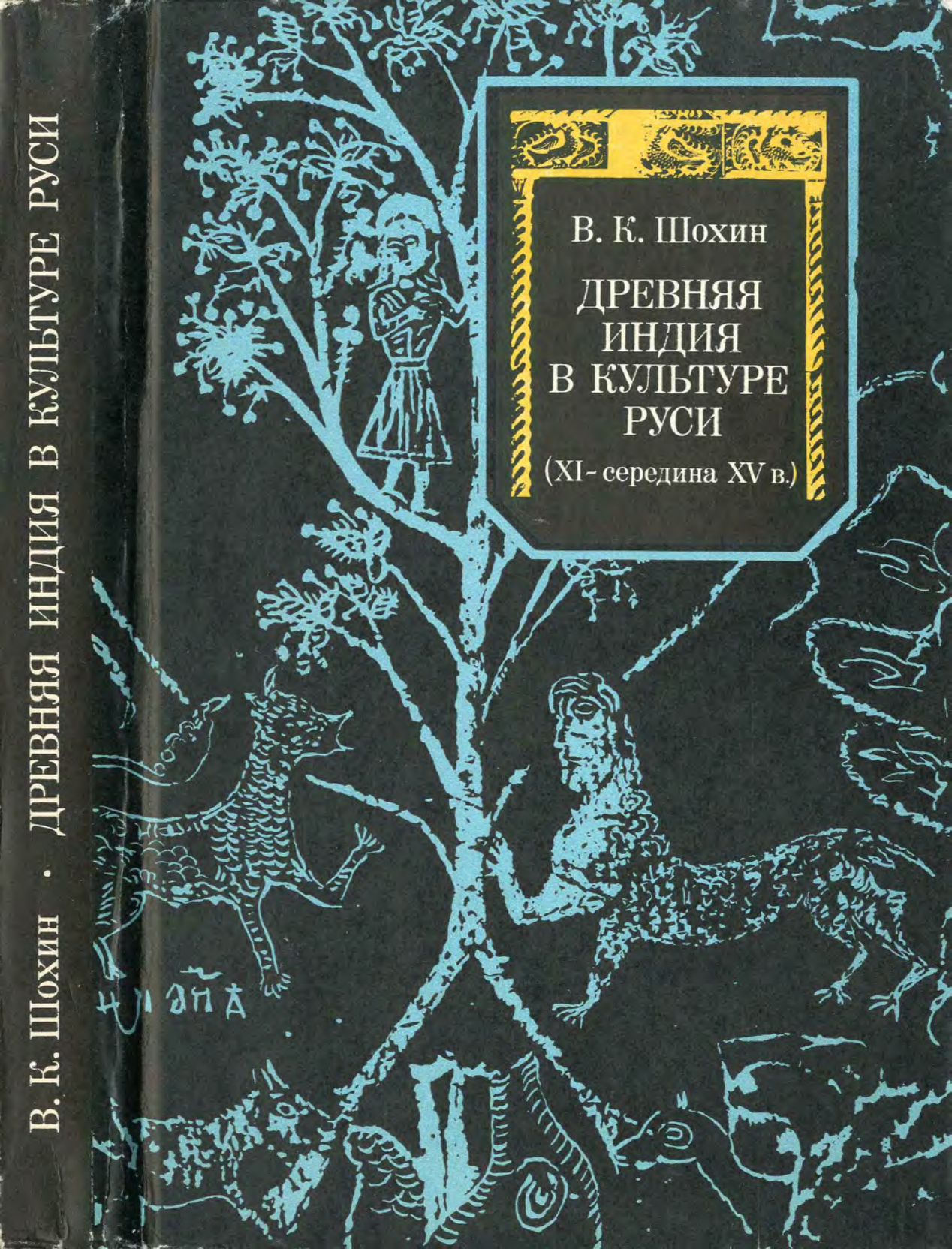


В. К. Шохин · ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ В КУЛЬТУРЕ РУСИ



В. К. Шохин
ДРЕВНЯЯ
ИНДИЯ
В КУЛЬТУРЕ
РУСИ

(XI-середина XV в.)







АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

В. К. Шохин
ДРЕВНЯЯ
ИНДИЯ
В КУЛЬТУРЕ
РУСИ
(XI- середина XV в.)

Источниковедческие проблемы



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

Ответственные редакторы
Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИН, И. Н. ЛЕБЕДЕВА

Рецензент
А. М. ДУБЯНСКИЙ

На переплете:
Беспечный человек — жертва зверей смерти.
Клеймо Васильевых врат (1336 г.)
Софийского собора в Новгороде.

На форзацах:
Индийские нагомудрецы
просят у Александра Македонского дара бессмертия.
С миниатюры XVII в.

В книге предпринята попытка систематизировать все известные автору-идологу отражения элементов древнеиндийской литературы и образа самой древней Индии в русской культуре эпохи, предшествующей времени Афанасия Никитина. Основываясь на данных письменных памятников, автор прослеживает их рефлексии в фольклоре, искусстве и общественной мысли Руси.

Ш $\frac{440200000-087}{013(02)-88}$ 76-88

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

Введение

ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ РУСЬ — КАНАЛЫ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ

Проблема отражения в культуре средневековой России культурного наследия народов Востока — одна из наиболее актуальных и дискуссионных в русской медиевистике. Русь, как и все другие средневековые европейские страны, стала восприимчивой великой античной культуры, которая отнюдь не была изолирована от самых глубоких влияний Востока; кроме того, уже в силу своего географического положения и исторических судеб она была особым образом с ним связана. Дискуссионность проблемы определяется тем, что сама масштабность этих культурных контактов всегда нуждается в строгом научном уточнении. Неоднократные попытки видеть средневековую Русь «только из Европы» или «только из Азии», всегда завершившиеся необходимыми абберациями, препятствовали реальному пониманию уникального по своему «срединному» положению культурного региона. Особая значимость проблемы обусловлена и тем, что восточный арсенал культуры средневековой России получил самую основательную и сложную реализацию на более поздних стадиях отечественной истории. Наконец, эта проблема обретает особое звучание сегодня — в эпоху интенсивного культурного обмена между Западом и Востоком.

И неудивительно, что тема Русь — Восток получила серьезное отражение в отечественной науке. Исследования велись по двум направлениям: выявления восточных элементов в том или ином срезе русской культуры (например, в структурообразующих моделях изобразительного искусства)¹ и всесторонних связей с конкретными восточными культурами (ближневосточной, переднеазиатской)².

Настоящая монография посвящена культурной встрече Руси и Индии — встрече, оказавшей на развитие русской литературы, искусства и общественной мысли влияние, значительно большее, чем то, которое может предположить любой медиевист-невостоковед. Как же осуществилась эта встреча?

Первые русско-индийские исторические контакты, не исключено, восходили уже к самым ранним этапам торговли Киевской Руси с Востоком. Признавая возможности каких-то опосредованных связей на русской территории еще до X в.³, допустимо утверждать, что осуществлялись они преимущественно через Поволжье. Так, арабские источники IX—X вв., свидетель-

ствующие о большой русской колонии в хазарском Итиле, сообщают о сходстве русских и индийских погребальных обрядов⁴ — сопоставление, навеянное, вероятно, непосредственными наблюдениями. Контакты имели место и в Булгаре. Бывший там в 921—922 г. Ибн Фадлан, рассказывая о русских торговцах, упоминает и о «синдийце», жившем у булгарского правителя и также занимавшемся торговлей. В XI—XIII вв., наверное, русско-индийские контакты должны были расширяться благодаря освоению русскими волжско-каспийского пути, который вел в Закавказье, Персию и Среднюю Азию, хорошо знакомые и индийским торговцам.

К 1121 г. относится первое упоминание о русских на территории самой Индии: в «Диване» Масуда Сад Салмана из Лахора название славянина ассоциируется с «красноватым», или просто «красным», цветом кожи (в противоположность «черному» цвету кожи африканца). Трудно судить о том, насколько подобная информация свидетельствует о непосредственном знании русских. Известно, однако, что в этот период торговые контакты расширяются⁵.

Опосредованные связи с Индией, по всей вероятности, заметно стабилизируются в эпоху Золотой Орды, вовлекшей Русь в интенсивный торговый обмен с Востоком через Среднюю Азию, низовья Волги и Дона⁶. Монгольские завоеватели установили коммуникации между захваченным ими Поволжьем и Северной Индией, способствовали появлению русских в Междуречье, Передней Азии, Египте, вполне освоенных индийцами. В самой ордынской столице — Сарай-Бату русские и индийские «гости» имели свои базары и находились рядом. Многие источники свидетельствуют о русских в Индии. Согласно «Туглак-нама», они (наряду с монголами и греками) занимали важное место в армии Гази Малика, узурпировавшего власть в Дели в 1320 г. Вряд ли можно сомневаться в том, что эти солдаты были татарскими невольниками, равно как и те, «холодные, как лед», русские красавицы-рабыни, которыми восхищается поэт Амир Хосров Дехлеви [Кемп, 1958, с. 33, 35]. К этому периоду относится и первое «синхронное» сообщение русских источников о современной им таинственной южноазиатской державе. В новгородской и псковской летописях под 1352 г. говорится о чуме: «Неции глаголют тот мор пошел из Индийской страны, от Солнца-града».

XV век становится в определенном смысле новым этапом в истории русско-индийских связей. В 1404 г. испанский посол при дворе Тамерлана Рюи Гонсалес де Клавихо встречает в Самарканде славянские товары. Казань и в еще большей степени Астрахань становятся важными центрами, осуществляющими связи как с Ираном, так и с Северной Индией. Есть основания предполагать, что Русь получала индийские пряности, сладости и ткани. Судя по некоторым репликам Афанасия Никитина, бывшие в Твери «бусурманы» много рассказывали рус-

ским о богатствах Индии⁷. Еще важнее другое — страна Индия начинает значительно чаще упоминаться в литературных памятниках, где появляется уже такая устойчивая реальность, как «Гиндустан». Географическая заметка «О землях за Араратом» помещает Арарат за Кавказскими и Иверскими горами меж трех морей: Черным, Бакинским и Индийским. В последнее впадают даже знаменитые реки Тигр и Евфрат [Срезневский, 1857, с. 5]. Страна Арарь, называемая Междуречьем, лежит, согласно русской географии, между странами Севера и Индией, а покоренная Тамерланом Синяя Орда — близ Индии. О реализме этой ассоциации свидетельствует контекст географии «Повести о Темир-Аксаке», помещающей Синюю Орду близ Самарханской земли, а последнюю — за Железными воротами⁸ (это означало возможность проезда к ней из Хорасана и с южного побережья Каспийского моря), — что вполне соответствует местонахождению страны, которая должна была как-то «прилежать» к Индии.

Но что же дали Руси живые контакты с современной Индией для знакомства с индийской культурой? Торговые связи принесли сюда самый незначительный и притом чисто «анонимный» древнеиндийский культурный материал. Можно назвать уже очень рано появившиеся на Руси шахматы, которые пришли из Индии. Допустимо предположить, что отдельные элементы древнеиндийской мифологии проникали — разумеется, без всяких шансов на то, чтобы быть узнанными, — на Русь через мотивы индийских средневековых тканей и украшений. Вряд ли были опознаны на Руси как индийские и единичные культовые объекты, обнаруженные в слоях южных областей. (По свидетельству индолога В. В. Вертоградской, приглашенной в качестве эксперта в закупочную комиссию Музея искусства народов Востока, недавно была приобретена небольшая бронзовая статуэтка джайнского тиртханкара, из района Кубани, датированная XII—XVII вв.) Вполне вероятно, что русские с большим интересом наблюдали древние обычаи индийских торговцев в Средней Азии и некоторых других восточных центрах, а те русские невольники, которые возвращались обратно из Индии и иных азиатских стран, что-то об этих обычаях и поведали. До нас, однако, такого рода факты не дошли, как и рассказы об индийцах русских паломников, которые вполне могли встретиться с ними на Востоке. Наконец, и упоминания Индии в «географических» повествованиях XV в. также не несут информации об индийской культуре.

