БУДДИЙСКАЯ ВЕРСИЯ ДРЕВНЕЙ САНКХЬЯ-ЙОГИ. (Традиция Арада Каламы)

В. К. Шохин

В 1984 г. научная индология отмечала знаменательный юбилей — прошло 200 лет с того дня, когда знаменитый первооткрыватель санскрита У. Джонс основал первую санскритологическую ассоциацию «Азиатское общество Бенгалии», главной задачей которой была публикация памятников древнеиндийской литературы. С тех пор в изучении этих памятников произошли столь значительные изменения, о которых первые энтузиасты индологии вряд ли могли и мечтать. Но и в эпоху самой развитой, многодисциплинарной классической индологии нельзя не обнаружить того же острого и выходящего далеко за границы профессиональной ориенталистики интереса к духовной культуре древней Индии, и прежде всего к ее философским учениям.

Причины всевозрастающего интереса к древнеиндийским философским памятникам далеко не единообразны. К ним относится прежде всего концептуальное богатство индийских философских школ, отраженное в тех тонких терминологических дистинкциях, которые и в настоящее время далеко не всегда легко передать на языке европейской мысли. Можно указать и на наличие многочисленных и существенно важных параллелей между индийскими философскими учениями и доктринами европейских традиций, прежде всего античных. Нельзя не упомянуть и о том, что начиная с эпохи романтиков европейцы ищут в истории индийской мысли решения вопросов, связанных с историей всемирной философии. Существует и еще одна, существенная причина особого интереса к индийским философским школам. А именно, каждому, кто знаком с их памятниками, хорошо известно, что они являются не только философскими — собственно философская проблематика включается в более широкие контексты сознания, прежде всего религиозного. И этот аспект индийской философии, основательно контрастирующий с секуляристским по преимуществу самосознанием европейской философии Нового времени, также вызывает особый интерес к индийским традициям, которые нередко рассматриваются как «уникальный» и вместе с тем «синтетический» тип мировой мысли.

На самом деле, однако, в несекулярном характере индийских философских школ никакой уникальности нет, и в этом может убедиться каждый, раскрыв текст Платона или Августина. Разрыв философии с религией — явление конкретно-историческое, неизбежно связанное с вполне конкретно-исторической, постренессансной идеологией, а отнюдь не с научным мышлением, как это нередко считается,— ведь оно начало формироваться в вовсе не секуляристском античном обществе. Трудно согласиться и с таким весьма популярным представлением о синтетическом характере индийской философской мысли, согласно которому она включает любые альтернативы духовного опыта. Данное представление корректируется типологическим анализом индийских духовных традиций, которые, обнаруживая явные структурные сходства с элитарными религиями антично-ближневосточного ареала, сами находят, в свою очередь, последовательную альтернативу в традиционном христианстве.

Задачу современного исследователя любого памятника древнеиндийской мысли правомерно видеть прежде всего в уточнении того сложного контекста, в котором функционирует любой философский текст несекулярной культуры. И это в первую очередь относится к текстам тех основных философских систем (получивших название «даршаны»), которые оказали определяющее влияние едва ли не на все духовные традиции Индии. Одной из них (в этом отношении она сопоставима может быть только с ведантой) является система санкхьи.

Будучи влиятельнейшей традицией индийской мысли, санкхья относится и к числу самых древних, так как аналоги некоторых ее доктрин восходят, видимо, не позже чем к VI в. до н. э. Однако классической системой индийской философии она становится в определенном смысле позднее всех остальных основных даршан: ее доктрины кодифицируются лишь в V в. н. э. в стихотворном трактате Ишваракришны «Санкхьякарика» [1].

Исходным пунктом классической санкхьи является задача освобождения индивида от страданий, а препятствием на пути ее решения названо незнание им своей «истинной природы» и отождествление ее с тем, чем она не является. Устранение данного препятствия санкхья видит в адекватном познании мира и индивида, которое на дискурсивном уровне должно быть достигнуто правильным использованием трех основных источников познания: восприятия, выводного знания и слова авторитета. Дискурсия санкхьи осуществляет «разложение» всей материальной и психоментальной действительности на 23 начала, «соединения» которых дают все частные ее виды — от камня до добродетельного поведения. Эти бесчисленные феномены обладают, однако, одним общим свойством — они предполагают существование их общего источника, наделяемого качествами полноты и безначальности.

[1] Первый из надежно датированных комментариев к «Санкхьякарике», составленный буддистом Парамартхой и переведенный им же на китайский язык, был перевезен вместе с рядом других текстов в Китай в 557—569 гг.

Этот источник называется «пракрити», а также «прадхана» (букв. «природа» и «основная часть»), и его можно бы охарактеризовать как причину всех феноменов, если бы они сами «не участвовали» в ней в «непроявленном» состоянии. Но именно поэтому указанные феномены и их источник являются не столько различными реальностями, сколько скорее аспектами одной реальности. Данная реальность, в свою очередь, описывается как взаимодействие трех еще более «глубинных» реальностей, называемых гунами (саттва, раджас, тамас), которым «на поверхности» соответствуют состояния радости, страдания, безразличия и начала покоя, активности и препятствия. Однако эти состояния и начала требуют субъекта, которому они противостоят в качестве объектной, «лишенной сознания» действительности. Таким субъектом и является пуруша — совершенно пассивный «чистый свет», который может быть лишь очень приблизительно охарактеризован как аналог «духовного начала». Из этих онтологических предпосылок классическая санкхья «производит» учение о космической эволюции (порядок периодической генерации из пракрити родов основных феноменов), о познавательном процессе, о сансаре (механизм трансмиграции особого агрегата «тонкое тело», обусловливающий «закабаление пуруши») и о мокше (освобождение пуруши посредством «истинного познания» от ложного самоотождествления, а через это — от самой трансмиграции). При этом и космическая эволюция, и познавательный процесс, и сансара, и мокша осуществляются самой пракрити «ради цели пуруши». Эта цель считается достигнутой, если пуруша осознает, что все вышеперечисленные активности относятся к действию самой пракрити. Отнесение к «лишенной сознания» пракрити всей целенаправленной космической деятельности и самого различительного знания составляет основную логическую лакуну в рассуждении санкхьяиков и было первой мишенью для ее философских оппонентов (прежде всего ведантистов).

Как можно видеть, «метафизика» санкхьи, при всем ее внимании к построению системных моделей (достаточно вспомнить хотя бы о дедуцировании «космогонических блоков» из заданной онтологической схемы дуализма пуруши и гун и различении в гунной реальности двух уровней — «проявленного»/«непроявленного»), мыслится как «руководство к действию». Это очевидно не только из той начальной задачи, которую ставит перед адептом составитель «Санкхьякарики», но и отдельных ее конкретных тем (часть стихов этого версифицированного трактата посвящена ступеням подготовки адепта к достижению «истинного знания» и тем переживаниям этого «истинного знания», на которые он должен ориентироваться). Тем не менее тексты классической санкхьи не содержат разработки той йогической практики, которая во всей истории индийской культуры постоянно ассоциировалась с доктринами санкхьяиков, и не только ассоциировалась, но и реально «взаимодействовала» в большинстве течений вишнуизма, шиваизма и шактизма. Одну из важных причин данного явления можно

усмотреть в том, что примерно к IV в. н. э. традиция йоги уже сама была систематизирована в «Йога-сутрах» Патанджали, и обе даршаны развивались параллельно, при том что между ними уже философски канонизировались частные расхождения (основное из них, связанное с признанием Ишвары в йоге, как правило, некорректно квалифицируется как расхождение «атеистической» и «теистической» систем) [2].

