

ЭДВАРД КОНЗЕ

## БУДДИЗМ И ГНОЗИС

Тематика моей статьи имеет довольно длинную историю. Уже в 1828 году Исаак Якоб Шмидт, немец, живший в России, опубликовал памфлет, озаглавленный “*Über die Vermandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzuglich dem Buddhismus*”, которую Артур Шопенгауэр в своем собрании сочинений рекомендовал не менее трех раз. Многие материалы были изучены за прошедшие с тех пор 138 лет (статья написана в 1966 и опубликована в 1967 г. – прим. пер.), и сегодня немец, живущий в Англии, попытается кратко очертить текущее положение вещей в рамках данной темы, каким оно ему видится.

Под «буддизмом» в данном контексте я понимаю махаянистскую форму этой религии, начавшую развиваться как отдельное течение примерно с 100 г. н.э., и величайший в творческом отношении период которой пришелся на первые столетия христианской эры. Я намерен затронуть в этой статье не все буддийские доктрины, но исключительно махаянистские. Некоторые из них можно также найти в Хинаяне, поскольку она представляет собой более раннюю традицию, принятую всеми буддистами и поскольку последователи Хинаяны в то или иное время усваивали новые доктрины. Учение Махаяны состоит, в основном, из четырех компонент:

- 1) древних буддийских учений, которыми пренебрегали, но которые, в конце концов, приобретали более серьезное значение;
- 2) логических умозаключений, не делавшихся ранее;
- 3) реакции на не индийскую мысль;
- 4) усвоения обычаев и форм мышления престолярной набожности.

Именно такой буддизм я и собираюсь сопоставить скорее с «Гнозисом», нежели с «гностиками», поскольку коннотация последнего термина всё еще неясна для того, чтобы данный конгресс специально собирался для того, чтобы определить ее. Приверженцами гнозиса, в моем понимании, являются те, кто разделяют восемь постулатов, которых я и собираюсь коснуться в моей статье и которые, в той или иной степени, можно найти в большинстве форм эллинистического мистицизма и его ответвлений. Все эти традиции едины по духу, тогда как различия между ними уже в куда меньшей степени должны показаться важными для специалиста по Ближнему Востоку в целях их сопоставления. Ряд доктрин, конечно, ближе к буддизму, чем остальные. Например, буддист, которому следует всесторонне изучить вопрос о том, является ли мир (*космос*) непосредственно злым (*какон*), следовало бы, в принципе, выступить против Плотина (поскольку для него все обусловленные вещи должны быть *дукха*, больными). Краткость данной статьи вынуждает меня сосредоточиться на наиболее важных моментах.

Сейчас я опишу восемь основных сходств между Гнозисом и Буддизмом Махаяны:

- 1) Спасение происходит через гнозис, или *джняну*, и ничто иное не в состоянии привести к нему. Оба этих слова этимологически происходят от одного и того же индоевропейского корня. Их значения также довольно схожи. «Не одно лишь крещение

делает нас свободными, но гнозис – кем мы были, чем мы стали; где мы были и куда мы пали; куда мы спешили и откуда к нам пришло искупление; что есть рождение и что есть возрождение», согласно *Извлечениям из Феодота*. Буддизм, в свою очередь, утверждает, что познание обусловленного вторичного творения, которого Будда достиг незадолго до своего просветления, рассеивает все заблуждения в точности по пунктам, отмеченным в валентинианской доктрине. В обоих случаях обычный инсайт, касающийся происхождения и природы мира сего, освобождает нас от нее и вызывает некое подобие воссоединения с Трансцендентальным, который идентичен нашей подлинной Самости.