Зато в исторических текстах еще гораздо более раннего времени русский человек мог в изобилии почерпнуть сведения об Индии, но уже не современной, а древней — ее царствах и богатствах, праведных аскетах и окружавших их язычниках, о военном походе в эту страну великого царя Александра и духовной миссии апостола Фомы. При этом образы Индии древней и Индии современной в русском сознании практически «не

пересекались». Более того, интересное наблюдение И. И. Срезневского показывает, что сам термин для обозначения Индии современной — «Гиндустан», принятый, по его выражению, «от народа», отличался от книжных терминов, связанных с Индией древней, — таких, как «Рахмане» (ср. Царьград и «Константинополь», «Миср» и «Егупет») [Срезневский, 1857, с. 5].

Этой лексической дифференциации соответствует и фактическое положение дел: все сведения об индийских древностях на Руси получают из «специализированной» книжной традиции, совершенно изолированной от каких-либо живых контактов. Такое распределение сведений об Индии в русской средневековой культуре — важная закономерность формирования образа этой страны на Руси, уже отмеченная в отдельных работах [Сперанский, 1934; Вигасин, 1983]. Это распределение было, однако, не совсем равноправным: если синхронные свидетельства об Индии практически никак не влияли на представление о древней Индии, то влияние обратное имело место. Указание на это — в цитированном ранее сообщении о чуме в летописи, сближающей, как можно видеть, «Индийскую страну» с «Солнцеградом», расположенным близ Индии сказочным регионом, о котором на Руси хорошо знали из «отреченных» книг об Александре Македонском.

* * *

Первое знакомство с древней Индией в русской культуре почти совпадает с началом русской литературной традиции, возникшей после крещения Руси, которое одновременно вызвало потребности в текстах, составивших древнерусскую литературу, и возможности удовлетворения этих потребностей⁹. Просветительская деятельность великого князя Владимира I Святославича, его ближайших преемников и сподвижников, один из которых (князь Ярослав) стал инициатором интенсивной переводческой деятельности, а другой (митрополит Иларион) положил начало самой серьезной оригинальной литературе Киевской Руси¹⁰, позволила русскому книжнику в небывало сжатые сроки освоить громадное переводное литературное наследие. Принятие восточного христианства и всей системы его культурных ценностей дало возможность новому — восточнославянскому — «книжному» региону приобщиться к великому восточно-средиземноморскому культурно-историческому кругу, центр которого составлял греческий литературно-письменный язык¹¹. Освоение этого наследия осуществилось через культурное явление, удачно названное Д. С. Лихачевым трансплантацией. Речь идет о сложном двустороннем процессе, когда заимствованные элементы культуры не просто воспринимаются, но сразу же начинают функционировать как органические компоненты нового единства¹². Хотя явление трансплантации очень характерно для средневековой культуры в целом (и на Западе, и на Востоке¹³),

на восточнославянской почве оно сопровождалось рядом специфически благоприятных обстоятельств. К ним относятся прежде всего два фактора: то, что византийская литературная традиция в известном смысле унифицировала литературное наследие восточносредиземноморского религиозно-культурного ареала¹⁴, и то, что древнерусская традиция не была отделена сколь-либо существенным языковым барьером от единого для славянских народов с IX в. древнеславянского литературно-письменного языка¹⁵. В результате приобщения восточнославянского книжника к переводческой деятельности славянских Балкан (согласно периодизации Н. А. Мещерского, третий важнейший этап становления всей древнеславянской литературы¹⁶) за два столетия были освоены многие из основных жанров грекоязычной письменности, через которые и осуществилось знакомство Руси с культурой Индии¹⁷.

Если попытаться представить графически картину жанров той письменности, которая с XI в. трансплантировалась на Русь, а здесь продолжала развиваться, то скорее всего возникнут ассоциации с ядром круга, обрастающего все новыми периферийными слоями. Историческое ядро круга составляют древнеславянские богослужебные тексты (включая библейские книги), начало перевода которых относится еще к периоду деятельности Кирилла и Мефодия. Затем постепенно возникает слой богословской — переводной патристической литературы, а затем и светской — как «научной» (исторические, географические, «естествоведческие» сочинения), так и повествовательной (разумеется, при всей условности применения слова «светский» к средневековой культуре).

От этой вполне «целенаправленной» трансплантации текстов следует отличать их стихийное и нередко для деятелей просвещения на Руси нежелательное распространение в результате уже «необратимого» общения с южнославянской словесностью. Речь идет о так называемых отреченных книгах (приходивших главным образом от балканских богомилов), составители которых претендовали на познание тайн мирового и исторического бытия, не получивших, по их мнению, достаточного освещения в канонической церковной письменности (ориентированной, с их точки зрения, на «обычных людей»). Составители излагают их в прагматических целях, от имени библейских и святоотеческих повествователей. Отреченные книги не могут быть отождествлены с апокрифической литературой как таковой¹⁸, а осуществляемая в них еретическая имитация иудейско-эллинской эзотерики существенно ограничивает однозначную ассоциацию с народной, «демократической» религиозностью, что весьма часто наблюдается в курсах истории русской литературы¹⁹.

Разработка восточнославянским книжником основных жанров переводной литературы привела к скорому созданию оригинальных текстов этих жанров, распространение же болгарских и сербских отреченных книг — к их «живому» местному редак-

тированию. «Законные» жанры трансплантируемой литературы наряду со стихийно распространявшимися отреченными текстами и были единственным каналом контактов средневековой Руси с культурой древней Индии.

Сводная таблица предлагает содержательное «распределение» основных переводных и оригинальных памятников, которые так или иначе были связаны с сообщениями о древней Индии или реальными элементами ее литературы в рамках рассматриваемого в нашей книге исторического периода.

Древняя Индия в восточнославянской литературе

Категория памятников	Конкретные сочинения	Древнеиндийские отражения
Агиографические тексты	Синаксарные и минейские жития апостолов Фомы и Варфоломея	Индия эпохи апостольской проповеди
Сочинения церковной проповеди	«Слово о законе и благодати»	Упоминания апостольской проповеди в Индии
«Научные» сочинения	«Хроника» Георгия Амартола (цитируется в «Повести временных лет») «Христианская топография» Космы Индикоплова «Физиолог»	Индия эпохи похода Александра, индийские брахманы (нагомудрецы); Индия в контексте описания древних народов и их нравов Реминисценции Индии эпохи Александра похода
«Светская» повесть	Рассказ Палладия «Александрия»	Древнеиндийский повествовательный сюжет
	«Повесть о Варлааме и Иоасафе»	Подробное описание страсти индийских нагомудрецов и изложение беседы с ними Александра Македонского
	«Повесть о Варлааме и Иоасафе»	Поход Александра в Индию и завоевание ее, описание страны и встречи с индийскими нагомудрецами
Афористика	«Пчела»	История второй, «послеапостольской» проповеди в Индии, гонений на христианство, обращения индийского царевича и его отца. Самый значительный древнеиндийский повествовательный сюжет и притчи
Отреченные книги	«Хождение Зосимы к рахманам» «Хождение трех иноков» «Слово Мефодия Патарского»	Эпизод из истории похода Александра в Индию
	«Слово о двенадцати снах Шаханши»	Образ жизни нагомудрецов
«Околоотреченная» литература	«Сказание об Индейском царстве»	Народ Индии и Индийского ареала эпохи Александра
		Мотивы древнеиндийских эсхатологических повествований
		Предания об апостольской миссии в Индии

Ниже и будут рассмотрены различные аспекты отражений древней Индии в средневековой культуре Руси, осуществившиеся через названные литературные памятники — через их собственную текстовую ткань и порожденные ими рефлексии — в устной словесности, искусстве и общественной мысли.

Как видно из подзаголовка книги, ее материал охватывает лишь начальный (XI — середина XV в.) период знакомства Руси с индийской культурой. Хронологические границы этого периода включают эпоху сложения основных «индоведческих» памятников и реальных заимствований из самой древнеиндийской литературы, получивших широкое рукописное распространение на последующих этапах развития русской культуры. Эти последующие этапы отделяются от изучаемого нами прежде всего исходя из истории функционирования литературных текстов (ср. компилятивный характер поздних редакций «Александрии», распространение нового жанра восходящей к древнеиндийской литературе обрамленной повести, прежде всего «Стефанита и Ихнилата»²⁰), а также из отдельных опытов неизвестной на начальном этапе контаминации данных о древней Индии и Индии современной. Вместе с тем эти последующие этапы характеризуются и качественно новой степенью актуализации древнеиндийских идеологических рефлексий (см. последнее).

Монография опирается на традиции изучения древнеиндийских сюжетов средневековой русской письменности и их отражений в средневековой русской культуре, которые насчитывают уже более полутора столетий в отечественной науке.

Одним из первых русских ученых, высказавших предположение о древнеиндийских связях российского фольклора, был М. Макаров, выступивший с этой идеей в 30-е годы XIX в., а позднее — известный собиратель российских древностей И. М. Снегирев (по поводу сюжетов русского лубка). Древнеиндийские темы старорусской письменности затрагиваются А. Н. Пыпиным в его очерке «старинных повестей и сказов русских» [Пыпин, 1857]; а вскоре после него М. И. Сухомлинов пытается найти восточный прототип одной из притч Кирилла Туровского (XII в.) в индийской сказке-притче [Сухомлинов, 1858].

Принципиально новый этап исследований был связан с тем исключительным вниманием, которое в отечественной науке получила знаменитая теория литературных миграций Г. Бенфея, означавшая значительный пересмотр сравнительного литературоведения, опиравшегося на мифологическую школу. Сходство сюжетов мировой повествовательной литературы объяснялось их заимствованиями по цепочке, начальное звено которой составляли сюжеты древней Индии (см. [Бенфей, 1859]). Основной путь индийских фольклорных сюжетов в Европу ученый проследживает через Персию и арабско-еврейское посредничество. Теория Бенфея нашла много сторонников в западном литературоведении; из них можно выделить Г. Париса и Э. Коскэна

(Франция), А. Клоустона (Англия), Ф. Либрехта, Ю. Браунхольца, М. Ландау (Германия).

Главным теоретиком русского бенфеизма, творчески развившим ряд положений этой концепции (ср. мысль о Византии как промежуточном пункте миграции сюжетов) стал крупнейший отечественный литературовед-компаративист А. Н. Веселовский (1838—1906). Подвергнув критике некритический миграционизм В. В. Стасова²¹, он предпринял попытку поставить миграционную теорию на почву конкретно-исторических связей²². Эти связи русский ученый видел прежде всего в уточнении тех передаточных транзитных пунктов из Индии в европейские литературы, через которые и могла осуществиться вся миграция сюжетов. Один из таких пунктов он усматривал в богомильской книжности, которая обеспечила передачу большинства древнеиндийских литературных мотивов и на Русь²³. Начав с реконструкции древнеиндийского прототипа русских историй о Соломоне и Китоврасе, которые он в конечном счете выводил из не дошедшей до нас версии истории «Викрамачариты» — о царе и гандхарве (поиски недошедших прототипов — типичная черта схематического миграционизма) [Веселовский, 1872а], литературовед обратился позднее к более перспективным, на наш взгляд, литературным связям.