Для того чтобы разобраться в сложных взаимоотношениях двух даршан, оказавших решающее влияние как на индийские философские школы, так и на основные течения индуизма, необходимо обратиться к доклассическому, точнее, древнему периоду их истории. Этот период истории санкхьи и йоги и основные характеристики их учений реконструируются на основе позднебрахманических и раннеиндуистских текстов [3], а также некоторых шастр — «трактатов» по отдельным дисциплинам знания. Основными среди этих источников следует признать так называемые средние упанишады [4]: «Катха-упанишада», «Шветашватара-упанишада», «Майтри-упанишада» (IV—III вв. до н. э. — I—II вв. н. э.); дидактические книги «Махабхараты» (кодификация завершена в основ-

[2] Эта общераспространенная оценка особенно характерна для индийских авторов (см., напр., [5, С. 50—51; 20. С. 261]). Определение божества-Ишвары в йоге дается в «Йога-сутрах» (1.24—27) и комментариях к ним. Ишвара «конструируется» как особый субъект (пуруша) с атрибутами превосходства по отношению ко всем другим: прежде всего как неподверженный «несчастьям», вызреванию «плодов» предшествующих действий (по закону кармы) и «остатков» действий, «накопленных» в прошлом (kleśa-karmavipākāśayairaparāmṛṣṭa — «Йога-сутры» 1.24). Ему приписываются всеведение, качество быть учителем всех знающих и «знак» — сакральный слог Ом («Йога-сутры» 1.25—27). Будучи лишь первым среди равных субъектов познания, этот типичный, если пользоваться выражением Паскаля, «бог философов», на наделен по отношению к ним — в отличие от «Бога живого» — бытийной абсолютностью и не является вообще существом личностным. В сотериологии йоги Ишвара функционирует преимущественно как вспомогательная медитативная конструкция и не рассматривается источником спасения, будучи лишь объектом одного из религиозных упражнений (īśvarapraṇidhāna — «сосредоточенность на Ишваре») — уже десятого по счету (после «неповреждения» живым существам, «правдивости», неворовства, контроле над сексуальными импульсами, отклонении ненужных даров и т. д.). Поэтому если вообще есть необходимость сопоставлять «теизм йоги» с христианским теизмом, то его можно рассматривать лишь как своеобразное пародирование последнего, а не как нечто, подобное ему.

[3] Тонкая и в современной (как и в прошлой) индологии, еще не выявленная демаркация брахманизма и индуизма может быть намечена лишь самым приблизительным образом. Мы полагаем, что ее целесообразно соотнести, в частности, с различением двух религиозных систем: апеллирующей к «узкому кругу» адептов (что имело место в брахманических упанишадах) и обращенной к более широкой аудитории — всему обществу «признающих закон ариев» (что имело место в индуистских дхармашастрах). При этом следует учитывать, что «прежний» брахманический эзотеризм воспроизводится и в тех индуистских текстах, которые, как правило (и ошибочно), считаются сугубо экзотерическими (например, в «Бхагавадгите», самом «популярном» индуистском памятнике).

[4] К категории «средних упанишад» обычно относят те из 13 основных текстов этого жанра, которые по времени следуют за древнейшими прозаическими («Брихадараньяка-упанишада», «Чхандогья-упанишада»).

ном в IV—V вв. н. э.[5]) — прежде всего знаменитую «Бхагавадгиту» и обширную «энциклопедию индуизма», называемую «Мокшадхарма»; медицинский трактат «Чарака-самхита» (I в. н. э.[6]), один из разделов которого воспроизводит терминологическую систему санкхьи. Помимо того, что названные источники содержат самый основательный материал по «эмпирии» обеих традиций, они включают и данные относительно их взаимоотношений.

Эти данные позволяют судить о том, что взаимоотношения двух традиций и в доклассический период не отличались однозначностью. Так, имеются свидетельства о различиях обеих традиций (притом уже в терминах, которые были намечены и на классическом этапе[7]), однако все настойчивее звучат напоминания о том, что санкхья и йога суть одно и, более того, что степень духовного ви́дения адепта зависит от того, насколько он видит их глубинное единство[8]. По небезосновательному предположению ведущего современного санкхьеведа Дж. Ларсона, эти данные следует понимать как свидетельства о возникшей дивергенции двух школ (какой смысл так упорно настаивать на единстве того, что и так едино?) первоначальной единой санкхья-йоги[9].

Об этом начальном единстве свидетельствуют наиболее древние источники по санкхье и йоге. Так, уже «Катха-упанишада» (1.3.3—11) дает типичную для санкхьи терминологию описания структуры индивида, которое выступает в памятнике в качестве своеобразного текстуального «обрамления» данных по йогической практике. Следующий по времени источник, «Шветашватара-упанишада», сохранивший значительно более близкую к классической схеме систему терминов санкхьи и целый комплекс йогической подготовки адепта, прямо указывает, что, «познав причину, бога, достижимого *санкхьей и йогой* (курсив мой. — *В. П.*), освобождаются от всех уз» (VI, 13)[10]. Это положение находит

---

[5] О завершении письменной фиксации основного корпуса «Махабхараты» (отдельные интерполяции и варианты вводились в текст и значительно позднее) можно судить по данным индийской эпиграфики V в. [16. С. 136]. Разумеется, при этом следует различать кодификацию памятника и сам его материал, который мог восходить к сколь угодно раннему времени.

[6] Следуем датировке С. Дасгупты, который впервые ввел этот трактат в круг источников по истории индийской философии [22. Т. 1. С. 213].

[7] Об этом свидетельствует отрывок «Мокшадхармы» (здесь и далее Мбх. XII, по критическому изданию), зафиксировавший единство санкхьи и йоги в «практике» и частные расхождения в их «взглядах» (Мбх. XII. 289. 1—9).

[8] См.: Бхагавадгита V, 4—5 (ср. III, 3, XIII, 24, а также: Мбх. XII. 293. 29—30, 42, 44; 295. 42—43; 304. 2—4, ср. 306. 55 и др.).

[9] См. [27. С. 116—124]. При этом исследователь полагает, что санкхья первоначально была одним из направлений внутри йоги (как sāṃkhya-yoga наряду с karma-yoga, dhyāna-yoga и т. д.). Это предположение представляется близким к истине, но означает некоторую недооценку «теоретического фактора» в древнеиндийских традициях (см. ниже).

[10] В тексте:
Nityo nityānāṃ cetanašcetanānāmekobahūnāṃ yo vidadhāti kamān
Tatkāraṇaṃ sāṃkhyayogādhigamyaṃ jñātvā devaṃ mucyate sarvapāšaiḥ
[13. С. 81].