б) Из вышесказанного можно сделать и обратный вывод – о том, что буддизм учит, что неведение (*авидья*) есть корень зла и начальная точка причинно-следственной связи. Это неведение, помимо прочего, суть слепота по отношению к подлинным фактам бытия и, в частности, самообман, который, отвлекая наше внимание в направлении тварного мира нашего «собственного производства», скрывает истинную реальность, в которую может проникнуть лишь мудрость, высочайшая форма гнозиса. В Махаяне это означает, что фиктивные сущности получают ложное удовольствие во множестве суетных и безосновательных видимостей, которые лишь скрывают от нас Единое. Точно также некоторые, хотя и не все, гностические системы эксплицитно сводят неведение к основному заблуждению, отчуждающему нас от истинной реальности.

с) Это гностическое знание было выведено исключительно из Откровения, хотя каждый человек и должен испытать его внутри себя.

2) Во-вторых, мы рассматриваем учение об уровнях духовных достижений, причем по трем направлениям.

а) Существует очень серьезное разделение между аристократизмом Избранных и просто толпой. В буддизме этому соответствует положение о том, что есть различие между ариями («святыми», или «благородными» людьми) и «профанными людьми» (*бала пратхагьяна*), занимающими два отдельных плана бытия, известных, соответственно, как «мирской» и «сверхкосмический». Обычные люди полностью поглощены обманом чувственных объектов или «улетают» от них, тогда как святые уже претерпели духовное перерождение, отвернулись от мира сего к миру духа и достигли достаточной степени отчуждения от обусловленных вещей для того, чтобы эффективно ступить на Тропу, ведущую к Нирване.

б) Существует качественное различие между высочайшими уровнями, на которых пребывают духовно пробужденные люди, и состоянием обычного, суетного человечества. Первые достигли сверхчеловеческого, в положительном смысле этого слова, состояния, и ничто человеческое более не связывает их с остальными из нас. Они победили смерть и стали бессмертными, они сделали божественными, равными Богу и призванными для того, чтобы им поклонялись. Тахтагаты абсолютно чисты, они полностью всеведующие и вездесущие. Процесс спасения основан на подобию (*сингенейя*) спасителя и спасенного, поскольку оба они имеют божественное происхождение. Доктрина божественной искры, которая суть наша истинная Самость, на самом деле, является фундаментальной для обеих систем. В Махаяне внутренняя сущность человеческого бытия – это внеземная природа сама по себе, чистейший свет, *боддхиситтам пракрити прабхасварам*. В спасении Бог внутри соединен с Богом снаружи.

с) Разницу между «святыми» и «профанными, мирскими людьми» можно найти во всех буддийских сектах, и следует иметь в виду ее древнее происхождение. Лишь примерно после 200 г. до н.э. некоторые последователи Махаяны добавили к этому различию

еще одно разделение, которое различает три класса (*готра* или *раси*) людей, т.е. тех, кто предназначен к спасению (*самьятква-нийята*) и тех, чья участь никоим образом не определена. Данная классификация, как отметил Туччи, согласуется с хорошо известным гностическим разделением на тех, кто обладает божественной сущностью (*сперматикои*) и на тех, кто, будучи лишенными божественной Самости, не могут спастись уже в силу самой своей материальной природы (*хиликои*). Туччи предполагает здесь наличие гностического влияния, и я склонен согласиться с ним. Прежде всего, те люди, которые были вычеркнуты из плана спасения как существа, лишенные природы Будды, стали некогда известны как *иччантика*. Никто не отслеживал так далеко этимологическое происхождение этого термина, и всё сказанное о нем – лишь догадки или нечто принадлежащее к области «простонародной этимологии». Во-вторых, сложно увидеть, как детерминистский и почти кальвинистский постулат о том, что эти люди навсегда прокляты из-за постоянного отсутствия у них заслуг, возможно, мог быть выведен самими буддистами через ряд логических шагов, из своих же собственных предпосылок. И, в-третьих, внутри самой Махаяны он является отчетливо инородным телом и находится в прямом конфликте с махаянским учением о том, что Абсолют, или «Природа Будды», один и тот же во всех обусловленных *дхармах* и, следовательно, также и во всех существах. Впоследствии эта концепция стала объектом продолжительных дискуссий также и в Китае, и предпринимались многочисленные попытки упразднить его и найти какую-либо лазейку, через которую сила сверхъестественного сострадания могла бы каким-то образом искупить этих людей.

