняя из поставленных в этой статье проблем. А именно: мы бы хотели найти пути подхода к решению вопроса о том, действительно ли индийская мистическая духовность столь уникальна, как то пытаются представить популяризаторы индийской культуры и современные индуисты.

## **УНИКАЛЬНА ЛИ "ИНДИЙСКАЯ УНИКАЛЬНОСТЬ"?**

Для того чтобы разобраться с этой проблемой, обратимся к тексту из той традиции, которая с санкхья-йогой не связана никакими узами родства.

Известнейший герметический трактат "Поймандр" II-III вв. (Корпус Герметикум I. 1-31) открывается картиной напряженной медитации его составителя (таковым почитается мифический Гермес Трисмегист) над природой существ и божества, приведшей его к расслаблению чувств. Когда он погружается в сон, ему является грандиозное и аморфное существо – Поймандр, называющий себя Умом (Nous) и Силой. Его явление сопровождается явлениями света и тьмы, Логоса, стихиями влаги, огня и воздушного пространства, воды и земли<sup>17</sup>.

В сравнении с санскритскими греческий текст обнаруживает значительные вариации. Так, ситуация встречи ученика с учителем отличается особой эсхатологической насыщенностью, особенно если учесть, что учитель (в данном случае сам Ум-Сила) приходит к ученику в явлении мировых сил; при наличии очевидных элементов психотехники, они, по степени разработанности, значительно уступают йогическому тренингу; несколько иные черты присущи и мифологическим персонажам, участвующим в мистерии (образ планетных демонов). Тем не менее корреляты четырех компонентам самой мистерии посвящения в эзотерическое знание представлены и здесь, притом в той же последовательности, что и в санкхья-йоге. Встреча Гермеса с Поймандром (1-3) соответствует посвящению Сиддхартхи и Джанаки в эзотерическое "откровение", на что указывают и сами вопросы, которые пытается разрешить будущий адепт (окультистское явление учителя ученику обнаруживает четкие аналогии в других индийских текстах интересующего нас круга, например, в изложении ступеней йоги по "Майтри-упанишаде"<sup>18</sup>). Космогония и антропогония (4-23) как раскрытие сокровенной структуры мира и "распределение" последнего на два антагонистических начала соответствует "тайной доктрине" – санкхье (ср. дуалистическая трактовка мира и индивида в санкхья-йоге). Ступени "восхождения" (в греческом тексте само это понятие прямо терминологизируется в анодосе) в обоих случаях представлены в виде иерархии этапов прогрессирующего "продвижения" адепта, начиная с этико-поведенческой подготовки и кончая максимальными уровнями преобразования сознания (в герметическом тексте сотериология в большей степени эсхатологизируется). Показательно, что эта третья часть "Поймандра" (24-26) включает знакомые и по индийским текстам критерии "соответствующих" реципиентов учения, отделяемых от "несоответствующих". Другое и очень важное соответствие индийским текстам выражается в том, что на этом пути "мысль" адепта (elhos)<sup>19</sup> проходит планетные круги, возглавляемые "демонами", что отвечает поэтапному "снятию" в продвижении адепта уровней небожителей в обеих из рассмотренных нами версиях санкхья-йоги. Наконец, весь диалог ученика с учителем завершается уже хорошо известной нам по санскритским текстам окончательной инициацией адепта в "общество избранных", которым он может передавать полученное знание, став уже не только участником, но и транслятором всей описанной мистерии (27-29).