параллель в том же тексте, когда аналогом термина «санкхья» выступает «дхьяна» (I.3), а устойчивое «совместное изложение» учений санкхьи и йоги в дидактических главах «Махабхараты» [11] также позволяет предположить, что в древности существовали общие школы санкхья-йоги, разрабатывающие методологии «истинного познания» и «практики спасения» [12] как теоретическую и практическую дисциплины общей «техники самоспасения».

Указанный аспект единства древней санкхья-йоги имеет важное значение не только с точки зрения исторического существования этих традиций, но и в контексте их основной типологической характеристики. А именно разработка эзотерическими религиозными кружками теоретического и практического аспектов знания [13] путем составления «индивидуальных» сотериологических программ позволяет характеризовать их как разновидности *гносиса* — очень широкого родового единства течений мысли древнего мира [14]. Хотя проблема хронологической характеристики исторического гностицизма еще далека от окончательного разрешения, уже в настоящее время очевидно, что его можно рассматривать лишь как историческую реакцию очень древнего по своим истокам гносиса на христианство [15]. В связи с этим можно оценить значение тех многочисленных публикаций, в которых ставится

---

[11] См.: Мхб. XII. 228, 231—232, 294, 296, 303—304.

[12] О «методологическом» различии санкхьи и йоги (как «рефлективной» и «действенной» сотериологиях) правомерно говорил один из самых крупных исследователей древней санкхьи — Ф. Эджертон [8. С. 35], ср. [23. С. 36—37].

[13] Здесь и далее понятия «теория» и «практика» употребляются не в современном значении аналитической теории и секулярной практики, но в значении «умозрения» и «действия» как аспектов указанного типа религиозного сознания.

[14] Единство теории и практики гностицизма засвидетельствовано не только конкретным материалом гностических памятников, но и в дошедших до нас определениях самого понятия gnōsis. Например, в одном из древнейших гностических текстов — Гимне наасенов — говорится: «Так пошли же, меня, Отец. Я спущусь, неся печати. Я пройду через все зоны, открою все тайны, покажу формы богов, разрешу под именем гносиса сокрытое святого пути» (*Ипполит.* Опровержение всех ересей V, 10 2). Очень важный гностический текст «Пистис Софиа» (III в. н. э.), перечисляя подробно топики знания, в которые входят свет и тьма, нечестие и добродетель, смерть и жизнь, материя мира и конец мира и многое другое (92), свидетельствует о прагматических задачах гностика, в которые входит овладение космическими сферами и достижение «господства» на земле (96).

[15] Так, основная идеологема гностицизма, выдвинутая против христианства и получившая название докетизма (от греч. dokéō — «кажусь»), означавшая отрицание действительности Воплощения и Искупления, отражала древнейшую установку гносиса на достижение самоспасения «гарантированными» результатами рефлективно-аскетических упражнений адепта. В Индии эта «философия преувеличенных возможностей человеческой воли», нашедшая завершенное выражение в йогической практике [28. С. 402], восходит уже к моделям ведийского тапаса.

вопрос о параллелях важным моделям гностицизма в религиях древности [16] (иногда и в древнеиндийских [17]). Отдельные аналогии между гностицизмом и санкхьей были намечены и в работах санкхьеведов (правда, без попытки их структурно-типологического анализа [18]).

Предлагаемая к публикации буддийская версия санкхья-йоги как раз и уточняет характер единства теории и практики в древней санкхья-йоге, принципиально важного для ее гностической типологизации. Другое значительное преимущество этой версии заключается в том, что она вводит в науку такую конкретную школу древней санкхья-йоги, которая вышеназванным брахманистско-индуистским памятникам оказалась совершенно неизвестной. Третьим ее достоинством следует считать то обстоятельство, что она представляет древнюю санкхья-йогу в историческом окружении Будды — в общем контексте рассмотрения формирования раннего буддизма в исключительно важный для всей последующей истории идейных течений древней Индии период шраманского «брожения умов» (VI—V вв. до н. э.).

Рассматриваемый вариант санкхья-йоги восстанавливается из санскритской версии знаменитой поэмы Ашвагхоши «Жизнь Будды» («Буддачарита»), сохранившейся также в тибетском и китайском вариантах. Автор поэмы Ашвагхоша (Ašvaghoṣa) — один из самых крупных буддийских поэтов (ему принадлежит поэма «Саундарананда», посвященная обращению Буддой своего сводного брата Нанды), драматургов (им написана пьеса «Шарипутракапракарана», посвященная обращению Буддой двух других юношей [19]) и философов (ему принадлежат важные инициативы

---

[16] Ср. работы В. Анца и исследователей гностицизма из Геттингенского университета (В. Буссет, И. Вейсс, М. Дибелиус, Р. Бультман и другие), к которым присоединились Н. Вендланд, Р. Рейценштейн и другие, видевшие истоки гносиса прежде всего в древнегреческой и древнеиранской религиях.

[17] В этой связи см. [2. С. 41].

[18] Уже один из классиков европейской санскритологии XIX в.— Х. Лассен выдвинул гипотезу о возможности влияния санкхьи на гностицизм. Р. Гарбе поддержал аналогии Ф. Баура относительно деления людей в санкхье по преобладанию в них той или иной гуны (в данном случае — основные способы классификации «типов характера») и гностических делений людей на «духовных», «душевных» и «телесных» [24. С. 98—99]. При всей бесспорности и значимости этой чисто типологической аналогии связанная с ней попытка выявить влияние индийской традиции на средиземноморские не подтверждается историческими данными. Существенно важно, что сама попытка свидетельствует о явной недооценке распространенности гностических моделей в древнем мире.

[19] Фрагменты трех драм Ашвагхоши, идентифицированные выдающимся немецким индологом Г. Людерсом, были одним из самых значительных результатов знаменитой турфанской экспедиции начала XX в. Атрибуция этих фрагментов делает Ашвагхошу одним из самых первых индийских драматургов.

в эпоху Канишки[20]). Он жил в I—II вв. н. э.[21] «Буддачарита», отмеченная ясностью и вместе с тем искусностью стиля, полная изысканных слов и аллитераций и вместе с тем достаточно «умеренная» в характеристике главного героя, принадлежит к лучшим образцам «ранней кавьи»[22]. Будучи универсально образованным буддистом, бывший брахманист Ашвагхоша демонстрирует очень основательное знание и брахманических традиций, что нашло наглядное выражение в его интерпретации санкхьи и йоги.

Интересующий нас отрывок поэмы (XII, 1—67) посвящен встрече молодого Будды в период его «ученичества» у религиозных авторитетов его времени со знаменитым риши Арада Каламой (Ārāḍa Kālāma), от лица которого и излагается древняя версия санкхья-йоги[23]. Этот отрывок целесообразно проанализировать в двух аспектах: диахроническом (исследование аутентичности его информационных слоев) и синхронистическом (исследование его собственной компетенции и системы понятий).

Историческое ядро буддийских преданий об Арада Каламе восстанавливается из данных палийской канонической традиции об учителе Аларе (систематизированы в энциклопедическом словаре палийского буддизма Г. Р. Малаласекеры) [10. Т.1. С. 296—297].