3) Наш третий пункт касается той религиозной роли, которую в обеих системах играет Мудрость. Мы рассмотрим мудрость в трех ее аспектах: а) как вид архетипа, б) в ее космогонической функции, в) как женское божество.

а) Что касается первого пункта, то меня могут обвинить в передергивании, когда я заговорю о некоторых «Книгах Мудрости» Ветхого Завета. Но они, очевидно, принадлежат к тому же комплексу религиозных представлений и были написаны непосредственными предшественниками гностиков и являлись источником вдохновения для многих из них. Кажется ошибочным мнение, что в тот же период времени – т.е. начиная с 200 г. до н.э. – две отдельные цивилизации, одна в Средиземноморье, другая в Индии, могли выстроить столь близко схожий корпус идей, касающихся «Мудрости», причем совершенно независимо, исходя из своих собственных культурных предпосылок. Приведу ряд сходных положений, роднящих между собой *Хокму* и *Софию*. Обе сущности – женские и названы «матерями» и «кормилицами». Они приравнены к Закону (*Тора* и *Дхарма*), существовали изначально, будучи эквивалентами Бога или Будды, супругами Яхве или Ваджрадхары, чрезвычайно сложными для понимания, соответственно, дара Божьего или чего-либо связанного с могуществом Будды, разливающего воды знания и раздающего пищу жизни, обе являются абсолютно чистыми, связанными с небом или эфиром, с деревьями, а также привязанными к Свету. Мы вынуждены «положиться» на них и признать справедливым тот факт, что они судят нас. Они жизненно важны для правителей и исчезнут в хаосе последних дней.

б) Космогоническая функция Софии довольно отчетливо провозглашалась во многих гностических системах. Вплоть до недавнего времени каждый обучающийся буддизму должен был очень четко усвоить, что *Праджня* (даже в своей приниженной, или падшей форме, если таковые признавались) не имела возможности что-либо сделать для сотворения мира, будучи всецело занятой его уничтожением. Затем, в 1959 году, мы получили первое критическое издание Буддийской Тантры, а затем Хеваджра Тантры, и

мы безошибочно узнали из этой книги, что «Праджня названа «Матерью», поскольку она дает жизнь миру». Д-р Снеллгров, редактор этого издания, особо подчеркивает присутствие в этом тексте «замечаний, которые не являются буддийскими, в том смысле, что они не были приняты должным образом и кажутся вступающими в противоречие с более широким контекстом». Эта стоящая особняком идея о Праджне довольно основательно противоречит тому, что считается возможным в рамках буддийского мышления, так что мы можем считать ее привнесенной в буддизм извне, и именно гностики кажутся нам наиболее вероятным источником такого заимствования. Если мы не упустим из виду того, что существуют, в буквальном смысле, тысячи тантр, которые еще ни раз не были критически исследованы европейцами, то на пути исследования нас может поджидать гораздо больше сюрпризов.

с) Пожалуй, наиболее радикальной инновацией Махаяны было постулирование ею женских божеств. Как водится, данные об этом весьма неточны, однако мы знаем, что около 400 женских божеств, среди которых Праджняпарамита, являлись определенными предметами для культа. Намного раньше Праджняпарамита была объявлена Матерью Будд. Говоря более кратко, если проведение водораздела между «матриархальными» и «патриархальными» религиями имеет смысл, то, несомненно, Махаяна и гностицизм являются более матриархальными, чем, например, Хинаяна и протестантское христианство. Далее, в тантрах супруги Будд и Боддхисаттв (и я имею в виду девушек, вовлеченных в ритуальные связи с тантрическими сиддхами), были известны как *праджня* и *видья*. Заслуживающим нашего внимания совпадением является и то обстоятельство, что еще за несколько столетий до наступления их времен Софию могли рассматривать как пригодную для сексуальной связи, и что немного позже гностик Симон мог назвать свою супругу Елену, проститутку, которую он нашел в борделе в Тире, именами «София» (= *Праджня*) или «Энной» (= *Видья*).