Установка на перестройку сознания адепта реализуется в гностических текстах многообразно, в соответствии с их жанровыми особенностями. Так в коллекциях афоризмов, типа тех, которые представлены в памятнике из Наг-Хаммади "Евангелие от Фомы", работа с сознанием адепта осуществляется через устойчивые "ключевые слова", которые "пронизывают" все сентенции. В гимнах типа "Гром. Совершенный Ум", аналогии которых правомерно указывались в восточных, в том числе индийских текстах – через постоянные "взаимоотрицающие" самохарактеристики божества, выводящего из мерок сознания "обычных людей" своего адресата (ср. некоторые Упанишады и самооткровение Кришны в "Бхагавад-гите")<sup>20</sup>. Хотя наглядные пособия по медитации представлены в гностических текстах в менее систематическом и "дисциплинированном" виде, чем в индийских (здесь преобладают более эмоциональные элементы экстаза), их можно обнаружить и в гимнах (типа "Песни о Невесте" из "Деяний апостола Фомы") и в прозаических памятниках (типа "Апокрифа от Иоанна", например, в "мистической зубрежке" на предмет монотонных корреляций между низшими божествами и слоями человеческого тела, которые находят параллель в том же диалоге Джанаки и Яджнявалкьи). Но в собственно гностических текстах, как и в герметическом "Поймандре", можно найти соответствия и вышеописанной "идеальной" четырехчастной текстовой структуре, и это вполне закономерно, так как она моделирует сам цикл посвящения ученика в эзотерическую мистерию. Корреляты этой композиции обнаруживаются и в эсхатологически насыщенном "Евангелии от Марии", и в отдельных разделах знаменитого гностического памятника "Пистис София" (III-IV вв.). Более того, диалоги последнего из названных памятников ориентируют на те вопросо-ответные упражнения, которые должны были иметь место в реальных школах ближневосточных эзотерий и впоследствии обобщались в литературных "симфониях"<sup>21</sup>.

Существенно важно, что параллелям в композиционных принципах организации эзотерических текстов соответствуют параллели в узловых пунктах религиозного мировоззрения, самого менталитета санкхья-йогинов и гностиков. Остановимся кратко на тех из них, которые соотносятся с двумя основными компонентами разобранных текстов – описанием "тайной доктрины" и "пути восхождения".

"Тайная доктрина" в обеих традициях начинается с изложения эзотерической космогонии. Если мы сопоставим космогоническую модель в диалоге Джанаки и Яджнявалкьи со свидетельствами об эволюции космических начал в школах валентинианцев, о которых сообщают раннехристианские авторы (св. Иринея. Пять книг против ересей. 1.1.1, 1.11.1-5, 1.12.1-3<sup>22</sup>; св. Елифаный. Против ересей. XXXII. 1, XXXIII. 1; св. Ипполит. Философумы VI.38 и т.д.), то получим очень существенные сходства. В обоих случаях речь идет о космогенезе мировых начал, не имеющем "авторства" в трансцендентной божественной личности, но иерархизированном – каждые низшие "восходят" к каждому высшим. В обоих случаях, далее, высшие начала не творят низшие (обе традиции ввиду указанной деперсонализации источника мирового бытия отстоят от библейско-христианского креационизма весьма далеко), но эманцируют в них, как раз, по точному слову св. Иринея Лионского, "не производя собственно чего-либо отдельного от себя"<sup>23</sup> (ср. учение санкхьи о причинности, по которому следствие уже предсуществует в своей причине и лишь манифестируется впоследствии). В обоих случаях налицо параллели в самой системе высших эонов: субстанциальный аспект Прадханы в виде Непроявленного соответствует первому эону гностиков – Глубине (Bythos), Мировой разум (mahat, "Великий") – мысли (Ennoia), а Мировой ум (manas) – Уму (Nous). Более того, само возведение космических начал к супружеству мужского (пуруша) и женского (Пракрити) первоначал вполне сопоставимо с "парами" гностических эонов (сизигии).

Деперсоналистской космогонии закономерно соответствует деперсонализация индивида (которого именно по этой причине и нельзя назвать здесь личностью). Мы уже отмечали как

Арада Калама, инвентаризируя те субстанции, которые в сумме дают то, что "профанический человек" считает индивидом, указывает, что сама автономная "неправильность" отвечает за все неправильные действия и мысли, автономное "само-мнение" – за такие идентификации, как "Я говорю", "Я иду" и т.д., автономное "смещение" – за все неразличения различных объектов и т.д. Но уже классик английской индологии Ф.Э.Холл обратил внимание, что подобное "распределение" индивида на "составляющие" (отдельный ум, отдельная воля и т.д.) характерно и для менталитета гностиков<sup>24</sup>. Обоснованность этой гипотезы подтверждается данными знаменитого коптского текста, известного филологам, как "Пистис София": индивид распределяется здесь по автономным слоям: "тело", "сила", "псюхэ" и "обманный дух"<sup>25</sup> (anīmimon pneuma) – последний и ведет человека ко греху (281-288). Это расслоение типологически близко к "распределению" индивида у древних санкхьяиков на начала "интеллекта" (буддхи), "эготизма" (аханкара), "ума" (манс), способности восприятия и действия (индрии) и тело (шарира). Деперсонализации индивида несколько не противоречит вводимое в обоих случаях духовное начало: и пуруша санкхья-йогинов и пневма гностиков добавляются к другим "составляющим", но не составляют то, что гипостазирует природу человека в единое целое.