Согласно комментатору буддийского канона Буддхагхоше (IV—V вв. н. э.) в сложном имени Āḷāra Kālāma (палийское чтение имени учителя) первая часть означала имя собственное, интерпретируемое как dīgha-piṅgala (long and tawney). Это, вероятно, соответствует действительности и потому, что вместе с Буддой у того же наставника учился некий Bharaṇḍu Kālāma (комментатор называет его «прежним соучеником» Будды), носивший, вполне возможно, родовое имя своего учителя. Бхаранду, однако, не был единственным учеником Алары. Так, известная «Махапариниббана-сутта» упоминает некоего Пуккусу из племени маллов, который сообщает, что до своего обращения Буддой

---

[20] С биографией Ашвагхоши можно ознакомиться по исследованию одного из ведущих исследователей его творчества — Э. Джонстона [6. Ч. II. С. XIII—XXIV]. О полемических способностях Ашвагхоши как буддийского теоретика свидетельствует известная тибетская биография поэта, согласно которой «не было вопроса, который он не мог бы решить; не было аргумента, которого он не мог бы опровергнуть; он побеждал противника так же легко, как буйный ветер, сокрушающий гнилое дерево» (цит. по [19. с. 13]). О «сектантской» принадлежности Ашвагхоши см. [16. Ч. II. С. XXIV—XLIV].

[21] Согласно Э. Джонстону, расцвет деятельности Ашвагхоши падает на первую половину I в. н. э. [16. Ч. II. С. XVII]. Существует и другая точка зрения, согласно которой творчество поэта следует отнести ко II в. н. э.

[22] Творчество Ашвагхоши приходится на период начального развития индийской стилистической теории, регулировавшей систему средств литературной выразительности поэтических текстов, завершение которой Ю. М. Алиханова соотносит со II в. н. э. [1. С. 26].

[23] Другой учитель, также связанный с традициями древней йоги, к которому Будда отправился после визита к Арада Каламе (гл. XII),— Уддака Рамапутра, учивший особой медитации «промежуточного состояния» («несознание и не-несознание»).

он был учеником Алары. Пуккуса характеризует своего учителя как практика самой углубленной медитации: однажды Алара в одном из своих «трансов» не увидел и не услышал пятисот пронесшихся мимо него колесниц.

Визит Будды к Аларе описывается в «Арияпаривесана-сутте» (Маджджхима-никая). Будда сравнительно быстро овладел учением Алары и мог воспроизвести его по памяти, но, понимая, что Алара знает не только теорию, но и практику, он расспросил его и о ней. Алара и изложил ему свое известное учение о медитации, позволяющей достичь «места ничто» (akiñcaññāyatana), а Будда, сконцентрировав силы и энергию, превышающие те, которыми располагал его наставник, овладел этой медитацией в совершенстве. Алара признал достоинство ученика и стал относиться к нему как к равному, но ученик оставил его. Согласно одному из текстов Винаяпитаки Будда, достигнув «просветления» после шестилетней аскезы и излагая свое учение Сахампати, вспомнил об Аларе как о более всех других достойном услышать его наставление (но старец умер за семь дней до того). Другие упоминания о встрече Будды с этим учителем медитации рассеяны по внеканоническим буддийским текстам, к которым относятся палийская «Милинда-паньха» (I—II вв. н. э.) и санскритские «Махавасту» (II—III вв. н. э.) и «Лалитавистара» (III—IV вв. н. э.), которые, как и поэма Ашвагхоши, включали в себя переработки древнебуддийских преданий.

Таким образом, историчность сюжетного ядра поэмы Ашвагхоши представляется вполне достоверной. Очевидно, что аутентично и приписываемое Арада Каламе учение о дхьянах: та редукционистская медитация, о которой сообщает поэма (ст. 61—63), вполне соответствует «месту ничто» канонических преданий (см. выше).

Более дифференцированного подхода требует теоретическая часть учения Арада Каламы, соответствующая древней санкхье. Прежде всего изложение теоретического аспекта учения Арады у Ашвагхоши не находит параллелей в других буддийских источниках. Это, однако, не является основанием для сомнения в аутентичности соответствующего материала поэмы, так как Ашвагхоша нередко пользуется теми древнебуддийскими преданиями, которые не дошли до нас в палийском каноне. Более того, в этом разделе присутствуют и архаические элементы, притом первостепенно важные, которые не могли быть известны Ашвагхоше из современных ему версий санкхьи. Отсутствие в речи Арады учения о гунах — важнейшего компонента всех известных нам древних версий санкхьи, кроме самой древней (версия «Катха-упанишады»), — является серьезным признаком весьма раннего периода истории данной традиции. То же относится и к «индивидуалистическому» характеру «непроявленного» (avyakta), на который обратил внимание Э. Джонстон [25. С. 81—84] [24] и ко-

[24] Интерпретация этими санкхьеведами avyakta как некой внутренней

торый обнаруживается также только в версии «Катха-упанишады». Оттенок архаичности имеет и учение Арады о четырех признаках «проявленного», отрицаемых в «непроявленном» (рождение, возрастание, старение, умирание), имеющее параллель в Мбх. XII. 228. 29—31. С другой стороны, очевидно, что многие положения Арады как санкхьяика обобщают и более современные Ашвагхоше черты санкхьи. Об этом свидетельствуют модель 8 пракрити (ст. 18), 16 «трансформаций» (ст. 19) и стандартное в эпической санкхье противопоставление: «познающий поле» — «поле» (ст. 20).

Важной особенностью «синтетического» характера санкхьи Арады является обилие цитат из «предшественников». По большей части это цитаты анонимные, вводимые стандартными для санскритских шастр ссылками (ст. 20, 29, 35, 36). В ряде случаев источник Арады конкретизируется. Так, автором пятичленной классификации «незнания» у него назван «тот знаток» (ст. 33), которого комментаторы классической санкхьи идентифицируют как Варшаганью [25]. Последний же стих изложения нашего отрывка (ст. 67) называет в качестве предшественников Арады Джайгишавью, Джанаку и старца Парашару. Хотя апелляция к этим авторитетам вряд ли может принадлежать старшему современнику Будды, она отражает историческое чутье Ашвагхоши. А именно в лице первого и третьего [26] из этих авторитетов (второй, видимо,

unseen force принимается и в сравнительно недавнем исследовании санкхьи по «Буддачарите» Ашвагхоши С. Кента [26. С. 261—262].

[25] Эта идентификация оказалась столь устойчивой, что воспроизводится даже таким поздним комментатором «Санкхьякарики», как Вачаспати Мишра (IX—X вв.) [12. С. 243].

[26] Хотя Парашара (отец легендарного Вьясы, которому приписывается «разделение» Вед и авторство всей «Махабхараты») — известная легендарная фигура, упоминаемый Ашвагхошей «старец Парашара» (vṛddhaḥ parāśaraḥ) заставляет вспомнить и о значительно более реальной учительской традиции йоги.