4) И Махаяна, и гностики игнорировали исторические факты и старались заменить их мифами. Это проявлялось, как минимум, двояко.

а) Через докетическое истолкованием жизни Основателя. Мне не следовало бы рассказывать данной аудитории о докетизме гностиков. В Махаяне докетизм исходит из формы принятия идеи о том, что физическое тело Будды, его человеческая и земная жизнь, его рождение, просветление и смерть в действительности не были чем-то реальным, но были просто видимостью, явленной чудесным образом с целью обучения и пробуждения людей. Прочитую «Лотос Благого Закона»: «Хотя Тахтагата в действительности не достиг Нирваны, он явил видимость этого во имя тех, кого следовало просветить». Истинного Будду не мог затмить Будда исторический, который не более чем фантомное тело, явленное Им.

б) Традиция писаний была идентифицирована ссылкой на людей и события, которые часто не имели четко верифицируемой «человеческой истории», и их изначальное откровение естественным образом имеет место не на земле и не среди людей, но зачастую в начале времен. *Pistis Sophia* – учение Воскресшего Христа, другой текст приписан «Пэмандру, Нусу Абсолютной Силы», манихейские *Кефалайя* были открыты «Живым Параклетом», а герметическая традиция ведет свой отсчет от Гермеса Трисмегиста, отождествленного с Тотом. Точно также все писания Махаяны были задуманы и составлены мифологическими персонажами, такими как Майтрейя, Амиабха, Авалокитешвара или Манджушри. В Родословной Губьясамаджи, например, на первое место ставится Будда Ваджрадхара и Боддхисаттва Ваджрапани, и лишь затем следует ряд исторических персонажей. Последователи герметизма имели обыкновение извлекать книги, спрятанные от нас богоподобными мудрецами в далеком прошлом, и

подобно этому тибетские Ньингматы и Кагьютпы поместили изложение своей веры в *gter-ma*, или в захороненных текстах, которые были сокрыты Буддами, или святыми (особенно *Падмасамбхава*) и позднее извлеченные людьми, которым это было предназначено, часто не без помощи *дакини*, или «гуляющих по небу».

5) Обеим системам свойственна тенденция к антиноминализму. Эту деликатную тему можно обсудить как в теоретическом, так и в практическом плане. Поскольку теория связана, то с ней не возникнет трудностей. Возвышенное духовное состояние, в совершенстве достигаемое силой полного понимания, должно с необходимостью вызывать несомненное презрение к мелочным требованиям традиционной морали. Впоследствии ряд гностических сект учили, что как только человек достиг спасения, он становится свободным от моральных обязательств. Подобно этому некоторые адепты Махаяны так «надышались» высотами, к которым их вознесло совершенство их мудрости, что они считали следование моральным нормам недостойным своего внимания, тогда как прочие и вовсе сворачивали с пути, чтобы продемонстрировать свою духовную свободу, умышленно нарушая все моральные предписания, предназначенные только для более низкого рода людей. Но если говорить о реальной практике, то здесь разница существенна. Насколько сексуальный символизм подразумевает сексуальную активность? Действительно ли эти праведники совершали какие-либо из тех неблаговидных дел, которые они столь открыто восхваляли на словах? Ответ, как я полагаю, заключается в том, что некоторые совершали, а некоторые – нет, просто дело в том, что их оппоненты считали, что большинство из них совершали эти прегрешения. Отцы церкви были наиболее красноречивы в отношении проступков гностиков, однако книги, найденные недавно в Хенобоскионе (совр. Наг-Хаммади – *прим. пер.*), жестко опровергают их. Это всё, что следовало бы сказать на данную тему, тогда как более пристальное изучение действительного поведения этих людей может послужить лишь провоцированию вульгарного и похотливого любопытства.