Результатом этого явилась разработка им едва ли не всех основных тем «восточнославянской индологии», ни в коей мере не потерявшей актуальности и сегодня. Решительно выступив против стремления крупного русского литературоведа А. Кирпичникова опровергнуть буддийские истоки «Повести о Варлааме и Иоасафе» (концепция Ф. Либрехта), ученый существенно уточняет наиболее близкую повести буддийскую версию истории царевича Будды (в том числе и в связи с историей о Ясаде), дифференцирует различные редакции важнейшего аполога повести — о человеке, преследуемом зверем смерти, — в связи с их трансляцией через «болгарские», богомильские тексты; реконструирует отдельные элементы «Слова о двенадцати снах Шахаиши» из палийской джатаки [Веселовский, 1872, 1877, 1887, 1880, 1876; Слово, 1879].

Ученый внес самый значительный вклад в разработку и тематики похода Александра в Индию и сюжета о рахманах — через сопоставление трактовки темы о нагомудрецах и земном рае в псевдокаллисфеновом романе, сербском романе, отреченных сказаниях о Зосиме и Макарии, а также через попытки реконструкции прототипа этих сказаний в раннесредневековой литературе [Веселовский 1876а, 1884, 1884а, 1885, 1886]. Наконец, литературоведу принадлежит разработка и третьего направления исследований древнеиндийских сюжетов в восточнославянской литературе — трансляция книжного образа Индии (прежде всего «Сказание об Индейском царстве») в устную поэзию (образ «Индии богатой») [Веселовский, 1884а].

Три главных направления восточнославянского «индоведе-

ния» развиваются по отдельности и другими русскими учеными. Так, И. Порфирьев почти одновременно с Веселовским уточняет генезис основного сюжета «Повести о Варлааме и Иоасафе» (история о Ясаде) и ее апологов [Порфирьев, 1876]; с этой же тематикой мы встречаемся в штудиях Ф. И. Буслаева по «перехожим повестям» [Буслаев, 1887]. И. А. Шляпкин намечает переосмысление задач сравнительного метода на примере апологов повести — важные перспективы связаны с выявлением тех новых идейно-психологических акцентов, которые в них прозвучали на европейской, а значит, и русской почве [Шляпкин, 1915]. Работая над персидским «изводом» повести, крупный русский востоковед С. Ф. Ольденбург занимается реконструкцией буддийских прототипов и отдельных мотивов в «Слове о двенадцати снах Шахаиши» (привлекаются и китайские варианты древнеиндийских мотивов) [Ольденбург, 1890, 1892, 1924]. Исследуя генеалогическое древо буддийских по происхождению «Снов Шахаиши», А. В. Рыстенко, как и Веселовский, осмысляет мировоззренческие аспекты их трансляции через богомильскую традицию и их «актуальность» в мрачные «эсхатологические» времена ордынского периода русской истории [Рыстенко, 1904].

Самое серьезное внимание повести и ее притчам уделяет известный украинский писатель и литературовед И. Франко, который поддерживает Веселовского в его полемике с Кирпичниковым, рассматривает послебуддийские этапы миграции сюжета и дифференцирует редакции аполога о преследуемом зверем смерти человеке на основании изучения буддийских и небуддийских древнеиндийских версий [Франко, 1896, 1897а]. Новые аспекты темы индийского похода Александра раскрывает известный фольклорист Н. И. Жданов на материале сказаний о Вавилоне; он же осмысляет связи фольклорного образа «Индии богатой» с преданиями об индийской миссии апостола Фомы [Жданов, 1895]. Александрийско-рахманской темы касаются М. И. Сухомлинов, А. И. Яцимирский, которым принадлежат важные наблюдения в области трансформации образа индийских нагомудрецов в малороссийском фольклоре [Сухомлинов, 1908]. Наконец, каждой из трех тем касается историк русской литературы А. С. Орлов, обратившийся к образу Индии по «Сказанию об Индейском царстве» и поставивший вопрос о причинах актуальности истории о царевиче Иоасафе на Руси [Орлов, 1916].

Достаточно рано в отечественной филологии наметилась и еще одна тема, разработки которой «не пересекались» с названными выше, — потенциальные генетические связи между мифом Стиха о голубиной книге (происхождение космоса из тела первобожества) и ведийским космогоническим гимном о Пуруше (Брахме). Если А. Афанасьев и А. Котляревский рассматривали эти сходства в общем контексте индоевропейской мифологии (ср. сопоставления со скандинавскими мифами об Имире и

фризскими сказаниями), то В. Мочульский не исключает и опосредованного древнеиндийского влияния (ср. его сравнения птицы Страфили и рыбы Кита с индийскими мифическими птицами и космическим змеем Анантой-Шешей) [Мочульский, 1887].

О новом, критическо-ретроспективном этапе исследований может идти речь начиная с 30-х годов XX в.— этапе уточнения результатов предшествующих штудий на более высоком уровне систематизации. В обобщающей статье М. Н. Сперанского впервые ставится вопрос о самой динамике представлений об Индии в русском средневековом мышлении в плане сопоставления двух параллельных линий: ее «книжного» и «реального» образа, дается характеристика главных «древнеиндийских» памятников славянской письменности, прежде всего «Хроники» Амартола. Автор определяет ракурсы восприятия русским книжником Индии как страны богатства и чудес в соответствии с античной традицией [Сперанский, 1934]. Уточнение буддийского генезиса основного сюжета «Повести о Варлааме и Иоасафе» предлагает эстонский филолог У. Мазинг, который соотносит ее прототип с преданиями кашмирского буддизма и касается истории миссии апостола Фомы [Мазинг, 1968]. Ленинградский же тибетолог Б. И. Кузнецов воспринимает отдельные аргументы Кирпичникова и, привлекая материал биографий Будды, считает возможным не выводить повесть из буддийских текстов, а соотносить вместе с ними с третьим, начальным, источником — центрально-азиатскими фольклорными сборниками, связанными с темой царевича и аскета [Кузнецов, 1976].

Сторонником идеи заимствования модели Стиха о голубиной книге из мифа о Пуруше выступает крупный польский индолог С. Шайер. Он подробно прослеживает параллели обеих моделей — генезиса феноменов природы и общественных сословий — учитываемая и более широкий круг параллелей в мифах других народов [Шайер, 1935]. Идея Шайера получает поддержку у В. Н. Топорова, который, однако, в дальнейшем предпочитает рассматривать обе космогонические версии как тексты космогонических загадок, связанных с мировым деревом и в конечном счете восходящих к архаическому ритуалу, соотносимому с человеческим жертвоприношением [Топоров, 1960, 1971]. Гипотезу заимствования космогонического сюжета принимает индолог А. А. Вигасин²⁴. Его обзорная статья по начальным русско-индийским контактам и памятникам средневекового русского индологического знания можно рассматривать как весьма значительное событие после появления статьи Сперанского (см. выше) [Вигасин, 1983; ср. Бонгард-Левин, Вигасин, 1984, гл. 1].

В настоящем историографическом экскурсе были затронуты лишь основные явления в истории изучения древнеиндийских тем средневековой русской культуры, соответствующие рассматриваемому здесь историческому периоду²⁵.

Названные исследования отражают весьма высокий уровень филологических изысканий в области исторической компаративи-

стики. Значимость этих достижений не должна подвергаться сомнению даже в тех случаях, когда предложенные литературные связи не могут считаться вполне достоверными. К этим случаям относится, например, попытка раннего Сухомлинова установить индийские сказочные прототипы притч Кирилла Туровского. Очевидно, что предположение касательно «заимствований» образов мифической фауны русского духовного стиха, которое исходит от Мочульского, также является вполне излишним, учитывая широкий спектр параллелей в мифах самых различных народов мира.

Наконец, остается лишь гипотезой очень интересная идея литературного заимствования космогонического мифа Стиха о голубиной книге из брахманических космогоний. Хотя книжное происхождение Стиха и его связи с отреченными книгами уже со времен Веселовского не подлежат сомнению (пусть датировка текста приблизительна²⁶), а параллели в связи с происхождением сословий исключительно «соблазнительны» (они содержат элементы, не обнаруживаемые в иранских или скандинавских версиях мира)²⁷, нам неизвестен тот канал трансляции древнеиндийского мифа, который мог бы «обеспечить» влияние. При этом необходимо учесть, что поздний ведийский миф составлял наследие эзотерической брахманической традиции, допущавшей возможность своей трансляции в неизмеримо меньшей степени, чем буддийская миссионерская культура, с которой были связаны почти все действительные индийско-европейские литературные контакты.

Тем не менее даже «сомнительные влияния» выводят на важные проблемы мифологической типологии, а указанная космогоническая параллель представляет особый интерес в связи с самими формами пантеистического мышления, воспроизводящего сходные парадигмы на огромном разбросе традиций — от ведийских памятников до средневековых еретических книг. При этом особо значимой нам видится параллель в самой вопросно-ответной форме текстов двух космогонических версий, исключительно характерная для протогностического интереса к испытанию тайн мироздания силами ума «избранного» адепта — параллель значительно более важная, чем любые конкретные мифологические мотивы²⁸.

Очевидно, что продуктивные гипотезы качественно отличаются от чисто спекулятивных аналогий, которые также иногда обнаруживаются в литературе, посвященной русско-индийским культурным контактам²⁹.

Настоящая монография представляет собой попытку систематизации оказавшихся доступными ее автору отражений древней Индии в культуре Руси, и эта ее культурологическая направленность обуславливает ряд вводимых в ней научных категорий и проблем. Прежде всего предпринимаются шаги к терминологическому уточнению того факта, что любая культура А (здесь древнеиндийская) может быть объектом двух типов кон-

тактов с ней любой культурной традиции *B* (в данном случае средневековой русской). Культуролог должен различать определенные факты действительного заимствования элементов *A* в *B*, либо наличие определенной системы знаний *B* об *A* (будь это знания, соответствующие или не соответствующие исторической реальности). Хотя эта дифференциация представляется очевидной, нередко оба типа контактов сливаются в некий единый «образ» Индии в средневековой европейской культуре. Отражения первого типа мы предпочитаем называть древнеиндийскими *литературными реальностями* в культуре Руси, второго — древнеиндийскими *историческими реалиями*.

С решением задачи дифференциации этих двух типов культурных отражений сопряжен и основной принцип построения монографии. Первая ее часть (гл. 1—5) объединяет результаты исследования материала, так или иначе связанного с литературными реальностями древнеиндийской традиции в средневековой русской словесности; вторая (гл. 6—10) посвящена отражению реалий различных аспектов древнеиндийской цивилизации в памятниках историко-этнографической русской письменности. При этом важнейший из них — повесть о царевице Иоасафе «распределяется» по обоим разделам: она отражала основные литературные заимствования из древнеиндийской словесности и в то же время по историческому действию своего сюжета дала европейскому читателю обобщенный образ Индии раннехристианской эпохи. Ввиду трансплантационного характера ранне-средневековой литературы Руси в обеих частях книги уделяется значительное внимание развитию соответствующих сюжетов в восточносредиземноморской культуре в целом еще на их «дорусских» стадиях. При переходе литературных отражений индийских древностей к иным уровням средневековой культуры анализируется рефлексия индийских тем русской литературной традиции в фольклоре, искусстве и общественной мысли Руси.

Необходимость обращения к многостадийному историческому генезису текстов русской письменности обуславливает источниковедческие аспекты монографии. С последним же связаны и ее достаточно подробные историографические экскурсы.