Согласно «Индриябхавана-сутте» (Маджджхима-никая), Будда однажды беседовал с неким Уттарой, учителем которого был брахман Pārāsariya, об аскетической доктрине его наставника. Из ответа Уттары явствовало, что его учитель считал совершенным такое состояние сознания, при котором человек не может видеть глазами формы и слышать ушами звуки. На это Будда возразил: не означает ли в таком случае, что совершенства достигают слепой и глухой? Уттара не знал, что ответить, но присутствовавший здесь Ананда попросил Будду изложить истинное учение о чувствах (индрии), в ответ на что и была произнесена эта сутта. Согласно версии, предлагаемой в комментарии на канонические «Тхерагатхи» («Песни старцев»), Будда прочитал эту сутту-проповедь, увидя некоего старца Pārāpariya, который, начав размышлять над овладением чувствами, достиг «просветления» (II,17), в то время как сами «Тхерагатха» приводят краткие размышления этого старца (ст. 726 и далее) [10. Т. 1. С. 315—316; Т. 2. С. 189—190]. Согласно «Вибхаше» (комментарий на Абхидхарму), которая по времени близка Ашвагхоше, учитель Уттары именуется Pārāšari Tīrthika [25. С. 9]. Второе имя учителя однозначно характеризует его как именно брахманского авторитета. Таким образом, буддийские предания знают исторического брахмана как учителя «жесткой йоги», которого можно отнести ко времени самого Будды. Возможно, что отдаленную аллюзию на эту традицию содержит и одно небезынтересное высказывание легендарного царя Джанаки, ставшего учеником знаменитого древнего

легендарен[27]) мы имеем ту **аске**тическую линию санкхья-йоги, которая была, действительно, ближе всего практическому учению Арады (в связи с различением ступеней предварительного и медитативного тренинга в традиции Джайгишавьи. См. нашу публикацию [30]).

Теперь обратимся к синхронистическому анализу санскритского текста Ашвагхоши.

Представляемый раздел XII главы «Буддачариты» можно разделить на три части:

(1) Встреча Будды и Арада Каламы (ст. 1—15).

(2) Изложение теоретического учения Арада Каламы (ст. 16—42).

(3) Изложение практического учения Арада Каламы (ст. 43—67).

Любая гностическая традиция включает три аспекта: наличие самой эзотерической школы; изложенную языком «посвященных» теорию[28]; основанную на этой теории практику как «метод спасения». Каждый из этих трех аспектов представлен в соответствующих частях главы.

(I) «Живущий в месте покоя» Арада (ст. 1) представляется типичным древнеиндийским учителем «тайной мудрости» (ср. учителя упанишад), и притом настолько известным, что царевич Будда давно уже надеялся научиться у него той «доктрине», которая одна способна избавить «незнающего» от болезни, старости и смерти (ст. 14). Он сам считает себя обладателем той «высшей дхармы», которая позволяет, как на плоту, переправиться через море несчастий (ст. 9, ср. ст. 13). При этом Арада наставляет своих учеников (ср. выше в связи с палийскими преданиями), исходя из двух ступеней их посвящения в его «высшую дхарму»:

санкхьяика Панчашикхи:

> Pārāšaryasagotrasya vṛddhasya sumahātmanaḥ
> Bhikṣoḥ pañcašikhasyāhaṃ šiṣyaḥ paramasaṃmataḥ
> «Я — просвещенный ученик бхикшу Панчашикхи, великого старца, сородича потомка Парашары».
>
> (Мбх. XII. 308. 24)

Хотя мы не можем согласиться с Э. Джонстоном и следующим ему в этом Дж. Ларсоном, что данный стих позволяет идентифицировать нашего учителя как самого Панчашикху [25. С. 9; 27. С. 139] (речь может идти лишь об их родстве), здесь именно можно видеть намек и на «клановую» связь древнейшей санкхьи и йоги.

[27] Возможно, впрочем, здесь содержится намек на Джанаку как «собирательного» ученика санкхьяика Панчашикхи (см. прим. 26).

[28] В связи с этим нельзя не вспомнить о справедливом разграничении «языка» и множества эзотерических «субъязыков» позднеантичной эпохи. «Одним из таких «субъязыков» в поздней античности был,— пишет А. И. Сидоров,— гностический «язык», подразделяющийся, в свою очередь, на множество «микроязыков», ибо почти в каждой гностической системе вырабатывалась своя специфическая терминология и своя система соотношения терминов, хотя, естественно, существовал и общегностический терминологический фонд» [18. С. 169]. Эта ситуация четко прослеживается и на материале древнего гносиса санкхья-йоги, классификация школ которого должна необходимо соотноситься с терминологическими «микроязыками».

начальное испытание ученика и «продвинутый уровень», позволяющий уже перейти к основному учению, именуемому здесь «шастрой» (ст. 10). При этом самого Будду он считает достигшим сразу второй ступени, а потому его уже не нужно подвергать предварительному искусу (ст. 10). Не случайно поэтому Арада и считает возможным, изложив свое практическое учение, посвятить нового ученика в свою учительскую традицию, включающую имена Джайгишавьи, Джанаки и старца Парашары (ст. 67). Для эзотерика Арады характерно еще одно важное высказывание: он оценивает религиозные обряды «обычных людей» как «неправильные средства» (ст. 30), заставляя сразу вспомнить о разграничении в эзотерических упанишадах «высшего» и «низшего» знаний [29].

(2). Теория Арады (санкхья) включает две основные «доктрины»: связанные с раскрытием истины относительно структуры индивида (ст. 16—22) и относительно механизма его «закабаления» в потоке перевоплощений (ст. 23—39). Однако между ними нет реального разрыва: учение о структуре индивида предваряется словами об объяснении механизма перевоплощений (сансара) и прекращении их (ст. 16), а объяснение механизма перевоплощений завершается возвращением к учению о структуре индивида (ст. 40). Общий колофон теоретической части как бы объединяет обе «доктрины»: задача адепта в том, чтобы, познав основные компоненты бытия индивида, избавиться от перевоплощений (ст. 41).

Арада Калама как эзотерический учитель излагает свою теоретическую часть специальным языком, принятым в традициях древней санкхьи.

Структура индивида in genere описывается в ст. 40:

> «И потому тот, у кого ясная мысль, пусть знает, о желающий освобождения! эту четверку: «сознательное» (pratibuddha) — «лишенное сознания» (apratibuddha) и «проявленное» (vyakta) — «непроявленное» (avyakta)».

При этом понятие «сознательное» идентифицируется как «я», субъект познания в индивиде, именуемый «познающим поле» (ksetrajña). Следовательно, «лишенное сознания» — то, что ему противостоит как его объект, имеющий специальное обозначение «поле» (kṣetra), которое, в свою очередь, идентифицируется как «бытие» (sattva). «Бытие» описывается как сложное единство, состоящее из нескольких компонентов: в него входят «природа» (prakṛti), «трансформации» (vikārāḥ), рождение, старость и смерть (ст. 17). Теперь остается выяснить значение второй пары: «проявленное» — «непроявленное». Последнее включается в «поле» или «бытие» (ст. 18) в качестве элемента такой его подсистемы,

[29] «Мундака-упанишада» называет «низшим» знанием четыре Веды и толкования к ним, «высшим» — то, чем достигается непреходящее (I. 1.2, 4, 5). «Иша-упанишада» противопоставляет «незнанию» и «знанию» (почитающие их «вступят в тьму»), которые соответствуют исполнению обрядов и знанию о них, истинное знание — как путь к достижению Брахмана (9, 10).