6) В отличие от теистических религий, как Махаяна, так и Гнозис постулируют отличие неподвижной, «тихой» Божественности от активного Бога-творца, помещенного на более низкий уровень. Об этой Божественности последователи герметизма говорили, что о ней «невозможно рассказать», и ни один язык не может говорить, но лишь безмолвие может описать Его». Точно также буддисты бесчисленное число раз говорили об Абсолюте, который они отождествляли с Нирваной, Буддой, Царством Дхармы и т.п. Демиург, который, в свою очередь, является вторичным божественным существом, который сам по себе является гордым, амбициозным и нечистым духом, и сотворил этот в максимальной степени не удовлетворяющий нас мир. Его буддийский эквивалент – это, до некоторой степени, индуистский бог Брахма, который в своей глупости похваляется тем, что сотворил сей космос, тогда как, фактически, он является лишь автоматическим продуктом циклов эволюции и инволюции, длящихся целые эпохи. Однако, хотя мир может вечно зарождаться, в настоящее время он, в любом случае, являетсяместищем злой силы, Сатаны или Злобного Мары.

7) Обе системы избегают дешевой популярности, а их писания имеют своей целью дать посвящение, которое исключало бы охват множества людей. Впоследствии повсеместно стало появляться пристрастие к мистериальному, тайному, загадочному, сокрытому, эзотерическому. В буддизме это пристрастие с течением времени усиливалось. Первым его шагом на этом пути стала появившаяся примерно в 300 г. н.э. обширная концепция *йогачарьев* – концепция *самдхабхасья*, согласно которой слова имеют как очевидное, так

и скрытое значение, а работы, написанные под влиянием адептов школы Йогачарья, и породили немалое количество такого «скрытого значения». Вторым шагом оказалось массовое усвоение эзотерической терминологии, которая оказалась непонятной без устных разъяснений *гуру* и, поэтому, имела тенденцию скорее к утаиванию, нежели к раскрытию содержащегося в ней послания. Множество тантр и трудов школы *Чань* были созданы подобным образом.

8) Наконец, но не в последнюю очередь, обе системы усвоили метафизику, являющуюся монистической в том смысле, что она объединяет всё интеллектуальное, эмоциональное и волевое отращивание от множества вещей и отстаивает более или менее явственно воссоединение с Единым, который трансцендентен множественному миру. Время от времени обе системы также усваивают диалектическую критику всех мысленных построений, кажущихся им содержащими несостоятельные и внутренне противоречивые фикции воображения, которые, парадоксальным образом, следует и отбросить, и каким-то образом сохранить для того, чтобы видение Несказанного стало возможным.

Таковы мои восемь основных позиций. Здесь не место обсуждать многочисленные менее значимые аналогии. В любом случае, если есть сходства, то в чем различия? Последние, я полагаю, сводятся к трем основным:

1) Интеллектуальные категории, в которые облечены эти теории, употребимы лишь в конкретных местностях и потому в одном случае взяты из *Абхидхармы*, а в другом – из греческой философии; также, соответственно, различимы и мифологические фигуры.

2) если сравнивать с Махаяной, то некоторые гностики кажутся виновными в чрезмерном мифотворчестве, хотя у меня есть ощущение, что ряд христианских авторов, как древних, так и современных, так или иначе, преувеличивали его значение. Если отталкиваться от данной точки зрения, то проф. Хэмм был прав, возражая мне, что тенор в литературе, посвященной гностической Софии, существенно отличается от оногo в буддийской мудрости.

3) Приходя к выводу, что человек пал в мир сей из более совершенных условий обитания, гностики проявили немалое остроумие, пытаясь описать процесс, приведший к такому падению. Классический буддизм не проявляет интереса к тому, что могло предшествовать неведению. Всё, о чем он хотел бы знать – как именно можно достичь спасения, а не то, каким образом оно сделалось необходимым. Но есть нечто судьбоносное в том, что поздние йогачарьи, в частности, в Китае уделяли большое внимание тем стадиям, на которых мир выделился из изначально чистого «самосознания» (*алайявиджняна*).