Культурологический характер исследования предполагает уточнение такого, казалось бы, четкого исторического понятия, как «древняя Индия». Это определение будет занимать нас и в плане хронологических границ «отражаемого», и с позиций исторического мышления «отражающего». Другими словами, недостаточно относить к «древней Индии» любую массу индийских реалий и реальностей, первообразы которых датируются современной индологией примерно до VI в.³⁰ Точнее, этого достаточно для работы над индийскими реальностями. Иное дело — индийские реалии, древность которых может быть нами принята в том случае, если она воспринималась таковой самим славянским книжником в исторической картине мира, в которой он размещал все культурные регионы, в том числе Индию

(как Грецию, Персию, Египет или Вавилон). Эта *субъективная* древность не всегда совпадает с *объективной*. Можно, например, опираясь на современную хронологию, относить к древним все сведения об Индии, которые дает Косьма Индикоплов (VI в.), но с точки зрения византийской, югославянской, наконец, восточнославянской к древности будут относиться лишь единичные положения его главы об Индии и Шри-Ланке.

Значительного уточнения требуют и факты, связанные с реализацией в средневековой русской культуре древнеиндийских элементов. Оно обуславливается тем, что в подавляющем большинстве сравнительно-культурологических работ смешиваются такие явления, как *утилизация* определенного материала одной культуры в другой и *влияние* первой на последнюю. Между тем первое явление отнюдь не всегда предполагает второе, а второе — первое, ибо в одном случае мы имеем дело со вполне сознательным использованием в определенных целях элементов той или иной культуры, а в другом — с уже вполне стихийной «работой» элементов заимствуемого в заимствующем. Это разграничение также будет проводиться в главах книги.

В заключение автор хотел бы подчеркнуть, что ему пришлось столкнуться с немалыми трудностями. Индийские сюжеты пришли на Русь через посредство многих передаточных культурных центров античного и восточного мира, а потому работа над темой книги потребовала многочисленных экскурсов в историю тех культурных традиций, которые находятся вне пределов основных штудий автора. Тем более ценными являются замечания, сделанные ответственными редакторами, а также иранисткой О. М. Чунаковой, арабистом Д. В. Фроловым и синологом Г. А. Ткаченко. Всем им автор выражает самую глубокую признательность.

Часть I

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Глава 1

МНИМЫЕ ВЛИЯНИЯ

Вопрос о влиянии древнеиндийских религий на духовную традицию европейского средневековья получил значительно более интенсивную разработку, чем изучение образа древней Индии в этой культурной традиции. Причин того несколько. Во-первых, поскольку речь прежде всего идет о возможности выявить связи между основными религиозными традициями двух великих культурных регионов (а именно этот вопрос стоит в центре внимания всех обращающихся к проблеме), в данной тематике проявили заинтересованность гораздо более широкие круги представителей научной, а зачастую и «околонаучной» мысли. Во-вторых, так как разговор о влиянии одной религиозной традиции на другую всегда в той или иной мере является гипотетичным, а его участники в той или иной мере субъективно неравнодушны к его результатам, это стимулирует их к получению «быстрых» выводов. В-третьих, результаты в данной области в меньшей степени зависят от кропотливой текстологической работы, чем в исследованиях «индоведческих» памятников.

В самом деле, любой, даже детальный анализ памятников двух сопоставляемых мировых религиозных традиций дает лишь дополнительные аргументы для решения вопроса о влиянии одной из них на другую — решения, нередко принятого уже заранее. Неизбежный в подобного рода штудиях априоризм, однако, не означает, что решение такого вопроса может быть научно убедительным без учета определенных культурологических аксиом, обладающих силой логической принудительности. О том, в какой степени эти аксиомы признаются сторонниками идеи воздействия культуры древней Индии на европейскую религиозную традицию, и позволяет судить материал настоящей главы.

Концепция, о которой пойдет речь, связана с попытками выявления древнеиндийских, в первую очередь «буддийских корней» в нарративных слоях раннехристианских памятников: канонических (Новый завет) и неканонических (апокрифы). Значимость этой концепции для медиевиста неоспорима. Ведь если

такого рода влияния действительно были, то вопрос об очень важном направлении воздействия культуры древней Индии на культуру европейских средневековых стран, в том числе Руси, может быть решен положительно и достаточно определенно.

Буддизм и новозаветные тексты

Истоки рассматриваемой религиозно-философской идеи восходят к дискуссиям эпохи Просвещения о сравнительной древности мировых религий. Так, уже во времена французской революции отдельные авторы, например Л. Лангле, начали писать о «приоритете по древности» религий Индии перед библейско-христианской (1790). Почти полстолетия спустя Ф. Норк (Ф. А. Корн) создает сочинение с самообъясняющим названием «Брамины и раввины, или Индия — родина евреев и их сказаний» (1836).

Первые же попытки заговорить о путях буддийского влияния на Новый завет исходили от первых европейских буддофилов. Наиболее известный из них А. Шопенгауэр (1788—1860), предположил, что все великие религии имеют единый «общий знаменатель». Увидел он его в их идентичном «практическом содержании», присутствующем, по его мнению, как «истинная религия» в каждой и противостоящем «богословию для масс», которое рассчитано на широкие социальные слои и связано как раз с особенностями мировоззрения и ритуала, данные религии разделяющими. Суть «истинной религии», по Шопенгауэру, — «отрицание воли к жизни». Этот идеал реализуется и в буддизме, и в христианстве, но только под разными названиями — в первом как аскетическое презрение к счастью, во втором как состояние «нищих духом». Хотя такого рода общность логически вовсе не требует признания воздействия одной традиции на другую, Шопенгауэр решил их все-таки связать. В ответствии с этим он построил своеобразный силлогизм: основатель христианства в детстве был отвезен в Египет (а потому учился египетской мудрости); Египет же испытал влияние буддизма; следовательно, здесь надо искать истоки христианской этики. А. Жакоб, которому не было свойственно мышление силлогизмами, сократил долгий шопенгауэровский путь буддийского влияния. Согласно его книжке «Кришна и Христос» (1869), основатель христианства просто сам побывал на родине буддизма. Автора, однако, опередил знаменитый коллега Ф. Штрауса и Б. Бауэра — Э. Ренау, который в своем известном сочинении «Жизнь Иисуса» (1863) вполне допускал возможность проникновения буддизма в Палестину I в.

Указания на «общий знаменатель» двух религий остались в фонде аргументов «буддийских корней» навсегда, но немецкому ученому Э. Эйтелю (1871) в его лекциях «Буддизм» они показались все же недостаточными. Он избрал иной путь, предопределивший почти все последующие поиски генетических связей

двух религий. Эйтель перечислил конкретные сходства повествований о жизни Будды и Христа (сверхъестественное рождение, приветствие небожителями, благословение старца, принесение в храм и т. д.), в результате чего почти каждая деталь биографии основателя христианства (кроме его смерти) могла быть найдена, по убеждению ученого, в буддийских легендах. Поиски Эйтеля уточняет Э. фон Бунзен в книге «Ангел — мессия буддистов, ессеев и христиан» (1880) — элементы древнеиндийских сказаний должны были передаваться на Запад через ессеев из «солнечного мифа» в его буддийской интерпретации.

Качественный сдвиг в сторону уже сенсационного, массового интереса к проблеме был вызван появлением «Света Азии» сэра Э. Арнольда (1879), давшего поэтическое переложение буддийских сказаний. Значение книги для поисков буддийско-христианских аналогий в значительной мере обуславливалось самим стилем перевода: поэт вполне сознательно пытался переводить отдельные отрывки буддийского повествования, имеющие лишь самое общее сходство с новозаветным, таким образом, чтобы древнеиндийский текст как можно больше соответствовал евангельскому¹.

Поэтическая реализация аналогий совпала с их историческим обоснованием, которое предложил Р. Зейдель. Он обнаруживает уже 51 «параллель» в биографиях двух основателей религий, педантично расположив их в «гармонии евангелий буддизма и христианства» [Зейдель, 1882]. Несмотря на жанровое различие сочинений Зейделя и Арнольда, между ними прослеживаются по крайней мере два сходства. Как и английский буддофил, немецкий экзегет опирался не на буддийские тексты, а на наиболее известные в его время изложения буддизма. Другое сходство состояло в свободном обращении с текстами, с той лишь разницей, что Арнольд подправлял буддийскую часть, а Зейдель — новозаветную (как исследователь библейских памятников)². Все же он сожалел, что отсутствует «промежуточный текст», который продемонстрировал бы связь одной традиции с другой.

Отсутствие такого текста не помешало, однако, английскому индологу-популяризатору А. Лилли написать книгу «Буддизм в христианстве или Иисус-ессей» (1887), а Э. Бюрнуфу в статье «Буддизм в Новом завете» (1890) утверждать, что переход буддийских доктрин в новозаветные памятники вполне обоснован (ср. статьи Р. Штека). Потребность в подобном тексте удовлетворил Н. Нотович своей книжкой «Пробелы в жизни Иисуса» (1894), которому, оказывается, во время его пребывания в тибетском монастыре ламы перевели одну из ранних «исторических буддийских хроник» под названием «Жизнь святого Иисы, лучшего из сынов человеческих». «Хроника» Нотовича все сразу поставила на свои места. Иисус в четырнадцатилетнем возрасте пришел в «страну Синд», почтил останки Кришны, научился у брахманов читать и понимать веды, исцелять больных

и изгонять злых духов, но затем восстал против кастового неравенства и учения о тримурти. За это он подвергся преследованию жрецов и, предупрежденный своими друзьями шудрами, нашел, конечно, пристанище на родине Шакьямуни, где изучил пали, а шесть лет спустя, вдохновленный Буддой, стал распространять учение палийских «священных свитков», направился с этой миссией в Персию, а оттуда вернулся с новым учением в Палестину.

Одним из первых, кто разоблачил подделку Нотовича, был знаменитый санскритолог Ф. Макс Мюллер³. Однако и он внес существенный вклад в развитие идеи «буддийских корней», увидев их в заимствовании мотивов джатак,— хождение ученика по воде, кормление 500 «братьев Будды» — одним пирогом и «Саддхармапундарики» — возвращение блудного сына [Макс Мюллер, 1901, с. 20, 250 и др.].

Самым крупным событием рассматриваемого периода стала монография Г. А. ван ден Берг Эйзинги «Индийские влияния на евангельские повествования» (первое издание 1901). Автор, известный голландский теолог, представитель так называемой радикальной библейской критики⁴, идет, как и ряд других авторов, например А. Гудшмидт, путем поиска исторических контактов.

Признавая, однако, что они являются достаточно гипотетичными, он обращается к мысли о влиянии буддизма на дохристианскую религию Палестины [Эйзинга, 1909, с. 108—109]. Эйзинга выражает разочарование в зейделевских попытках видеть прямые литературные связи между двумя традициями⁵ и предлагает другое, ставшее после него уже канонизированным, решение вопроса: буддийские мотивы дошли до Палестины из «устной передаче» [Эйзинга, 1909, с. 114]. Всего он допускает 17 сюжетных влияний, серьезно сократив зейделевские, но добавив ряд новых. Хотя некоторые из этих пунктов (типа решения основателя религии о начале миссии, теофания, выбор учеников) популярности не получили, большинство параллелей Эйзинги сохранили признание вплоть до настоящего времени.

Эйзинга был не единственным теологом, обратившимся к данной тематике. Его поиски вызвали сочувствие представителя либеральной теологии Г. Гункеля. «Буддийские корни» занимают свое место в публикациях О. Пфлейдерера по «начальному христианству», а в его работе «Религия и религии» (1906) буддизм выступает уже в качестве одного из компонентов формирования раннехристианской традиции в целом. Заимствования из буддизма допускаются (почему-то только для двух евангелий — третьего и четвертого) и в вышедшей в том же году книге О. Шмиделя [Шмидель, 1906].