как «природа», наряду с 7 другими: 5 материальными элементами (bhūtāni), «самостью» (ahaṃkāra) и «интеллектом» (buddhi). О «проявленном» же более конкретно не говорится, но его можно реконструировать из характеристик «непроявленного». А именно между ними устанавливаются бинарно-оппозиционные отношения, когда одно характеризуется как «отрицание» другого: в противоположность «непроявленному» оно описывается как то, чему можно приписать атрибуты старения, закабаления, умирания (ст. 22). Поскольку «проявленное» никак нельзя отнести к субъекту познания, оно может относиться только к «лишенному сознания», или «бытию». Следовательно, его можно идентифицировать исходя из элементов последнего. Поскольку «проявленное» не может относиться ни к «природе», ни к самим рождению, старости и смерти (оно только подвержено им), его можно идентифицировать только как «трансформации», к которым относятся 5 объектов чувств (звуки, формы, «тактильности», вкусы и запахи), 5 соответствующих им способностей чувств (слышание, ви́дение, осязание, вкус, обоняние), 5 способностей действия (способности манипуляции, передвижения, речи, испражнения и размножения)[30], а также «ум» (manas). Такая интерпретация «проявленного» приближается к классической санкхье, в то время как «непроявленное» в учении Арада Каламы отдаляется от нее. Мнение исследователей санкхьи «Буддачариты» об «индивидуальном» характере последнего (см. выше) частично подтверждается его описанием через невозможность атрибуирования ему рождения и других состояний индивида. Поэтому в «непроявленном» можно видеть какое-то тонкое, нематериальное начало (может быть, напоминающее известное классической санкхье «тонкое тело», именуемое liṅgašarīra), которое «непреходяще» по отношению к телу физическому[31]. Сложная структура индивида в теоретическом учении Арада Каламы может быть унифицирована в общем виде следующим образом:

«лишенное сознания» = «поле» = «бытие»			«сознательное» = «познающий поле»
«природа»	«трансформации»	рождение старость смерть	
= «непроявленное» 5 материальных элементов, «самость», «интеллект»	= 5 объектов чувств; 5 чувств 5 способностей действия, «ум»		

[30] Хотя в тексте Ашвагхоши названы руки, ноги и прочие органы, речь идет именно о способностях восприятия и действия (indriyāṇi), которые относятся, согласно всем версиям санкхьи, к иным «началам бытия», чем те члены тела, с которыми связаны эти функции.

[31] В «Санкхьякарике» (40) «тонкое тело» (liṅga) описывается как возникающее раньше физических тел, «непривязанное» к их конкретному виду, устойчивое при их смене, неспособное осуществить без них «вкушение» чувственных объектов.

Таким образом, Арада предлагает две «большие» классификации («лишенное сознания» — «сознательное»; «поле» — «познающий поле») и одну «малую» (в пределах одной из двух взаимопротивопоставляемых групп) — пятеричную классификацию «бытия», которая конкретизируется до классификации третьего порядка «природы» и «трансформаций». В итоге субъект познания противостоит «лишенному сознания» в соотношениях: 1 к 1, 1 к 5 и 1 к 27 (в классической санкхье «догматизируется» соотношение 1 к 24). Эти классификации обнаруживают нетривиальные начала системного мышления (см. выше), исключительно характерного и для последующего развития моделей санкхьи, прежде всего в рамках: система — подсистема. Вторая важная модель теоретического мышления Арады — склонность к бинарным оппозициям того типа, которые обнаруживаются при характеристике «проявленного» — «непроявленного». Она реализуется в «Санкхьякарике» (ст. 10, 11), когда «проявленное» противопоставляется «непроявленному», а они вместе — субъекту (пуруша)[32]. Третья черта мышления Арады может быть охарактеризована как субстанциализм: рождение, старость и смерть рассматриваются не как процессы существования индивида, но как вполне самостоятельные, объективные начала, от него независимые. Например, человек рождается потому, что есть такая «отдельная вещь», как рождение.

Учение Арады о закабалении индивида в сансаре представлено в трех классификационных схемах или способах описания причин сансары. Наиболее общая схема классифицирует эти причины как «незнание» (avidyā), «действие» (karma) и «жажда» (tṛṣṇā), соответствующие интеллектуальной, волевой и эмоциональной сторонам деятельности индивида (ст. 23).

Переход к следующей классификации фактически уже заключен в первой. Арада указывает, что тот, кто пребывает в вышеназванной триаде, не выходит за пределы «сансарного бытия» благодаря 8 диспозициям сознания (ст. 24). Эти диспозиции характеризуются как «неправильность» (vipratyaya) — общая неадекватность в познании и действии; «самость» (ahaṃkāra) — приписывание всех процессов, происходящих с индивидом, своему «я»; «смешение» (saṃdeha) — рассмотрение различных вещей как одной; «наложение» (abhisaṃplava) — отождествление начал психического комплекса с «я»; «неразличение» (aviśeṣa) — рассмотрение разных предметов «метафизического» порядка как одного; «неправильные средства» (anupāya) — участие в ритуальной практике

---

[32] Hetumadanityamavyāpi sakriyamanekamāśritaṃ liṅgam
Sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam avyaktam
Triguṇamaviveki viṣayaḥ sāmānya nacetanaṃ prasavadharmi
Vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītastathā ca pumān.

«Проявленное» имеет причину, невечно, невсепроникающе, активно, множественно, имеет опору, мигрирует, имеет сложную структуру, зависимо — «непроявленное» противоположно. И «проявленное» и прадхана («непроявленное») трехгунны, не имеют различения, являются объектом, всеобщи, лишены сознания, производительны — пуруша противоположен им, хотя и сходен (с «непроявленным») (цит. по [11. С. 147—148].

«обычных людей»; «привязанность» (abhiṣvaṅga) — влечение к объектам чувств; «отпадение» (abhyavapāta) — деградация в сансару благодаря отождествлению «я» с тем, что к нему не относится (ст. 25—32).

От второй классификации осуществляется естественный переход к третьей: согласно Араде перечисленные 8 диспозиций соответствуют 5 «членам незнания» (ст. 33). «Темнота» (tamas) соответствует лености, «ослепление» (moha) — рождению и смерти, «великое ослепление» (mahāmoha) — страстному влечению; «мрак» (tamisra) — гневу; «кромешный мрак» (andhatamisra) — печали (ст. 34—36).

Очевидно, что все три классификации, предложенные Арадой, можно привести в соответствие исходя из их соотнесенности с интеллектуальным, волевым и эмоциональным аспектами психики индивида.

Аспекты менталитета	I классификация	II классификация	III классификация
Интеллектуальный	«незнание»	«неправильность» «самость» «смешение» «наложение» «неразличение» «отпадение»	Все 5 «членов»
Эмоциональный	«жажда»	«привязанность»	«великое ослепление» «мрак» «уныние»
Волевой	«действие»	«неправильные средства»	«темнота»

Для психологической классификации Арады характерно прежде всего тонкое и подробное разграничение различных уровней того общего состояния сознания, которое охватывается словом «незнание». Притом некоторые из этих дистинкций «незнания» настолько субтильны, что различия между ними практически малоуловимы (как в случае «самости» и «отпадения»[33]), можно различать его «метафизический» уровень («неразличение»), опытно-психологический («самость», «отпадение», «наложение»), обыденный (познавательный аспект «неправильности»).