Допуская здесь ряд различий, я, тем не менее, считаю сходство между гностицизмом и буддизмом Махаяны в высшей степени близким, причем оно не касается лишь случайных деталей, но затрагивает существенную структуру этих учений. Затрону здесь несколько более очевидных и, наконец, возможных сходств:

- 1) Обе системы почитают Змиев (*нагас*) как нечто, связанное с мудростью.
- 2) Обе уважительно относятся к астрологии; главный буддийский литературный источник – поздняя *Калачакратантра*, однако в реальности буддийские практики являются в странах, где исповедуют буддизм, почти универсальными.
- 3) Обе системы полагаются на силу тайных формул, *мантр* или заклинаний
- 4) Обе системы делают сильный акцент на Свете (*фос* и *алока*).
- 5) Обе системы демонстрируют тенденцию к синкретизму, заимствованному у древних мифологий и возрождают наиболее архаичные идеи. В этой связи я должен сослаться на труд У. Бьянки – «Проблема происхождения гностицизма в истории религий» (*Numen*, xii, 1965, 161-178), который хорошо высветил не только то обстоятельство, что гностицизм как «идеологический комплекс» прослеживался уже у орфиков, но и то, что многие из его основных идей принадлежат великой древности и что следы некоторых из них уходят в доисторические времена. Бьянки также указал на родственную близость гностицизма с буддизмом в своей статье «Посвящение, Мистерии, Гнозис» в сборнике *Initiation* (ed. C. Bleeker, 1965, pp. 167-169). Его взгляды подтверждаются в статье Р. Грэя, также опубликованной в данном сборнике.
- 6) В обеих системах совершенные адепты могут демонстрировать высокую степень духовности, являя чудодейственные силы; в самом деле, существует близкое сходство между рядом поздних неоплатоников, таких как Прокл (см. статью А. Фестугьера в нашем сборнике) и поздними учителями Тантры – профессорами Университета Наланды в VIII веке, причем обе системы сочетают в себе а) трезвую и совершенно рациональную философскую диалектику с b) тоской по соединению с Единым и с) культивированием разного рода магических добродетелей (для ознакомления с параллелями в Махаяне, отраженными в труде Фестугьера, см. мою *Краткую историю буддизма, 1960 г.*, стр. 63).
- 7) Более философски настроенные авторы и тексты *Праджняпарамиты* демонстрируют множество вербальных совпадений; здесь София предстает как *ойкиа* мудреца, где *Праджняпарамита* суть ее *вихара* (жилище); эпитет *фосфорос* согласуется с *алокакари* (Светоносный), *архонтос* – с *анупалипта* (непорочным) и т.д. и т.п. *Сердечная Сутра*, как по своей структуре, так и по содержанию демонстрирует большое сходство с *Божественной Теологией* Дионисия Ареопагита (I 2, II 1, III 1, IV-V), и в целом т.н. «негативная теология» (Йонас, 268) практикует тот же подход, что и *Праджняпарамита* Сутры, использующие отрицания до такой степени, что их философский экзегезис, осуществляемый адептами школы *Мадхьямика*, состоит, в основном, в разъяснении логики «отрицательных» высказываний. В обеих системах также предпринимался ряд попыток своего рода посредничества между абсолютно трансцендентальным Единым и совершенно несоизмеримым с Ним обусловленным миром. Так, в «Вопросах Майтрейи» в *Панчавимсатисахасрика Праджняпарамита* (фолиант 580, № 31) мы читаем: «Но если бы невыразимое царство было весьма отличным от бытия, которое обозначает нечто обусловленное, тогда даже и сейчас знак нельзя было бы воспринять через что-то такое, что оказалось бы вторжением в эту невыразимую сферу». Данное