В обоих случаях по этой причине оказывается необъяснимым, кто собственно совершает "восхождение". В санкхья-йоге субъектом "восхождения" не может быть светоносный пуруша, который, по определению, уже изначально "освобожден" и потому в нем не нуждается, ни компоненты соотносимого с ним телесно-ментального агрегата, ибо им, ввиду их изначальной же бессознательности, "восхождение" не по силам, ни их соотношенность (чтобы избежать могущего в данном случае ввести в заблуждение слова "единство") – подобно тому как два непротяженных атома не могут дать протяженное тело. Согласно "Поймандру", "восхождение" проходит некий (снова субстантивированный) экстракт индивида (не-личность) в виде "мысли" (этос), коей предстоит раствориться в "хоре" сил, прославляющих абсорбирующее их божество. Заслуживает внимания, на наш взгляд, сама внешне парадоксальная, но на глубинном уровне закономерная связь между деперсонализаторской антропологией и "философией преувеличенных возможностей". Распавшемуся на "составляющие" адепту предлагается "компенсация" в виде обещания превзойти сферы небожителей и планетных сил: подобно тому как санкхья-йогин рассчитывает на "завоевание" божественных сфер<sup>26</sup>, гностик предстоит осуществить свою "волю к власти" в мирах ангелов и архангелов<sup>27</sup>.

Параллели можно было бы и продолжить. Достаточно упомянуть хотя бы о таком важном для понимания самой "философии эзотеризма" моменте, как аналогии в санкхья-йоге деления людей и в учении Валентина по их природным предрасположенностям к спасению на духовных (пневматики), душевных (психики) и телесных (гилики)<sup>28</sup>. Можно было бы подробнее остановиться и на способах работы в обоих эзотерических направлениях с традиционными текстами и системами понятий, и на параллельных способах порождения "вторичного мифа" (при акцентировке аспектов "вечно-женственного" – Ewig-Weibliche), и на сходствах в эзотерической морали – в связи с отношением к нравственным ценностям "обычных людей"<sup>29</sup>. Специальное значение имеют параллели и в самих способах трансляции учения, которое в обоих случаях осуществляется в ситуации неизменного экспериментирования эзотериков со своим материалом<sup>30</sup>. Однако мы вполне можем поставить здесь точку, ибо располагаем уже ответом на вопрос, заявленный в этой статье.

## НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Ответ на вопрос о том, что есть санкхья-йога, может быть решен только при обращении к древним текстам и при отказе от одностороннего внимания к тому, "о чем" сообщают ее тексты путем выяснения того и "как" собственно они организованы. Этот подход позволяет

уточнить природу тех компонентов, которые образуют данное единство, в частности выяснить обоснованность обоих диаметрально противоположных способов понимания санкхьи. Представление о рационализме санкхьи отнюдь не теряет своего смысла и при обращении к древней санкхьи-йоге, но существенно уточняется тем, что этот рационализм следует видеть вовсе не в ее дуалистическом мировоззрении (которое оказывается связанным со структурой принимаемых санкхьей мифологем), но в началах того теоретизма, который и может быть в общем наследии санкхья-йоги соотнесен с собственно философией. Эти элементы теоретизма помещены в то целое, которое соответствует вовсе не теоретической, но, напротив, практической духовной деятельности. Из этого следует, что трактовка санкхьи как "практического мудрствования" вполне правомерна и может быть адекватно понята только при обращении к древней санкхья-йоге. Однако и она нуждается в двух уточнениях: во-первых, "практичность" в этой традиции никоим образом не отменяет элементов теоретизирования, хотя и использует их по своим законам, во-вторых, – и это существенно важно, – представление о беспрецедентности этой "практичности" в контексте мировой культуры оказывается мифом, обусловленным отсутствием реального знания о том, что было за пределами Индии.