В указанной классификации снова и уже значительно отчетливее реализуется и тот субстанциализм, который мы уже обнаружили в учении Арады о структуре индивида. Речь идет о том,

[33] Можно полагать, что речь идет о различении некоторых психологических акцентов: «самость» осуществляет обычное для самого познавательного процесса «привнесение себя» субъектом в предмет познания, а «отпадение» включает связанные с этим эмоциональные оттенки привязанности к объектам, которая и влечет к страданиям.

что согласно его схеме, не индивид делает что-то неправильно, но сама «неправильность» (ст. 25), не он отождествляет неотождествимое, но само «смешение» (ст. 27), не он идентифицирует себя как ум, интеллект и действия, но само «наложение» (ст. 28), не он полагает: «Это — мое», но само «отпадение» (ст. 32). Эта субстанциализация ментальных состояний индивида будет лежать в основе той первостепенно важной особенности мышления классической санкхьи, которую можно было бы назвать субстанциализацией психоментальной структуры индивида: «интеллекта», «самосознания», «ума» и т. д.

(3) Переход к практике (йога) в гностическом учении Арада Каламы прямо и четко выражен непосредственно в тексте. Завершив свою рекомендацию — познать различие между четырьмя «категориями» (см. выше), сделав его способом прекращения «стремительного потока рождений-смертей» и достижения «места бессмертия» (ст. 41), он указывает, что именно ради этого «брахманы, рассуждающие о Брахмане», совершают брахмачарью (аскезу) (ст. 42). В ответ на просьбу Будды рассказать ему об этой брахмачарье Арада и излагает свое практическое учение. Показателен и способ перехода от теории к практике: Арада излагает, согласно Ашвагхоше, ту же самую дхарму, но «иным образом» (anyena kalpena). Другими словами, он устанавливает своеобразную эквиваленцию познания «тайны» учения об индивиде в «тайне» йогической аскезы.

Как мы уже видели, Арада преподает свою «высшую дхарму» лишь после предварительного испытания учеников. Эти две ступени — начальная и продвинутая — реализуются в его практической программе.

Начальная программа брахмачарьи также предполагает две стадии. На первой адепт должен принять на себя знаки аскета — жить подаянием и соблюдать определенную дисциплину (šīla), подразумевающую комплекс «правильного поведения» (ст. 46). На второй этот нищенствующий отшельник, который должен быть доволен любым подаянием, ищет уединения и занимается аскетической практикой «как знающий шастры» (ст. 47).

Только после этого, видя опасность страстей и преимущества бесстрастия, адепт подавляет свои чувства, точнее, их привязанность к объектам (ст. 48). Когда «отрицательная» деятельность закончена, он переходит к «положительной», занимаясь «успокоением ума». Результаты этого «успокоения ума» — новые ступени сознания, недоступные тому, кто «не работает» по этому методу, но зато прямо «гарантированные» тому, кто «работает». Этих дхьян всего четыре (ст. 49—58), и различие между ними определяется тем, насколько в них присутствуют интеллектуальная активность (vitarka) и два положительных эмоциональных состояния: «приятность» (prīti) и «блаженство» (sukha). Второе из этих ощущений, видимо, мыслилось как более высокое и менее чувственное. Деловой Арада не только показывает Будде, в чем заключаются эти дхьяны, но и на какие конкретно плоды

он должен рассчитывать, занимаясь йогической гимнастикой «продвинутого класса».

Все названные дхьяны можно описать в следующей таблице:

Дхьяна	Ментальные состояния			Результат
	«интеллектуальная активность»	«приятность»	«блаженство»	
I	+	—	+	достижение мира Брахмы;
II	—	+	+	достижение светоносного состояния с богами Ābhāsvara;
III	—	—	+	достижение блага, равного благу богов Subhakṛtsna;
IV	—	—	—	достижение долговременного пребывания с богами Bṛhatphala

Таким образом, мы видим, что совершенство в медитации означает постепенную редукцию всякой деятельности сознания, завершающуюся (на четвертой ступени) отсутствием как страдания, так и радости (ст. 56).

Однако эти дхьяны еще не высшие. Следующая задача заключается в достижении таких медитаций, которые уничтожают уже всякий плод, а значит, и возможности дальнейшей сансары. Поэтому Арада советует своему ученику не останавливаться на них, но стремиться к высшим. Их непосредственная задача — ликвидировать связь духа с телом. Первая из этих высших дхьян включает сосредоточение на «отверстиях» внутри собственного тела (khāni), чем, видимо, должно достигаться осознание своей бестелесности (ст. 61), вторая — созерцание своего «я» как бесконечного путем созерцания пустого пространства (ст. 62). В результате этой последней ступени и происходит полное «освобождение» (мокша), очевидно симультанное смерти индивида, ибо в этом состоянии он сравнивается с сердцевиной, вытаскиваемой из травы мунджа, и с птицей, вылетающей из клетки (ст. 64).

Изложением четвертой дхьяны завершается учение Арада Каламы. Следующие стихи посвященного ему отрывка содержат ответ Будды, не удовлетворенного (как и в палийских преданиях — см. выше) практической программой прославленного риши — прежде всего потому, что она основывается на признании непреходящего субъекта (Атман), которое, согласно основателю буддизма, оставляет в неприкосновенности страдания, рождение и смерть (ст. 68—83).

Не соглашаясь с Арада Каламой в целом, Будда, однако, называет его учение «тонким и по большей части правильным».

В связи с этим выявляется значение отрывка об Арада Каламе как памятника, существенно уточняющего и конкретизирующего концепцию влияния санкхья-йоги на буддизм. Эта концепция, систематизированная в работах Р. Гарбе и существенно уточненная в начале XX в. Г. Якоби, Р. Пишелем, Ф. Липсиусом (частично А. Кейсом и Г. Ольденбергом), а затем получившая развитие в исследованиях Ф. И. Щербатского, Э. Джонстона, А. Ваймана, выявляет основательные параллели двух традиций на достаточно разнообразном, преимущественно «классическом», материале санкхьи и йоги [34]. Отрывок об Арада Каламе позволяет показать основные схождения двух традиций на материале значительно более конкретном — одного текста, излагающего одну, притом древнюю, версию санкхья-йоги. Хотя отдельные элементы стилизации учения Арада Каламы под буддизм (например, его характеристика своего учения как «высшей дхармы» или просто «дхармы») присутствуют в памятнике, написанном буддистом, его ценность как источника прямых параллелей между двумя традициями тем более увеличивается, что Ашвагхоша подчеркивает несогласие Будды с Арадой в основном мировоззренческом вопросе.

Буддийские памятники обнаруживают основательные и весьма точные соответствия каждому из трех аспектов гносиса Арада Каламы.