утверждение можно – или нельзя? – связать с тем, что говорил Прокл (см. его *Элементы Теологии*, ed. E.R. Dodds, 1933, стр. 109-111), т.е. что «Всё, что является божественным, невыразимо и непознаваемо само по себе через какое-либо вторичное бытие в силу его сверх-бытийного единства, но его можно постичь и узнать из элементов бытия, являющихся его частью»;

- 8) Может существовать некая связь между «Обманным Духом» (Йонас, стр. 92, 205, 226) и пративарника праджняпарамита (напр. *Астасахашрика Праджняпарамита*, ed. R. Mitra, 1888, v. 112-113) или «Обманной Дхармой» в традиции китайского буддизма.
- 9) Фигура Ямы, бога смерти, кажется, возникла под влиянием гностицизма (Йонас, 87).
- 10) Гностики придавали важное значение «Печатам» (Йонас, 119-120), и в позднем буддизме всё возрастающее значение имело понятие мудра.
- 11) Ряд «сект внутри сект» выражают верность личностям, насильственно отвергнутым основной традицией, например, *Каину* (Йонас, 95) и *Девадатте*.
- 12) Формула «Поскольку это так, то это так» (Йонас, 310) выглядит очень схожей с *эвам сати эвам хоти*.
- 13) Обе системы демонстрируют приязнь к сексуальной образности.
- 14) Спасение уподоблено «пробуждению» (Йонас, 80 и далее) и, следовательно, существует тенденция считать этот «мир как он есть» сном (Йонас, 70), всецело не субстанциональным (Йонас, 84) и рассматривать его как «Ничто» (Йонас, 184); см. тж. упоминавшуюся выше статью Р. Грэя (стр. 10-11).
- 15) В обеих системах сексуальная связь (Йонас, 72) и грубая пища (Йонас, стр. 114) играют решающую роль в постепенной деградации человечества (что касается взглядов буддистов, то о них см., например, *Буддийские тексты* под ред. Э. Конзе, 1954, №206); и, подобным образом, рост людей соотносится с их духовным уровнем (см. статью Александра Бёлига, стр. 21).
- 16) Существует также чрезвычайно близкое сходство между некоторыми сопоставлениями, которые использовались наряду с выводами, сделанными из них. Сравним два фрагмента: «Как нечто золотое, погрузившееся в грязь, не сможет осквернить самого золота» (Йонас, стр. 271) и текст *Ратнаготравибхага*: «Предположим, что золото, принадлежащее человеку во время его путешествий, упало в место, исполненное нечистот. Поскольку по природе оно несокрушимо, оно могло бы оставаться там многие сотни лет»... и т.д. вплоть до стиха 110 (*Буддийские тексты*, 1954, стр. 182-183). Очевидно, что в обоих случаях имеет место сопоставление с Искрой Божественного в человеке.
- 17) *Философумены* Ипполита (са 250) апеллируют к бактрийской гностической доктрине, согласно которой Сын Божий не инкарнировал (не родился) сначала в Вифлееме, но инкарнировал прежде и в будущем инкарнирует вновь. (*A. Lloyd, Mitteilungen*, p. 396).

Приведу еще ряд соображений, касающихся, в частности, манихеев, а именно:

- 18) Налицо внушительное сходство между описаниями Вестника (Йонас, 108, 230) и Бодхисаттвы в Махаяне.
- 19) Любого рода созерцание мерзости тела (Йонас, 227-228), несомненно, чем-то обязано буддийской медитации на *асубха* (см. Э. Конзе, *Буддийская медитация*, 1956, стр. 95-107).
- 20) Обе системы акцентируют внимание на Мире, личной святости и ахимсе (Йонас, 215-216, 232; Буддийские Тексты, стр. 169), что также связывает их друг с другом.
- 21) Йонас (232) пишет об «Избранных», что они «должны были вести монашескую жизнь, исполненную чрезвычайного аскетизма, вероятно, уподобляясь буддийскому монашеству».
- 22) Пентады манихеев (Йонас, 217-218) близко схожи с пентадами Ваджраяны (Х. Хоффман, *Религии Тибета*, 1956, стр. 40-42).
- 23) Троичное тело Будды соотносимо с тройственным Иисусом у Мани. Три формы Иисуса в манихействе таковы: а) трансцендентальная, согласующаяся с *дхармакайя*, б) *Jesus patibilis* (Р. 82-83, Йонас, 228-229), которая не особенно отличается от «промежуточного» тела Будды (*самбхогакайя* и т.п.) в ее более «космических» истолкованиях: *ити каритра-вайпульяд буддха вьяпи нирусьяте* (*Аббисамайяланкара*, VIII 11). «Из-за своей чрезвычайной активности Будда, таким образом, описывается как «всеохватный». Это правда, что буддисты говорят об «активности» буддизма, тогда как манихеи – о «страсти» Иисуса, однако при более серьезном рассмотрении это различие сведется преимущественно к вербальному.

Таков ряд положений, которые можно оценить во всей их полноте.

Далее, каким же образом мы можем учитывать эти факты? Насколько я могу видеть, есть только три гипотезы, и все они одинаково непривлекательны:

- 1) Это сходство может быть обязано своим существованием обоюдному заимствованию. Сейчас мы можем со всей очевидностью констатировать тесные контакты между буддийским и эллинистическим мирами, и сейчас проливается свет на многие примеры заимствования той или иной черты той или иной системы. Тем не менее, даже если такой широкомасштабный обмен идеями и существовал, модель их взаимного перетекания остается туманной. Фактом является то, что и Махаяна, и Тантры развивались в приграничных районах Индии, которые были подвержены влиянию римско-эллинистической, иранской и китайской цивилизаций, и мы также знаем о том, что буддисты находились в контакте с «христианами Фомы» в Южной Индии и манихеями в Центральной Азии. Но это почти всё, что нам известно. И, в самом деле, удивительно, что гностические тексты часто взывают к иудейским, вавилонским, иранским, египетским и прочим «властям», но очень редко – к буддийским.

Нам остается, на выбор, иметь дело либо с (2) совместным, либо с (3) параллельным развитием двух обсуждаемых систем.

2) В первом случае можно было бы заключить, что как Азия, так и Европа создают единое целое, в котором параллельный ритм обеспечивает весьма унифицированное развитие в течение эпох. Но данная гипотеза работает лучше для одних периодов, чем для других, и в этом «респектабельном» рациональном обосновании явно чего-то не хватает...

3) Во втором случае мы можем предположить, что гностицизм – один из основных видов человеческой религиозности и потому, вероятно, должен воспроизводиться в любой период времени. Составляющие его теоретические постулаты должны были, следовательно, проистекать из общих ментальных установок и из общего духовного опыта и реализовываться всякий раз, когда определенные люди ощущают не только свою тотальную отчужденность от мира, окружающего их, но и свое пребывание в контакте с живой духовной традицией. Но и в этом случае всё еще необходимо объяснение того, почему же эта традиция начинает пользоваться такой популярностью именно в одно и то же время в Индии и в средиземноморском бассейне...

Итак, всё, о чем я могу сказать, суть следующее: здесь есть определенная проблема, но пока нет ее определенного решения. И, разумеется, еще остается рассмотреть один вопрос: смогут ли допущенные мною параллели между обеими системами выдержать внимательный взгляд экспертов?!

---

**Перевод статьи известного буддолога Э. Конзе осуществил А. Мома (и посвятил его 40-летию со дня выхода в свет этого замечательного тома) по изданию: *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio i Messina, 13-18 apr., 1966.* Ed. by O. Bianchi. Leiden, 1967.**

Полный перевод был впервые опубликован в бюллетене московского отделения Ордена Восточных Тамплиеров «ИО ПАН», №2, 2008.