Определение же типологии санкхья-йоги как целого (а не как единства отдельных компонентов, одним из которых оказывается и теоретизирование) может быть следующим. Санкхья-йога есть лишь местный, 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 антропогонического содержания и "путь восхождения" через освоение недоступных для непосвященных индивидуальных практик<sup>31</sup>. 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". При этом индийская традиция гнозиса разделяет также мировоззренческие и духовные интенции средиземноморского. Основные из них связаны с последовательной деперсонализацией и космогенеза и человеческой личности (замещаемой субстантивированными началами, на которые она "распадается"), которая находит своеобразное восполнение в установке превзойти небожителей (что заставляет вспомнить в связи с прогрессирующими ступенями "восхождения" непреходящий библейский образ Вавилонской башни).

Сказанное не означает тождественности форм гностического сознания в средиземноморском и индийском регионах, и она была бы даже невозможна ввиду нетождественности тех этнокультурных контекстов, в которых реализовался типологически сходный менталитет древних эзотериков. Так, в индийских текстах обнаруживается большая, в сравнении с памятниками исторического гностицизма, "дисциплинированность", систематичность в изложении "доктрины" и осуществлении сотериологических программ (отсюда и большая выписанность их "идеальной" четырехчастной структуры и блоков "наглядных пособий" для упражнений в медитации), тогда как для текстов гностицизма характерно более "стихийное" мифотворчество и более насыщенный эсхатологизм. Неверным было бы полагать и то, что и индийская и средиземноморская традиции эзотерической мистики представляют собой два внутренне гомогенных образования. Хотя санкхья-йога составляет важнейшее ответвление гнозиса на индийской почве, оно было далеко не единственным (помимо того, что в нем самом прослеживаются течения и "подтечения"), и задача сопоставления ее текстов с "практическими текстами" веданты, джайнизма или буддизма<sup>32</sup> представляется весьма актуальной. Нет никакого единообразия и в наследии гностицизма, и потому вовсе не случайно, что наиболее "выписанные" композиционные параллели с индийским материалом встречаются в памятнике герметизма, особо тесно связанного с языческим мифотворчеством (при всей значимости параллелей мировоззренческого порядка в валентинианстве).

Задача выявления специфики различных "редакций" гнозиса является первостепенно важной для современной компаративистики, но она осуществима лишь в перспективе изучения того родового единства, которое обеспечивает саму логическую возможность специфики его видовых делений. А в этой перспективе типология гностической религиозности включает, помимо реалий индийских, античных (начиная с орфизма и пифагореизма), ближне- и дальневосточных (от гелиопольских до даосских эзотерических кружков), средневековую западную мистику, арабский суфизм и школы веданты, "прихватывая" по пути многие течения уже совсем близкого нам по времени "неогностицизма" (теософия, антропософия и т.д.) и находя существенные аналогии в новейшей мысли (начиная с психоанализа К.Г.Юнга и софиологии С.Н.Булгакова, обнаруживающих через, скажем по-витгенштейновски, "семейные подобия" с гностицизмом и индийские параллели). Поэтому читатель, ищущий в мировом духовном наследии не "специфики в однородном", но уникальности, может быть ориентирован исследователем текстов индийской мистики на ту духовную традицию, в которой "массовый" человек, интересующийся экзотикой, в наименьшей степени склонен ее искать. Речь идет о христианстве как единственной реальной альтернативе "широким вратам" (вопреки самому их эзотеризму) гностической духовности, которое осознало свою несовместимость с ней уже с первого века своего существования<sup>33</sup>.