Хотя буддизм обычно оценивается как миссионерская проповедь, отрицающая брахманический эзотеризм, эта точка зрения может быть принята лишь при очень серьезных уточнениях. Уже данные древней Суттапитаки свидетельствуют о той критике религии «обычных людей» с позиций духовного опыта «избранного», которая, как нельзя лучше, соответствует позиции Арада Каламы [35]. Принципиальное сходство обнаруживается и в установке раннего буддизма на нахождение такого «уникального учения», которое было бы единственным средством переправы через поток страданий. Отрывок об Арада Каламе подтверждает предположение о том, что именно в древнейшей санкхья-йоге буддисты могли найти самый авторитетный прецедент для субстанциализации психоментальных и материальных начал мира и индивида, который нашел завершенную реализацию в их теории дхарм как «неделимых» элементов бытия, сумма которых «со-

---

[34] См. нашу работу [21. С. 176—183], где после обзора основных работ по параллелям буддизма и санкхьи предлагаются некоторые конкретные уточнения этих сходств на материале древней санкхьи (в том числе и «Буддачариты»).

[35] Ср.: «Аггання-сутта» (2 и сл.), «Брахмаджала-сутта» (1.11 и сл.). С особой выразительностью эта критика представлена в «Тевидджа-сутте», которая вся посвящена обоснованию невозможности познания «пути к Брахману» ограниченных «знаков Трех Вед». При этом Будда заявляет, что лишь он один знает, «где находится мир Брахмана, как пройти в мир Брахмана, как достичь мира Брахмана», так как он один тот, кто «достиг наивысшего, совершенного просветления, кто обладает особым знанием и просветлением» (38, 39) [3. С. 148].

ставляет» индивида и внешний мир. Как справедливо замечает Будда в том же отрывке, Араде не хватило сделать лишь последнего решающего шага для того, чтобы он мог принять его учение — отказаться от самого «непреходящего» субъекта (ст. 82). Несомненные сходства, предполагающие конкретные влияния санкхьяйоги на буддизм, обнаруживаются при сопоставлении практических учений двух традиций. Параллельные тексту Ашвагхоши палийские тексты свидетельствуют о том, что начальная, «поведенческая» подготовка адепта в школе Арады обнаруживается в системе пяти буддийских «добродетелей» [36]. Прямые соответствия йогической медитации обнаруживаются в эзотерической «буддийской йоге», разработавшей систему четырех дхьян (jhāna), лишь с самыми незначительными вариациями воспроизводящих четыре «транса» Арада Каламы. Конкретные гностические установки раннего буддизма дополняются параллельными учению Арада Каламы структурами мышления, которые можно рассматривать как своеобразный философический синтаксис. К ним относятся в первую очередь бинарно-оппозиционные характеристики объектов, засвидетельствованные в текстах Абхидхармы [37], а также с необходимостью вырастающие из них четверичные описательные комплексы [38].

Как образцовая гностическая модель, традиция Арада Каламы позволяет уточнить и некоторые закономерности мышления исторического гностицизма. Так, она показывает глубинную закономерность факультативности и даже ненужности религиозных ценностей «непосвященных» для разрабатывающего свои собственные методы спасения эзотерика [39]. Разительное сходство в самой модели субстанциализации ментальных начал выявляет по крайней мере две первостепенно важные парадигмы мышления гностических традиций [40]. С одной стороны, «распределение» че-

---

[36] Алара, согласно указанному выше отрывку из Маджджхима-никаи, учил своих учеников пяти «добродетелям»: вере (saddhā), мужеству (viriya), вниманию (sati), медитации (samādhi) и мудрости (paññā).

[37] О бинарно-оппозиционных характеристиках абхидхармических текстов, в связи с атрибуированием тем или иным дхармам тех или иных свойств (lakkhaṇa), см. [17. С. 192—194].

[38] Ср.: «четыре благородные истины» Будды, четыре уже указанные здесь дхьяны, даже четыре удела беспечных (Джаммапада XXII, 309). Эти закономерности продолжаются и в других «четверичных» комплексах, например «восьмеричный путь», 32 знака рождения Будды и т. д.

[39] Спаситель мира из гностического «Евангелия от Фомы» говорит своим ученикам: «Если вы поститесь, вы зародите в себе грех, а если вы молитесь, вы будете осуждены, и если вы подаете милостыню, вы причините зло вашему духу» (ст. 15). Это речение сделано в контексте вопросов учеников, следует ли им делать то, что делают «обычные люди» (ст. 6), и в контексте сообщения Фомы о том, что он получил «тайные слова», которых не может «вместить» никто другой (ст. 14) [2. С. 160—161].

[40] Подобно индийским, средиземноморские гностики также приписывают самостоятельное существование интеллекту, воле и другим психоментальным началам индивида. Эта субстанциализация обнаруживает соответствие в макрокосмической модели гностицизма, когда указанные начала приводятся в соответствие с персонифицированными эонами — эманациями гностического субстанционного божества. На некоторые из этих аналогий

ловека на «составляющие» (при всей отмеченной выше субтильности связанных с ней дистинкций) необходимо ведет к его деперсонализации, с другой — неизбежно связано с редукцией свободы субстантивированного индивида: разделенные начала действуют в нем вполне автономно, не спрашивая его согласия. Наконец, культивирование дхьян, которым соответствуют ступени достижения экстазиса у античных и ближневосточных гностиков, соответствует претензиям гностического «сверхчеловека» на завоевание новых космических регионов [41] в ходе выполнения задачи «стать как боги» [42].

Представляемый перевод санскритской версии отрывка об Арада Каламе сделан по критическому изданию «Буддачариты» Ашвагхоши Э. Джонстона [6. Ч. 1. С. 128—136]. Поскольку основная смысловая нагрузка текста связана с его терминологией (см. прим. 28), в настоящей публикации предпринята попытка максимально сохранить буквальное значение специальных терминов.

АШВАГХОША
БУДДАЧАРИТА

1. Тогда Луна (рода) Икшваку [1] направилась в обитель муни [2] Арады, [живущего] в месте покоя, словно наполняя [все] своим блеском.

2. Как только [тот муни] из рода Каламы еще издали увидел его, он громко его приветствовал, и [царевич] подошел к нему.

3. По обычаю, расспросив друг у друга о здоровье, они сели в чистом месте на чистые деревянные сидения.

4. И сидящему царевичу тот высший из муни сказал, словно испивая его глазами, полными глубокого почтения:

5. «Знаю, почтенный, что ты ушел из дома, разорвав узы привязанности, как опьяненный слон — свои веревки.

уже обратил внимание Ф. Э. Холл, один из первых английских санскритологов, работавший над текстами (в основном поздними) санкхьи.

[41] Овладение дхьянами в школе Арада Каламы имеет прямые аналогии в том «знании пути» средиземноморских гностиков, которое позволяет, по их мнению, адепту (снабженному особой «подготовкой») проходить через все более высокие космические сферы. Согласно санкхье, снабженная этим «гносисом» душа после смерти идет вверх (ср. «Санкхьякарика», ст. 40), оставляя по выходе из каждой из этих сфер свои «оболочки», в результате чего дух постепенно сливается с абсолютной субстанцией (ср. достижение мира Брахмана у Арада Каламы). Подробно этот путь «восхождения» души описан в герметическом трактате «Поимандр».

[42] Установка на достижение состояний богов абхасвара, субхакритсна и брихатпхала в школе Арада Каламы однозначно соответствует «духовным воспарениям» средиземноморских гностиков. Согласно обещаниям «Пистис Софиа», тот, кто овладеет «неизреченной тайной» гносиса и овладеет благодаря этому «совершенством во всех его типах и формах», сможет превзойти всех ангелов, а затем и архангелов (96).