Значительным событием стало появление двухтомного исследования американского буддолога А. Дж. Эдмундса «Буддийские и христианские евангелия, впервые теперь сопоставленные с оригиналами» (1908—1909). Оно включало публикации

автора (начиная с 1902 г.) и пять «исторических введений» [Эдмундс, 1908, с. 58—164], а его название намекало на ненадежность источниковедческой базы предшественников. Эдмундс немало потрудился над выявлением буддийских «параллелей» отдельным элементам новозаветного повествования по палийским текстам (привлекались и махаянские версии): он обнаружил их 102 (что ровно вдвое превзошло «гармонию» Зейделя). При этом он не ограничивается нарративными «параллелями», но обращается и к религиозным концепциям двух традиций. Однако его исследование отличается порой еще меньшим присутствием критической рефлексии, чем у иных его предшественников⁶. Эдмундса поддержал японский буддолог М. Анесаки, представивший уже в 1905 г. материал из китайской Трипитаки. Несклько позднее появляются публикации таких известных буддологов, как Р. Пишель и О. Нойманн (ранее о единичных «параллелях» писали С. Бил и Э. Фаусбёлль).

Второй период завершается аккумуляцией многочисленных «параллелей» (представление о близости христианской и буддийской этики давно уже стало общим местом). Если суммировать эти «параллели», сохранившие свою авторитетность к середине 10-х годов XX в., то главные из них сводятся к следующим: чудесное рождение основателя религии; узнавание пророком будущего спасителя мира; искушение основателя религии злым духом; чудо превращения хлебов; хождение ученика к учителю по воде; встреча основателя религии с женщиной низкого происхождения; притча о двух монетах бедной женщины; притча о сеятеле.

Новый период поиска буддийских истоков новозаветных элементов начинается с появления монографии известного немецкого историка древнеиндийской философии Р. Гарбе «Индия и христианство» (1914). Он не разделяет научных крайностей «радикальной библейской критики» Эйзинги, однако, следуя канонизированным в немецком протестантском религиозоведении принципам А. Гарнака, Г. Гункеля и других представителей «либеральной теологии», рассматривает раннехристианскую традицию в единстве двух фундаментально различных уровней: доктрины и легенды, которые оцениваются как имеющие соответственно непреходящую и временную ценность. Если первый уровень никак не связан с буддизмом (по существу, и с другими религиями), то второй (куда включаются нарративные части евангелий), отражающий, по его мнению, популярное мифотворческое сознание, может быть рецептором элементов дохристианских религиозно-литературных традиций.

Начав с фактического отрицания каких-либо буддийских влияний, ученый подвергает пристальному критическому рассмотрению все прежние «параллели», затрагивая такие важные проблемы, как сравнительная датировка текстов двух традиций и вопрос о реальности самих исторических контактов. В результате Гарбе признает лишь четыре возможных случая заимст-

вования (пророчество о будущем спасителе мира, искушение злым духом, хождение по воде, умножение хлебов), допуская в большем числе случаев заимствования противоположные — со стороны буддийской традиции [Гарбе, 1914, с. 12—61]. (Одно-временно с книгой Гарбе выходит статья Й. Витте, выступившего с идеями влияния буддизма на ранние стадии христианства.)

После Гарбе теория «буддийских корней» переживает кризис. Признаются лишь единичные «параллели». Так, уже через год после выхода его монографии шведский индолог Я. Карпентьер в рецензии на нее оставляет только первый из допускаемых немецким ученым случай заимствования. Г. Хаас суммирует результаты предшествующих работ (ср. его библиографию по проблеме), но исследует также лишь один мотив — монеты бедной женщины, стоившие больше богатых приношений [Хаас, 1922, с. 1—8], а известный американский индолог У. Норман Браун — хождение ученика по воде [Браун, 1928].

Концепции буддийских влияний на новозаветные тексты почти синхронна критика попыток их обоснования. Она исходила от авторитетных исследователей. Достаточно сказать, что с ней выступили главы всех трех основных буддологических школ Европы: англо-саксонской (Т. Рис-Дэвидс), германской (Г. Ольденберг), франко-фламандской (Л. де ля Валле-Пуссен). Помимо них следует упомянуть таких крупных индологов, как Э. Виндиш, Э. Хопкинс, О. Веккер, а также ряд религиоведов — К. фон Хазе, Г. Фабера, А. Кьюнена, С. Келлога, если ограничиться только основными именами. С конца 10-х годов противники «буддийских корней» уверенно констатируют сомнительность даже чисто хронологических возможностей этих влияний, не говоря уже о содержательных различиях многих «параллелей».

Один из самых видных авторитетов того времени в области индийско-средиземноморских религиозных и культурных связей, Дж. Кеннеди, подвергает критике все принимавшиеся после Гарбе «пункты влияния» [Кеннеди, 1917, с. 523—527], а известный индолог-религиовед Ч. Элиот, признавая, что какие-то «пункты» более серьезны, чем другие, склонен считать, что в общем указываемые его предшественниками «влияния» такого же рода, какие могли бы полагаться в случае с Бхартрихари и Шекспиром, сравнивавшими мир с театром [Элиот, 1921, т. 3, с. 437]. Безосновательность попыток установить любое буддийское воздействие на Новый завет подчеркивает английский буддолог, специально занимавшийся литературными биографиями Будды, Э. Томас в монографии «Жизнь Будды: легенда и история» (1952).

В настоящее время немецкий филолог Г. Грэнбольд констатирует в связи с рассмотренными «параллелями»: «Наука уже давно занимается вопросом о том, вызваны ли эти сходства прямым воздействием буддизма на христианство. Но дискуссия

на данную тему давно успокоилась. Даже вопрос о том, возможно ли было такое влияние хотя бы чисто хронологически, получает скорее негативный ответ» [Грэнболд, 1978, с. 995]. Хотя это высказывание отражает реальную тенденцию современной науки, оно содержит некоторое преувеличение. Слишком много было наработано в указанной области к началу 20-х годов, чтобы поиски буддийских источников Нового завета стали лишь предметом историографии. Так, хорошо известный ученый Г. Роулинсон вновь обращается к мотиву хождения ученика по воде [Роулинсон, 1937, с. 19—20]. Позднее выходит в свет работа такого известного автора, как Э. Бенц, о буддийском влиянии на «раннехристианскую теологию» (1951).

В книге Дж. Седлара (1980) повторяется концепция Гарбе, дополняемая аргументацией Эдмундса и Брауна, благодаря чему предпринимаются попытки сохранить отдельные «заимствования» (прежде всего четыре, оставленные Гарбе) при общем признании «близких параллелей» в биографиях основателей обеих религий и в этическом учении самих этих религий. При этом акцент делается на их общем монашеском идеале (большие надежды снова возлагаются на ессеев как на передатчиков восточной традиции).

О том что рассматриваемая концепция еще не скоро станет достоянием только историков науки, свидетельствует наличие влиятельных научно-популяризаторских кругов, направление работы которых чревато аналогичными выводами. К этим кругам относятся те популяризаторы индийской культуры, особенно «индийской духовности», которые в обосновании буддийских корней религии, преобладающей в европейском мире, видят эффективный способ апологии древнеиндийских религиозных ценностей. Авторы этого типа (как индийского, так и западного происхождения) настолько многочисленны, что конкретное перечисление не представляется целесообразным⁷.

Другим источником вдохновения такого рода поисков выступают работы различных авторов, принадлежащих к тому научно-теологическому направлению западного религиоведения, которое отражает попытки «диалога» или «наведения мостов» между христианством и восточными религиями (при явно недостаточном изучении того восточного берега, к которому эти мосты прокладываются). Наконец, «буддийские корни» будут почти с неизбежностью отыскиваться (вернее, повторяться) до тех пор, пока останутся авторитетными установки «библейской критики», в ее хотя бы Бультмановском варианте, когда считается возможным настаивать на «синтетическом» характере раннего христианства, многим обязанного восточному гносису, а через него отчасти и восточным религиям как таковым (см. например, [Бультман, 1941]).

Популярность и только что рассмотренные потенции данной концепции не позволяют при решении вопроса о том, могли ли новозаветные тексты стать каналом древнеиндийского религиоз-

ного влияния во всей европейской средневековой культуре, а значит, и на Руси, ограничиться простой констатацией согласия или несогласия с ней. Поэтому, думается, следует остановиться на научной оценке самого факта поисков «буддийских корней» — причем не только конечных выводов, но и исходных теоретических посылок.

Первым важным условием реконструкции «буддийских корней» было (см. выше) и остается весьма распространенное мнение о принципиальной близости буддийского и христианского этических учений. В связи с этим обычно говорится о сходстве отдельных нравственных максим, а также об общих альтруистических или, наоборот, аскетических акцентах практического учения обеих религий. Как правило, сближаются их «мироотречные» установки, а «любовь к ближнему» — с «состраданием» бодхисаттвы. Не случайно поиски буддийского влияния начинаются всерьез именно с Шопенгауэра, который, как мы видели, исходил из возможности отделить от единого религиозного организма его «практическую часть», якобы единую в самых мировоззренчески различных традициях. Поэтому Ч. Элиот, Дж. Седлар или культурологи Западно-восточного философского общества на Гавайях, утверждающие, что в двух религиях, несмотря на фундаментальные различия в воззрении на источник мирового бытия и сущность человека, единая этическая доктрина, повторяют положения именно этого религиоведения. Однако история мировой мысли свидетельствует о неразрывной связи религиозной этики с религиозной онтологией. Более того, такой подход противоречит самой структуре религии. Этика любой развитой религиозной традиции (эксплицирующей свою систему ценностей), определяющая, что должен делать ее адепт, с неизбежностью отражает представление о том, кто он есть и для чего ему это делать.

Внешнее сходство христианских заповедей с буддийскими (а также с индуистскими, стоическими и др.) сотериологически установками никак не противоречит фундаментальным различиям в понимании смысла самого нравственного действия. А эти различия, в свою очередь, восходят к различиям в глубинных основах мировоззрения двух религий: нравственные действия осмысляются в христианстве в контексте задачи восстановления поврежденной человеческой личности, а в буддизме рассматриваются как средство избавления адепта от неблагих факторов существования путем поэтапной деструкции его индивидуально-личностного сознания⁸. «Любовь к ближнему» невозможна там, где нет самого «ближнего»⁹. Общая деперсонализаторская перспектива буддийской этики объясняет ее на первый взгляд парадоксальные аспекты. При постоянной проповеди альтруизма в махаяне вполне допускается факультативность нравственного аспекта: «совершенный» может вести «несовершенного» к постоянному осознанию относительности его «я» через осознание релятивности добра и зла¹⁰.