## Примечания

1. Наиболее последовательно эта концепция Р.Гарбе представлена в его монографии: *Garbe R. Die Samkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus, Nach den Quellen. Lpz., 1894* (2-е изд. – 1917).
2. Вводный стих "Санкхья-карики" звучит как: "Ввиду натиска тройственного страдания – изыскание (на предмет) средства его отражения. Возражение, (что оно) беспредметно при (наличии) видимого неверно – ввиду ненадежности и ограниченности (видимого)" *Duhkhatrayabhighataj – jijnasa tadapaghatake hetau drste sapanha cen – naikantatyantato bhavat.*
3. См. монографию Дж.Ларсона, посвященную классической санкхье и ее предьстории: *Larson G.J. Classical Samkhya: An Interpretation of its History and Meaning. Delhi etc., 1979.*
4. Эти идеи получили поддержку благодаря деятельности Ч.Мура, основавшего в 1939 г. "Восточно-западные философские конференции" в Гонолулу (последующие собирались в 1949, 1959, 1964), а также целый ряд специальных сборников и журнал "Философия: Восток и Запад" (с 1950). Пик обозначенного "дихотомизма" (наглядно отраженный в характере публикаций в названном журнале в 1950-1970-е годы) связан с деятельностью многочисленных философов-культурологов. Среди авторов американских, кроме Ч.Мура, назовем Э.Бартта, Г.Смита, В.Хокинга, В.Шелдона; из претендующих на особую научность – В.Хааса, С.К.Ноторпа. Среди авторов индийского происхождения (для удобства перечисления даем в алфавитном порядке) – А.Р.Вадию, Г.Малькани, Т.Махадэвана, свами Никхилананду, И.Пандея, Свами Прабхавананду, Р.Пулигандлу, П.Т.Раджу, С.Радхакришнана, П.Рао, С.Саксену, Б.Сингха, Дж.Синху, М.Хириянну, С.Чакраварти, Р.Чоудхури, К.Шарму, П.Шастри и еще много других имен.
5. Достаточно сказать, что из трудов, которые можно счесть научными (по крайней мере, объективно информативными) за весь советский период были переведены только два: *Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955* и *Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1-2. М., 1956-57.* (Книги индийских философов-марксистов М.Роя и Д.П.Чаттопадхьяи ввиду их односторонней и совершенно тенденциозной идеологизованности, ради которой нередко жертвуется фактами, к этому жанру литературы отнесены быть не могут.) Поэтому о фундаментальных работах десятков серьезнейших специалистов зарубежной индологии наш читатель не знает. Пассивность в издании переводов научных работ зарубежных авторов можно объяснить многими причинами и все вместе они лучшим образом способствуют распространению стереотипных представлений об индийской философии.
6. Основываемся на новой концепции переосмысления датировки жизни Будды, развиваемой в фундированных работах немецкого буддолога Г.Бехерта. В целом ряде публикаций 1980-х годов им и рядом других индологов "демонтирована" традиционная датировка (560-480-е гг.

до н.э.) и обоснована новая датировка нирваны Будды – за 130-80 лет до коронации Ашоки и незадолго до индийского похода Александра Македонского (327-325 гг. до н.э.), что дает уже 400-350-е годы до н.э. для нирваны и соответственно (при допущении традиционно принятого возраста Будды) время его жизни от 480-400 до 430-350 гг. до н.э. Если исходить из того, что деятели шраманского движения были старшими современниками основателя буддизма, то на начало V в. до н.э. должно приходиться "акмэ", по крайней мере, некоторых из них. В связи с новой датировкой нирваны Будды см.: *Bechert H. Die Lebenszeit des Buddha – das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte? – Nachrichten in Göttingen. Phil. Hist. Klasse, 1986, N 4, S. 150. 168; Он же: The Date of the Buddha reconsidered. – Indologia Taurinensis, 1982, N 10, P. 29-36. См. специальный сборник материалов конференции, посвященный современному датированию Будды: The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha, Pt. 1. (Symposien zur Buddhismusforschung IV, 1). Ed. by H. Bechert. Göttingen, 1991.*

Свидетельства о санкхье в эпоху Будды представлены уже в древней палийской "Брахмаджала-сутте", где излагается тезис сторонников "этернализма" (*sassata-vada*, "учение о вечности"), настаивающих на невозникновении и "неубывании" вещей (ср. доктрина санкхьи о предсуществовании следствия в причине – *satkaryā-vada*) и неизменяемости Атмана, уподобляемого "вершине горы" (*kutaltho-kutasthas* специфический термин санкхьяиков). См.: *The Digha Nikaya. Ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpentier. Vol. 1. L., 1967. P. 16.*

7. Этот аспект деятельности поздневедийских эрудитов заслуживает особого внимания в связи с тем, что и в настоящее время, несмотря на все достижения индологии, среди философов и культурологов, с этими достижениями мало знакомых, сохраняет популярность взгляд, согласно которому научность и теоретичность являются специфическим достоянием только западной культуры. Более глубокая причина европоцентризма в данном вопросе заключается в том, что критерии научности чаще всего связываются с предметным аспектом деятельности ученого (с точки зрения "о чем"), а не с методологическим (с точки зрения "как"). Читателя, интересующегося рассматриваемой проблемой, отошлем для начала к исследованию крупного американского индолога Ф.Сталя, аккуратно систематизирующего принципы научности (прежде всего систему аксиоматики) в трудах древнеиндийских ритуаловедов, которые предопределили появление "метаправил" и в системах грамматистов. См. *Staal F. Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India. – Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1982, N 10.*
8. Адживики (вероятнее всего, от *ajīva*, "образ жизни") – класс нагих аскетов (ср. известные эллинам "гимнософисты", по-русски – "нагомудрецы"), отличавшихся крайне суровыми способами телесного подвижничества. Все имена ведущих адживиков приводятся по палийским (см. ниже) вариантам.
9. Сиддхартха – букв. "Исполнивший намерения"; так буддисты называют основателя буддизма до того, как он стал Буддой (букв. "Пробужденный").
10. Подробный свод сведений по биографии Ашвагхоши и в связи с "библиографией" его сочинений представлен в источниковедческой работе: *Khosia S. Asvaghosa and his Times. New Delhi, 1986. P. 1-46.*
11. С источниками (только палийскими) по биографии Арада Каламы знакомит фундаментальное энциклопедическое издание: *Malalasekera G.P. Dictionary of Pali Proper Names. V.1. L., 1960. P. 296-297.*
12. Элементы "индивидуализма" в трактовке Прадханы обнаруживаются и в наследии древнего учителя Паурики (I-II вв.), выдвинувшего, согласно комментарию на "Санкхья-карику" под названием "Юктидипика", концепцию существования множественности Прадханы (Пракрити), соответствующей множественности пуруши. Хотя очевидно, что Паурика пытается в своей доктрине обойти некоторые логические трудности, неизбежные для дуализма санкхьи (главная из них: как совместить безначальную спонтанную активность Пракрити, которая прекратиться, вопреки приписываемой ей целеположенности, не может, с "освобождением" индивидуального пуруши?), есть основания полагать, что он опирается на более древние авторитеты. С фрагментом Паурики можно ознакомиться по изданию: *Yuktidipika. An ancient Commentary on the Samkhya-Karika of Isvarakrsna. Ed. by R.Ch.Pandeya. Delhi etc., 1967. P. 141.*

13. Текст диалога Арада Каламы с Сиддхартхой излагается по изданию: *The Buddhacarita of Asvaghosa. Pt. 1. Sanskrit text. Ed. by E. Johnston. Calcutta, 1936. P. 128-136.* Русский перевод диалога опубликован нами в работе: *Шохин В.К. Ашвагхоша Буддачарита. (Пер. и коммент. В.К.Шохина) // Историко-философский ежегодник 87. М., 1987. С. 184-189.*
14. Диалог Джанаки и Яджнявалкьи изложен по критическому изданию "Махабхараты": *The Santiparvan. (Part III: Moksadhanna), Being the Twelfth Book of the Mahabharata The Great Epic of India. For the First Time Critically Edited by Sh.K.Belvalkar. Poona, 1954. P. 1658-1701.*

В настоящей публикации при цитировании эпических пассажей по санхья-йоге римскими цифрами обозначена книга, арабскими – главы и стихи.