Другим необходимым условием поисков «буддийских корней» стала более общая ориентация европейского религиоведения XIX—XX вв. Имеется в виду то направление библейской критики, представители которого (а им принадлежала важнейшая роль в создании данной концепции) в разной степени выражают попытку отделить в новозаветной письменности то, что должно было принадлежать основателю христианства и его ученикам, от того, что должно было относиться к вторичным «напластованиям». Поскольку же Новый завет (несмотря на все попытки найти в раннехристианской литературе что-либо древнее его) остается не только догматически, но и исторически первичным среди ее памятников, библейские критики не могут выйти за пределы круга: в своей критике текста они исходят из учения и деяний «исторического Иисуса», который, в свою очередь, «выявляется» в результате той же критики текста. Этой чисто рационалистической и одновременно логически весьма сомнительной процедуре и соответствует деление новозаветной традиции на керигму (проповедь), или то, что признается критиком как аутентичное, и миф (нарративные слои), или то, что признается неаутентичным на основании только субъективных ощущений¹¹. Крайнее, но вполне логичное следствие этих двух начал религиозного предания — отрицание самой историчности основателя христианства (ведь все сведения о его жизни находятся в «ведомстве» мифа). С последней тенденцией, получившей широкое распространение и в советском религиоведении 20—50-х годов и подвергнутой позже значительному пересмотру отечественной наукой, оснащенной уже реальным историко-филологическим знанием¹², были связаны наиболее радикальные поиски «восточных корней» новозаветной религии¹³. Это не означает, что такого рода поиски невозможны и при более умеренной «демифологизации»¹⁴. Очевидно, однако, что при допущении реальности ситуации с ветхозаветным старцем, благословившим младенца в храме (в чем вряд ли сможет сомневаться даже самый поверхностный знаток древнего Ближнего Востока), стремление найти его буддийский прототип становится бессмысленным, равно как необходимость искать литературный прообраз вдовицы, принесшей в храм две драхмы, которые оказались в глазах Иисуса ценнее многих богатств. А именно в связи с этими событиями евангельского повествования понадобилось, как мы видели, наиболее подробное обоснование буддийских прототипов¹⁵.

Рассмотрим теперь достоверность «буддийских корней» в Новом завете с точки зрения нескольких априорных, логических критериев, позволяющих ставить вопрос о теоретической возможности элемента *X* в любой традиции *B* из любой традиции *A*, без которых, как говорилось выше, сама постановка вопроса о заимствовании является невозможной. Такими минимальными логическими условиями нужно, на наш взгляд, признать следующие:

1) между *A* и *B* имеются культурно-идеологические контакты, которые опираются на достоверные исторические связи и достаточны, чтобы обеспечить возможности идейного обмена между ними;

2) *X* в *A* засвидетельствован раньше, чем в *B*;

3) *X* в *B* не имеет автохтонных прецедентов;

4) *X* в *B* имеет неопровержимые типологические сходства с *X* в *A*.

На наш взгляд, современному культурологу должно быть ясно, что при отсутствии первого условия (1) любые параллели не могут квалифицироваться как нечто большее, чем только параллели. Поэтому неудивительно, что основные усилия сторонников идеи буддийского влияния на тексты Нового завета были сосредоточены на поисках индийско-палестинских духовных контактов. Но если не следовать путем Жакойо и Нотовича, предполагавших личное присутствие основателя христианства в Индии, то восстановить реальные индийско-палестинские религиозные или литературные контакты эпохи сложения новозаветной письменности никак не удастся. Историкам ничего неизвестно о знакомстве общества Палестины эпохи жизни основателя христианства с индийскими учениями. О том, насколько экстраординарным явлением были индийские «софисты» для Римской империи этого времени в целом, свидетельствует восприятие ее жителями «факира» в составе одного индийского представительства при Августе. Наконец, первые упоминания о буддизме вообще, притом в виде передачи отдаленных слухов о нем, относятся, как мы знаем, к эпохе Климента Александрийского и Иеронима, т. е. уже к III—IV вв.

Само собой разумеется, что умозрительная возможность устной передачи традиции (преимущество этой гипотезы в ее принципиальной непроверяемости) очень мало способна помочь обоснованию хотя бы одного заимствования. Помимо этого, существует еще специфически важное для данного случая обстоятельство. А именно: в отличие от политеистических традиций, сама религиозная структура которых позволяла им без всяких затруднений заимствовать друг у друга элементы пантеона и религиозные идеи¹⁶, монотеистическая библейская религия никак не склонна была идти на какие-либо «метафизические» встречи с иноверием, и даже в иерусалимской христианской общине вопрос о миссионерском обращении язычников был решен далеко не сразу. То, что не может быть и речи об опосредованном влиянии буддизма на новозаветные тексты — через систему понятий преемствующей христианству религии Палестины, — представляется бесспорным. Предполагать же возможности «родства» с буддизмом еврейских аскетов-есеев (что, как ни удивительно, присутствует и в работах последних лет) на основании их аскетизма равнозначно тому, чтобы, например, усмотреть влияние Вергилия на Калидасу только потому, что оба были поэтами. В результате видно, что сторонникам «буддий-

ских корней», дабы отстоять свою концепцию, необходимо заставить евангелистов в крайне сжатые сроки I в. н. э. срочно интерполировать элементы наследия той религиозной традиции, с которой ни они сами, ни их соотечественники не контактировали¹⁷.

Но даже если бы ученые вдруг согласились принять такую точку зрения, для историка достаточно эксцентричную, они были бы вынуждены столкнуться с еще одной сложностью. Имеется в виду критерий (2), приложение которого к данному случаю заставляет констатировать тот интересный факт, что большинство из «влияющего» оказывается не древнее, а позднее «влияемого».

Такие первостепенные для сторонников «буддийских корней» сюжеты, как благословение женщиной матери будущего спасителя мира, хождение по воде, умножение хлеба (комментарий к джатакам «Джатакаттхакатха»), две медяшки девушки, оказавшиеся более ценными, чем жертвы богатых («Кальпанамандитика» Кумаралаты), рассказ о «блудном сыне» («Саддхармапундарика»), не говоря уже о менее известных, появляются в древнеиндийской литературе позднее времени составления новозаветных текстов (неоднозначно решается вопрос и о датировке сказания об Асите в «Суттанипате»¹⁸). Обычный аргумент, к которому прибегают сторонники буддийского влияния и в этом случае, — эти тексты сложились не сразу и им предшествовал устный период, — сам по себе вполне законен, но способен оказать весьма скромную помощь: что в этих текстах было и чего не было в «устный период» нуждается в гораздо более серьезных обоснованиях, чем те, которые они могут привести. Если бы и удалось каким-то образом (скажем, путем обращения к памятникам искусства) доказать возможность устного функционирования в буддийской традиции мотива, параллельного новозаветному, потребовалась бы одновременно и другая датировка — его передачи на Запад. Ее же по крайней мере современная историография литературных контактов предложить не в состоянии, а отсутствие исторических свидетельств о контактах двух традиций существенно ограничивает даже теоретическую возможность подобной датировки.

Одним из многочисленных примеров игнорирования пункта (3) — относительно автохтонных прецедентов элементов евангельского повествования — может служить отрывок об умножении хлебов (в связи с ним приводится и такой «весомый» аргумент: буддийская версия первичнее ввиду того, что в ней сообщается о 500 хлебах, а в новозаветной о 5 тысячах), который смог удивительным образом выдержать критику даже такого серьезного ученого, как Р. Гарбе. Прецедент чудесного умножения пищи в Ветхом завете налицо, когда пророк Елисей накормил сто человек двадцатью ячменными хлебцами (Четвертая кн. царств. 4.42—44).

Наконец, некорректности «параллелей» с точки зрения их ти-

пологической характеристики поддаются делению на три основных типа.

К первому относятся аналогии самого широкого плана, которые не содержат каких-либо специфических сходств христианства и буддизма, но обнаруживаются при сравнении любых религий. Это касается большинства предложенных «параллелей», в частности идеи сверхъестественного рождения основателя религии, а также его способности совершать чудеса. Очевидно, что здесь отражаются достаточно понятные представления общечеловеческого характера — спаситель мира должен отличаться от обычных людей или обладать сверхъестественными способностями. Причем даже на этом уровне сходств выявляются серьезные несходства: чудеса Христа и чудеса Будды демонстрируют значительные несоответствия в самих мотивах.

Ко второму типу относятся случаи, когда «параллели» при действительном сюжетном сходстве содержат элементы, заставляющие серьезно их переосмыслить. Это в первую очередь признаваемая почти всеми «скептиками» аналогия между повествованием о встрече младенца Иисуса в Иерусалимском храме с пророком Симеоном и пророчицей Анной (Лука 2.25—38) и легендой о мудреце Асите, который благодаря своим йогическим «силам» (iddhi)¹⁹ узнал от учителей небесного города Та-ватимсы, что младенец из рода Шакьев станет Буддой, и сообщил об этом его отцу (Сутта-нипата, «Налака-сутта», ст. 679—698). Справедливо признавая естественность для развитой религиозной традиции выяснения связей с религией предшествующей (представителями ее выступают пророки), сторонники буддийских влияний подчеркивают, однако, связь предсказания Аситы с торжеством небожителей, которая, с их точки зрения, воспроизводится и в евангельском повествовании, но несколько раньше, чем, как им кажется, нужно: радость ангелов, засвидетельствованная пастухами, должна быть там (из-за разрыва повествования) «вторичной»²⁰. На самом же деле в евангельском тексте последовательно излагаются разные откровения о рождении Иисуса, в меру духовных возможностей реципиентов: волхвы принимают это откровение через звезду, простые сердцем пастухи — от ангелов, наконец, духоносный старец Симеон — от Св. Духа. Поэтому в евангельском тексте не может быть зависимости пророчества старца от «небесной радости», более того, она прямо противоречила бы его смыслу.

Весьма показательно различие в духовном облике двух пророков: буддийский плачет от горя в ожидании своей смерти, евангельский радуется, что его смерть наступит через исполнение божественной воли. Не менее значимы несовпадения в трактовке «опознания» младенца: Асита устанавливает его «аутентичность» через подробное ознакомление с требуемыми знаками будущего Будды, Симеон распознает Спасителя мира просто и без исследования, ибо источник его познания не человеческий.

Еще более ограниченными представляются сходства в другой излюбленной «параллели» — искушения от злого духа, которые также достаточно естественны при сравнении любых развитых религий, предполагающих существование оппонента основателю религии. Согласно многочисленным версиям палийского канона, прежде всего «Падханасутты» (Сутта-нипата, ст. 424—448), предводитель злых сил Мара (Намучи) пришел к сидящему в медитации на берегу р. Неранджари Будде, желая воспрепятствовать достижению нирваны и вернуть «иссохшего» от подвигов царевича из рода Шакьев к «нормальной жизни». Тот, однако, отражает нападение его армии из восьми страстей, и искуситель после семилетних попыток отвлечь Будду вынужден отступить. В палийской комментаторской литературе (см. «Ниданакатха» и комментарий к «Буддхамасе») лишь беллетризирует сражение Будды с армией страстей Мары (число их возрастает до тридцати), появление самого искусителя (сопровожаемое исчезновением дэвов и нагов) и оружия-совершенства Будды (ср. версии «Махавасту» и «Лалитавистары»).

Фактически искушения Будды Марой содержат отдаленную аналогию лишь третьему искушению сатаны в евангельских текстах — предложению благ мира. Вместе с тем три предложения сатаны (превратить камень в хлеб, низринуться с кровли храма и поклониться ему за царства мира), составляющие органическое единство в евангельском повествовании (Матфей 4. 1—11; Лука 4. 1—13), находятся в последовательности отнюдь не случайной и отражают такие уровни догматико-сотеологического сознания, которые в буддийском мышлении не имеют даже отдаленных аналогий. Речь идет о том, что Иисус Христос как глава нового человечества, «Новый Адам», должен исправить то, что привело к смерти «ветхого Адама», победив искушения, которыми сатана низложил первого человека в первоначальном грехе. Различия касаются и духовного облика искушаемых: Будда отвергает искусителя гордо, с героическим пафосом, подчеркивая свои совершенства и духовную мощь, Иисус это делает одновременно твердо и смиренно, не проронив ни слова о своем совершенстве и лаконично отсекая псевдодоводы противника словами Писания. Различие налицо и в самом духовном смысле искушений. Бог, искушаемый своей же тварью, находится отнюдь не в той ситуации, что человек, которому противостоит бытийно вполне равноправный ему злой дух.