15. Каталогизируя начала индивида, которым противопоставляется Атман, Панчашикха предлагает их список в виде: индрии, их объекты, "собственная природа" (svabhava), мыслительная способность (cetana), "ум" (manas), "вдох и выдох" (pranapanau), "трансформации" (vikara), и "основы" (dhatu). За этим списком следует экстенциональное и интенциональное определение первых из названных начал-индрий. Индрии – это (1) ухо, осязание, язык, зрение, нос и (2) те "реалии" (guna), функционированию которых предшествует деятельность "интеллекта" (buddhi). За определениями следует дискурс на предмет того, что получило определение: со-функционирование интеллекта и индрий обуславливает появление мыслительных актов, с которыми связаны три вида ощущений (vedana), определяемых, как радость, страдание и не-радость-не-страдание. Далее Панчашикха переходит ко второй группе именованных начал – объектам (XII. 212. 9-12).
16. Достаточно обратиться к одной из глав "Мокшадхармы" (XII. 290), где представлен круг (крайне широкий) объектов, познаваемых, точнее, "реализуемых" хорошо подготовленным санхьяйиком. Здесь же развернута "учебно-программная" аллегория океана страданий, состоящая из порядка тридцати картинок для медитации: "великие крокодилы" – болезнь и смерть, "дракон" – великий страх, "черепahi" – гуна тамас, "рыбы" – гуна раджас, "ил" – чувственные удовольствия, "ущелья" – старость, "остров" – ощущения и т.д. (ст. 61-69).
17. Текст "Поймандра" издан в: *Corpus Hermeticum. T.1. Traités I-XII, Texte établi par A.D.Nock et trad. par A.-J. Festugiere. P., 1945. P. 7-19.*
18. Рамку "Майтри-уп." составляет повествование о мудром царе Брихадратхе, который, узрев, сколь недолговечно тело, достиг состояния отрешенности и ушел в лес, простояв неподвижно тысячу дней с воздетыми руками. Наконец, его терпение вознаграждено – ему является "словно огонь без дыма" (совсем как Поймандр) великий риши Шакаяния, начинающий излагать ему учение об Атмане (1.2). За этим следует практическое наставление (снова в соответствии со структурой четырех частных текстов) о том, как достичь единства с Атманом через йогу, и здесь даются практические рекомендации по созерцательной практике со ссылками на учителей-риши (VI. 18-28).
19. Термин *ethos* в указанном значении является результатом гипостазирования гностиками одной из коннотаций этого слова – "образ мысли" (ср. *Платон. "Государство", Аристотель. "Риторика"* и т.д.). См.: *Liddell H.G., Scott R.A. Greek-English Lexicon. Oxf., 1968. P. 766 (sub voc.).*
20. С исследованием и переводом М.К.Трофимовой можно ознакомиться по изданию: *Апокрифы ранних христиан. М., 1989. С. 297-315.*
21. В связи с композицией "Пистис Софии" см.: *Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 210-215.*
22. См. классическое издание сочинений св. Ирины: *Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses. Vol.I-2. Ed. W.W.Harvey. Cambridge, 1857.*
23. Пять книг против ересей. I. 2. 3.
24. См.: *Makcintha Sastri N.G. A rational refutation of the Hindu philosophical systems. Transl. from the original Hindi by F.-E. Hall. Calcutta, 1862. P. 84.*
25. Даем перевод М.К.Трофимовой. Контексты термина см. по классическому изданию: *Koptisch-Gnostische Schriften. 1 Bd. Die Pistis Sophia. Die beiden Bucher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk, Herausg. von C.Schmidt. B., 1981. S. 182, 183, 185*
26. Ср. текст "Мокшадхармы", где подробно расписаны ступени прогрессирующего "восхождения", в ходе которого санхьяйик поэтапно "исчисляет" (см. выше, в связи с названием санхьи) своим знанием достоинства и недостатки регионов демонов-ракшасов,

затем дружественных духов-якшей, далее мифических нагов и так до мира Брахмана (Мбх. XII. 290, 5-9).

27. См. "Пистис София" (96). Ср. знаменитый гимн нахашенов, где представлен значимый контекст самого понятия "гносис":

"... Все тайны я открою,  
И формы богов покажу,  
И секреты священного пути,  
Гносис призвав, сообщу"

(Иплогит. Философумены. V, 10).

Важное свидетельство дает и св. Ириней – относительно претензий гностиков-карпократиан на власть над "начальствами и создателями сего мира" (Пять книг против ересей. 1.25.3).

28. На эту аналогию обратили внимание уже первые исследователи гностическо-индийских параллелей. См.: *Baur F. Cf. Die christliche Gnosis. Tübingen, 1835. S. 54, 158.*

Речь идет прежде всего о сходстве названного распределения людей, при котором гностики отождествляют себя, естественно, только с "духовными" (*Ириней*, Пять книг против ересей. I. 6, 1-3) с делением людей по преобладанию одной из трех гун, при котором к "адекватным" результатам предназначены только индивидуиды с явным преобладанием саттвы (Бхагавадгита XIV. 14-15, 17-18). В обоих случаях "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. Поэтому духовная медицина эзотериков предназначается всего лишь для тех, кто и так уже якобы "здоров".

29. Частично указанные параллели были затронуты в работе: *Шохин В.К. Рационализм классической санкхьи: история и типология // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 192-194.*
30. Так на стадии предклассической санкхьи (II-V вв.) наряду с общепринятым порядком эманатов обнаруживается течение, вводящее между Непроявленным и Великим еще один промежуточный эманат – "неопределимое по природе" (anirdesyavarupa); школа Патанджали-санкхьяика (не идентичен Патанджали-йогину) не признает Эготизм-Аханкару отдельным началом, но рассматривает его лишь в качестве аспекта Великого, тогда как школа Панчадхикараны производит чувства-индрии от материальных первоэлементов (а не от Эготизма), а Виндхьявасин пять танматр (абстрактные "экстракты" пяти видов воспринимаемого) – непосредственно из Великого (а не из Эготизма, как большинство санкхьяиков). Аналогичная ситуация раскрывается и в самоутверждающихся школах ближневосточных гностиков. По схеме Валентина "старшая" восьмерица эмантов (ogdoas) представлена в последовательности: Глубина + Мысль, Ум + Истина, Слово + Жизнь, Человек + Церковь и из двух последних пар эмантов 22 "младших" эмантов, в том числе София-Премудрость. Но вот уже у Секунда Премудрость выводится за границы царства эмантов (pleroma) и производится из их "плодов", у Птиломея Глубина "сочетается" не только с Мыслью, но и с Волей, а у некоторых других пара Человек + Церковь ставится над парой Слово + Жизнь. Различие следует видеть преимущественно в том, что у санкхьяиков указанные дивергенции отчетливо сопровождаются философскими дискуссиями (Yuktidipika. P. 27, 91), тогда как почти современные им ближневосточные гностики в большей мере опираются на свои мистические прозрения.
31. Предлагаемое "рабочее определение" объема понятия "гносис" предполагает четкие границы между "гносисом" и "гностицизмом": второй из этих терминов распространяется на конкретные ближневосточные течения II-III вв., оппозиционные христианству как учению Церкви, основанному на реальном апостольском предании, тогда как первый – и на типологически параллельные гностицизму, античные и восточные религиозные течения. Хотя подступы к демаркации этих понятий были намечены еще до открытий гностических рукописей в Наг-Хаммади, сделавших подлинную революцию в "гностиковедении" (см., к

примеру, *Jonas M. Gnosis und spatantiker Geist*. Gottingen, 1934. S. 1; ср. предшествующие сопоставления гностических материалов с вавилонскими, египетскими, иранскими, индийскими), закономерно, что она была сформулирована после этих открытий, которые существенно расширили саму перспективу видения гностического мировоззрения и менталитета. См.: *The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*. Leiden. 1967. P. XX-XXI (Documento Finale) (в сборнике представлен весьма широкий материал по гностическим параллелям в Древнем мире).

32. Гностическо-буддийские параллели систематизируются в содержательной статье английского буддолога Э.Конзе, опирающегося и на предшествующие компаративные штудии: *Conse E. Buddhism and Gnosticism // The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo*. P. 651-667.
33. Изначальная несовместимость христианского и гностического сознания отражена уже у новозаветных авторов. Они рассматривают претензии современных им "духовных людей" (пневматиков) как притязания именно (вопреки их желанию) "плотского ума" на обладание истиной, которую этот ум не знает, да и не может знать вследствие своего же люциферического самоутверждения, отсекающего его от самого источника истины. Эта характеристика весьма емко выражена в оценке тех, кто "вторгается в то, что не видел", "безрассудно надмеваясь плотским своим умом" – *eikei physioumenos hypo tou noos tes sarkos autou* (Кол. 2.18). Конфронтация двух религий закономерно сконцентрировалась в христианском отвержении докетизма, выражающего в своем утверждении лишь "кажимости" боговоплощения глубинную реакцию эзотеризма на христианство. Докетическая доктрина вполне объяснима исходя из основ менталитета "духовных людей": Бог, снисшедший с неба, чтобы стать человеком, явно "недостаточно высок" для того человека, который сам уже считает себя богом; Истина воплощенная никак не устраивает того, кто надеется найти истину собственными "практиками"; Искупление человеческого рода не нужно тому, кто видит себя уже по природе безгрешным и полагает, что ему уже можно помогать только другим "избранным".