Парадоксальным образом наибольшие идейные контрасты отмечаются как раз тогда, когда перед нами предстают сюжетно наиболее конкретные аналогии. Пример того — два варианта притчи о семени. Согласно евангельской притче, сеятель сеет семя (слово божие) в четыре почвы, из коих первая сопоставляется с теми, кого по нерадению обирает диавол, вторая — с теми, кто принимает семя, но скоро теряет его при искушениях, третья — с теми, кто лишается его, подавив житейскими забо-

тами, а четвертая — с людьми, в терпении дающими этому семени произвести свой плод (Матфей 13.3—23; Марк 4.3—20; Лука 8.5—15). Согласно буддийской трактовке (Самьютта-никая 42.7), Будда говорит, что крестьянин обрабатывает не только лучшую землю, но и среднюю, а также худшую, «солончаковую», надеясь и с нее получить хотя бы корм для скота. Лучшей соответствуют монахи и монахини, второй — миряне, третьей — приверженцы других религиозных общин, которые также могут получить пользу (хотя и малую) от учения дхармы. Показательно, что в первом случае речь идет не об обработке, но о сеянии: различие, отнюдь не случайное, касающееся глубинных расхождений общемировоззренческого порядка, — с антропоцентризмом буддизма контрастирует теоцентризм христианства. Важно и другое различие — в новозаветном тексте невозможно то половинчато-компромиссное решение вопроса о спасении человека, которое выражает буддийская идея частичного принятия истины частично верующим. Наконец, новозаветные тексты не делят людей по сортам, но каждый человек может быть одной из «почв» (также совмещая их качества) в зависимости от своего внутренне-личностного расположения.

Столь же внушительны различия в параллелях хождения ученика по воде. Петр, желая испытать свою веру, идет по зову Иисуса в море и начинает, усомнившись, тонуть, а затем спасается, воззвав к своему учителю и схватившись за его руку (Матфей 14.25—32). По версии комментария к джатакам, один из учеников Будды собирается идти к нему вечером и, не находя плота, идет по воде, но на середине реки со страхом видит волны и начинает тонуть, а затем спасается, восстановив в себе силу медитации (комментарий к джатаке № 190). Хождение по воде со времен ведийского аскетизма считалось надежным признаком хорошей работы над собой опытного религиозного практика, а затем оценивалось как один из «побочных продуктов» йогической левитации. И в данном случае медитация на образ Будды свидетельствует лишь о высоком уровне психотехники адепта. В отличие от Петра ученик Будды располагает «гарантирующими» духовными инструментами. Он не нуждается в протянутой руке Спасителя и сам становится своим спасителем.

Учитывая, что буддийский комментарий появляется никак не ранее V в. н. э. (о возможности его атрибуции Буддхагхоше см. [Малаласекера, 1928, с. 124—126]), а рассматриваемый эпизод с сюжетной точки зрения действительно значительно напоминает евангельский, трудно отказаться от мысли, что перед нами определенная «литературная пародия», выражающая полемику с новозаветным повествованием. И здесь можно констатировать наличие еще одного типа аналогий, природа которого, насколько нам известно, еще не нашла отражения в работах по «буддийским корням». Мы имеем в виду совершенно особый феномен имитации, не укладывающийся в рамки обычных че-

ловеческих литературных категорий, поскольку соотносится с духовными реальностями, превышающими тот уровень, который берет «нормальное» литературоведение. Специфика этой имитации заключается в инфернальном сочетании деформирования подражаемого в целях его использования и его использования в целях деформации²¹.

Приведенные типологические сопоставления позволяют, на наш взгляд, внести коррекцию в основной тезис религиоведения А. Гарнака и Р. Гарбе, считавших допустимым разводить повествовательный и доктринальный уровни христианской традиции²², между которыми на самом деле нет никакого расхождения. Принадлежа к повествовательному аспекту традиции, новозаветные нарративные мотивы несут смысл, принципиально отличный от того, какой имеют их буддийские корреляты. И это происходит именно потому, что нарративные элементы первохристианских текстов совершенно неотделимы от христианских догматических реальностей.

Индийские религии и апокрифы

Класс апокрифов, как известно, объединяет многочисленные памятники раннехристианской письменности, которая возникла на Ближнем Востоке и в Северной Африке, воспроизводила все жанры текстов новозаветного канона, но осталась за его пределами. Прежде чем оценить попытки выявления древнеиндийских религиозных влияний на эту категорию памятников (а такие попытки исторически даже предшествовали поискам «буддийских корней» новозаветных текстов), представляется целесообразным выяснить, что же отделяло их от новозаветных текстов.

Демаркационную линию между ними составляла не «сокровенность» (ср. само название этих текстов), хотя она и весьма для них характерна. В новозаветном каноне также никогда не утверждалось «уравнивание» всех членов раннехристианской общины в возможностях восприятия откровения²³, а «Откровение Иоанна Богослова» раскрывало историософическое христианское тайноведение. Ошибочно было бы видеть эту линию разделения и в самом сюжетном многообразии апокрифических текстов, выходящем за границы новозаветного повествования. В христианской традиции объем Писания никогда не «перекрывал» многообразия Предания и составлял фактически экстракт последнего, о чем новозаветные тексты свидетельствуют и сами²⁴. Более того, отдельные положения апокрифов воспринимались как немаловажные дополнения к сжатому новозаветному повествованию (например, сообщения о родителях Девы Марии, ее введении во храм, повествование о сошествии Христа во ад) и были христианской традицией приняты. Основная линия демаркации проходила там, где отдельные элементы ранне-

христианского предания, собранные в апокрифах, нередко попадали в отнюдь не христианский теологический контекст, отражающий прежде всего идейные позиции различных гностических школ. А этот теологический контекст ввиду закономерной связи (вопреки теоретикам библейской критики — см. выше) догматических и нарративных аспектов религиозного предания обусловил введение в рассматриваемые тексты новых нарративных тем и новые трактовки прежних.

Основная деформация христианского предания шла по линии отрицания его центрального идейного компонента, связанного с нераздельно-неслиянным единством божественного и человеческого в Иисусе Христе. Это сверхразумное единство и разрывается гностической попыткой «докопаться до сути» логицированием непостижимого и воображением невоображаемого, в результате чего Христос перестает быть для гностика богочеловеком, но становится лишь божеством в человеческой оболочке. Догматическая деформация определяет то характерное сочетание многословности и мистериальности, которое отличает гностические евангелия от канонических. Претензия философствующего ума на обладание недоступными для неэзотерика знаниями ведет к умножению «тайных» подробностей, претензия же чувствительной «сердечности» на особое переживание духовного — к неужержимости религиозной фантазии.

Из множества апокрифических текстов лишь немногие в рассматриваемый в нашем исследовании период явились предметом деятельности восточнославянского переводчика. Ранее остальных таковыми стали «Первоевангелие Иакова» (II в.), «Евангелие Фомы», или «Евангелие детства Христова» (II в.), «Евангелие от Никодима» (III в.), различные «Обиходы и учения апостолов», в том числе апостола Фомы (III в.)²⁵.

Поскольку о древнеиндийских элементах в апокрифах писали очень многие из тех, кто упоминался в связи с поисками «буддийских корней» новозаветных повествований, здесь допустимо назвать лишь наиболее известные имена.

О первых попытках установить древнеиндийские элементы в апокрифах можно говорить уже с 1762 г., когда А. Георгинс, подчеркивая связи «Евангелия Фомы» с манихейством, сопоставил этот текст также с буддийскими легендами. Одна из первых серьезных инициатив в практике сравнений апокрифов с конкретными отрывками буддийских сочинений в целях выявления между ними генетических связей принадлежит Э. Куну (1896), который уделил специальное внимание «Евангелию детства». О буддийском влиянии на апокрифическую литературу в целом пишет О. Франке (1901), и оно же становится темой доклада Л. Г. Грэя, сделанного на заседании американского востоковедного общества (1901), и отдельных публикаций С. Шпейера и С. Харди. По мнению А. Гудшмидта, апокриф о миссии апостола Фомы в Индии отражает сказания о буддийских миссионерах в Персии и Парфии. Одновременно появля-

ются сопоставления уже знакомого нам Эйзинги (как продолжение буддийско-новозаветных параллелей), до сих пор считающиеся основополагающими в направлении поисков «буддийских корней» в апокрифах [Эйзинга, 1909, с. 75—88]. Ученые начинают обнаруживать в апокрифах элементы не только буддийских, но и индуистских мотивов. Разбор аргументов в пользу влияния обеих древнеиндийских религий на указанные памятники становится уже достаточно традиционным в науке, чтобы привлечь внимание исследователей и издателей раннехристианских апокрифов, например Э. Хеннеке (1904). О. Шмидель, только допускавший буддийское влияние на два канонических евангелия, полагает его для евангелий апокрифических «уже неизбежным» [Шмидель, 1906, с. 31]. Специально на отражения в апокрифах древнеиндийских мотивов останавливается Гарбе, убежденный, что поиски индийских влияний на эти тексты особенно перспективны [Гарбе, 1914, с. 70—80]. Некоторые ученые, выступившие с критикой «буддийских корней» в новозаветных текстах, допускали возможность их существования в повествовательном слое апокрифов (см., в частности, [Веккер, 1916, с. 1323]).

На этом основные изыскания в данной области фактически завершаются, и можно говорить лишь об отдельных констатациях таких воздействий в общих работах, например Ч. Элиота, подчеркивающего значительную идейную близость обеих традиций [Элиот, 1921, т. 3, с. 441—442], и ряде публикаций, касающихся раннехристианского периода в целом. В настоящее время известный исследователь раннехристианских текстов Г. Концельман отмечает лишь отдельные буддийско-апокрифические аналогии [Концельман, 1978, с. 653].

Нельзя умолчать и о том, что идея влияния буддийско-индуистских тем на апокрифы встретила достаточно рано и своих оппонентов (хотя их было значительно меньше, чем в случае с «буддийскими корнями» новозаветных повествований). Это были индолог Э. Хопкинс, религиовед Г. Фабер. Серьезный интерес к данному вопросу проявил немецкий индолог Й. Дальман, отстаивавший, в частности, исторический характер преданий об индийской миссии апостола Фомы. Наиболее фундаментальную критику идея влияния индийских религий на апокрифы получает, на наш взгляд, у Дж. Кеннеди, выдвинувшего альтернативное предположение [Кеннеди, 1917].

Сознательно сужая круг текстов, ограничимся разбором основных «параллелей» в буддийских и индуистских памятниках и в известных на Руси в тот период апокрифах.

Так, семь шагов шестилетней Девы Марии из «Первоевангелия Иакова» сопоставлялись с семью шагами новорожденного Будды, причем подчеркивалась традиционность этой темы для всей древнеиндийской литературы. «Первоевангелие» (гл. 18) содержало, по мнению ученых этого направления, еще одно заимствование из буддийской «Лалитавистары» (гл. 7). Такой вы-

вод делался из описания неземной тишины при рождении основателя религии в обоих текстах. В буддийском памятнике речь шла о прекращении всякого движения в природе, когда ветры не веют, цветы не распускаются, реки и ручьи не текут, небесные светила останавливаются, человеческая деятельность прекращается. Согласно же апокрифу, Иосиф мог наблюдать, как жевавшие работники перестали жевать, достававшие что-либо останавливались, подносявшие пищу ко рту задерживали руку, овцы стояли неподвижно, как и их пастух, и все вместе смотрели вверх.

Большее внимание ученых привлекло «Евангелие детства», которое полагали уже систематической переработкой древнеиндийского религиозно-литературного сюжета о детстве божественного героя. Поэтому остановимся на главных композиционных узлах этого апокрифа.

Отрок Иисус лепит в субботу из глины птиц, которые взлетают, за что получает порицание от книжников. Он, однако, не остается в долгу и проклинает сына книжника за то, что он «расточил» его воду (после чего нерадивец засох). Другой отрок бросается ему сзади на плечи, но также падает замертво. Когда Иосиф рассказывает о жалобах на сына, в адрес жалобщиков раздаются угрозы, а когда Иосиф наказывает его, мальчик ставит и его на место, заявляя, что он ему не отец. Присутствовавший при этой сцене учитель Закхей удивляется, что так разговаривают с отцом, но трехлетний мальчик говорит ему о своей божественности, о том, что ему дана всякая власть в мире и что он родился прежде них всех. Он уже все знает, и учитель сам может поучиться у него. Закхей велит ему прочитать букву А, но отрок не хочет. Закхей бьет его, но слышит в ответ, что тот все знает, а остальные не знают ничего, и сам получает вопрос, на который ответить не в состоянии.

Учитель возвращает ребенка Иосифу, признает свой позор и сразу объявляет о неземном происхождении мальчика. Иудеи дивятся этому, а мальчик называет себя их спасителем и обещает им исцеление недугов. Затем он воскрешает упавшего с крыши товарища и исцеляет соседа, ударившего себя по ноге топором. В девятилетнем возрасте он приносит матери воду в одежде, так как ведро разбилось, чудесно преумножает зерно, помогает Иосифу в работе. Иосиф отдает его второму учителю для обучения греческим и еврейским книгам. Но и теперь отрок отказывается выполнить задание и говорит преподавателю: «Если ты действительно учитель и что-то знаешь, скажи мне значение А, а я тебе скажу про Б». Разгневанный учитель, как и его предшественник, бьет отрока, но тот гневается и проклинает обидчика, который падает замертво. Тогда его берет в обучение еще один учитель, уже более осторожный. Отрок видит в училище священные книги, берет их и начинает «учить от них». Сообразительный учитель сразу признает себя его учеником. Отроку это нравится, и он по такому поводу воскрешает и

проклятого наставника. Затем он словом разрушает и складывает церковное здание и совершает еще много новых чудес, вызывая восхищение иудеев²⁶.

Основные ассоциации с буддийскими сюжетами вызвало «сверхъестественное поведение» отрока в школе. Мотив всезнающего ученика, посвященного в тайный смысл букв, сопоставляется с эпизодом «Лалитавистары» (гл. 10), когда царевич Сиддхартха, также посланный отцом учиться, поражает своих учителей, спросив их, какое избрать письмо (перечисляются брахми, кхароштки, магадхи, дравидийское и др.) из названных 64 (они же хотели учить его алфавиту). Затем Сиддхартха начинает объяснять соученикам доктрину буддийского учения, первые слова которого начинаются с буквы А и далее следуют по алфавиту (anitya — «невечность» всех составных вещей в мире, ātmaparāhita — «любовь к себе и другим», indriyavaikalāya — «расслабленность чувств»). Помимо того что в обоих случаях сторонники заимствования видят раскрытие символического значения букв, они отмечают в качестве сходства и тот факт, что учителя падают на землю (признавая, впрочем, что один упал от восторга, другой — от проклятия²⁷).

Общие закономерности обнаруживаются и при сопоставлении апокрифа с кришнаитскими легендами. Кришна и Рама также поражают своих учителей экстраординарными познаниями, особенно сакральных текстов (Вишну-пурана, гл. 4, 5). Кроме того, согласно исследователям, показательны и параллели «шаловливых чудес» отрока из апокрифа с божественной игрой юного Кришны (līlā): воплощение Вишну уже в детстве переворачивает повозку, крадет молоко и масло, распрямляет горбунью и вместе с Рамой благодетельствует своему учителю, вытащив из морской глубины его утонувшего сына. Значимые аналогии можно видеть и в таких особенностях поведения мальчиков, что, как бы в ответ на оказываемые им божественные почести окружающих, они сами друг другу время от времени напоминают о своем божественном происхождении.

Оценивая возможности заимствования отдельных буддийско-индуистских мотивов в апокрифических памятниках, нельзя не признать вместе с Р. Гарбе, Ч. Элиотом и Э. Томасом ряд факторов, значительно более благоприятствующих попыткам выявления древнеиндийских элементов здесь, нежели в новозаветных памятниках. В самом деле, между системами мировоззрения апокрифов и индийских религий нет непримиримых противоречий²⁸. Христианские миссионеры появляются и в самой Индии. В среде сирийских гностиков, сыгравших первостепенно важную роль в развитии апокрифической письменности, распространяются сведения об Индии и ее городах, о чем свидетельствуют «Деяния Фомы».

Однако даже при наличии первого условия заимствования — теоретических возможностей исторических контактов вопрос об утилизации индуистско-буддийского материала в апокрифах по-

лучает скорее отрицательный ответ. Снова приходится констатировать положение, когда «заимствование» едва ли уступает по древности своему предполагаемому источнику. Как уже было выяснено, основные сравнимые с буддийскими памятниками апокрифы относятся ко II в. Большинство же буддийских параллелей связаны с «Лалитавистарой» — текстом, стабилизировавшимся к III—V вв., а индуистских — с «Вишну-пураной», которая, даже принадлежа к ранним памятникам этого сравнительно позднего жанра санскритской литературы, не может датироваться периодом до V—VI вв.²⁹

В отдельных случаях, когда признается заимствование, имеется возможность допустить автохтонные предпосылки. Это относится, в частности, к образу небесного дома из «Деяний Фомы», который сопоставляется с буддийским образом двorca (vīmāna), но принадлежит к кругу традиционной для гностицизма системы аллегорий (дом верующих), связанной, в свою очередь, с использованием христианской метафоры³⁰.

Наконец, «Евангелие детства» обнаруживает ряд параллелей с другими, культурно более близкими ближневосточному и североафриканскому гностицизму традициями, чем древнеиндийская. В связи с этим нельзя не вспомнить мифы об Осирисе, который ребенком начинает беседовать с учеными «Дома жизни» в храме Птаха и они также дивятся его познаниям. Когда же Осирису исполняется 12 лет, во всем Мемфисе уже никто не может сравниться с ним в культовых знаниях. Аналогии вызывает описание детства и другого египетского божества, Гора. Более отдаленная, но достаточно выразительная параллель детским чудесам отрока из апокрифа видится в образной системе древнегреческих мыслителей. В частности, нельзя не вспомнить того играющего младенца, который, согласно Гераклиту, выступает как вечное существо, переставляющее фигуры (Ипполит. Опровержение всех ересей IX 9). Очевидно, что «чудо-мальчик» — вполне естественный общий мотив вовсе не зависимых друг от друга культурных традиций, отразившийся как в религиозной литературе, так и в фольклоре.

Возможность заимствований заметно уменьшается и ввиду «шероховатостей» многих рассмотренных сходств: если апокрифический отрок толкует символическое значение первой буквы алфавита, то юный бодхисаттва создает нечто иное — мнемонический способ усвоения доктрины. В апокрифе отсутствует важный для параллелизма мотив знания неизвестных языков, а в индийских сказаниях об учебе — конфликт между учеником и учителями (что частично признают и сторонники заимствования).

Хотя в Восточном Средиземноморье во II—III вв. уже что-то знали и о буддизме, и об индуизме, сам характер полученной в то время информации никак не предполагает возможности влияний и отражает прежде всего интерес к экзотическим учениям и религиозной практике — интерес хотя порой и «симпа-

тический», но вполне «отвлеченный»³¹. Кроме того, в тех случаях, когда параллели наиболее очевидны, параллельный элемент лучше мотивирован в апокрифах³².

Не настаивая, однако, на заимствовании из апокрифов буддистами и индуистами (для темы настоящей монографии этот вопрос является вполне факультативным), считаем особо важным подчеркнуть принципиальные и весьма конкретные типологические сходства ключевых идеологом апокрифических евангелий и буддийско-индуистских памятников. По нашему мнению, сторонники «индийских корней» даже недостаточно оценивают духовную близость этих традиций, которая значительно глубже любых конкретных сюжетных сходств. Невозможные с точки зрения христианского апофатизма попытки гностиков «рационализировать» боговоплощение (что привело их к фактическому разрушению христологии) соответствуют фундаментальному для древнеиндийских религий докетизму³³, а честолюбивый отрок «Евангелия детства» — литературной интерпретации Будды как в «малой», так и в «большой колеснице» (см. гл. 4). Эти соответствия, усугубляемые старательным искажением образа основателя христианства в «Евангелии детства» (см. выше о последнем типе буддийских «параллелей» новозаветным текстам)³⁴, имеют, на наш взгляд, и немалое общерелигиоведческое значение. Они подвергают сомнению логическую возможность таких понятий, как «неортодоксальное христианство», показывая на конкретном примере, насколько деформирование христианской мысли соответствует вполне положительным ценностям религиозности, совершенно отличной от христианской.

Указанные параллели позволяют исследователю русской средневековой культуры говорить об идейно-литературном фоне, обусловившем идеологию отреченных книг — важнейшего компонента русской средневековой идеологии, с которым были в значительной мере связаны и индийские реалии русской литературы (см. гл. 7). Чисто типологический характер этих соответствий противоречит только одному — возможности рассматривать раннехристианские апокрифы в качестве канала реальных индийских религиозно-литературных влияний на восточнославянскую словесность.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ

Не получив ничего из Индии через раннехристианские памятники, литература Руси тем не менее заимствовала реальные элементы индийского нарративно-дидактического наследия другим путем. Итогам истории изучения общесредиземноморского восприятия этого наследия, оказавшегося посредством литературной трансплантации и на Руси, посвящается предлагаемый здесь критический анализ работ по данной теме.

«Повесть о Варлааме и Иоасафе» — основной сюжет

Историография связей основного сюжета «Повести о Варлааме и Иоасафе» с древнеиндийской литературой уже давно составляет целую область сравнительного литературоведения.

История греко-славянской повести, источником которой была грузинская, восходит к восточным редакциям сюжета. Из них в настоящее время науке известны три арабских текста: «Kitāb al-Budd», «Kitāb Būdāsaf wa-Bilauhar», «Kitāb Būdāsaf», упоминаемых в книжном справочнике Ибн ан-Надима (вторая половина X в.) «Китаб ал-фихрист» в списке индийских книг. Впоследствии арабские версии распространялись в различных редакциях, как прозаических, так и версифицированных. При всех перипетиях в истории арабских повествований они неизменно обнаруживали литературное сходство с индийскими беллетристическими биографиями Будды, а имена их героев напоминали индийские — Бодхисаттва и Будда. При этом арабская литература оказалась вовсе не единственной на Востоке носительницей этих буддийских литературных реальностей. Все исследователи повести были единодушны в том, что арабским версиям ее предшествуют другие, более древние.

Первые из тех, кто обратил внимание на сходство биографий Иоасафа и Будды, были переписчик книги Марко Поло в XV в. [Бахт, 1950, с. 1198] и португалец Диего де Коуто. Последний сообщает в 1612 г., что на его вопрос о происхождении пагоды Канара (пещера Канхари), высеченной в скале, ему ответили, что она была сделана по приказу отца св. Иоасафата с целью заточить туда царевича. По данным Г. Юла, Коуто замечает,

что св. Иосафат «по легенде представлен сыном великого царя Индии, получившим такое же воспитание, что и Будда, причем приводятся частности, о которых мы поведали в жизни Будды... Она говорит о нем как о сыне великого царя Индии, и вполне может быть, как мы уже сказали, что он и был тем Буддой, о котором рассказывают эти чудеса» (цит. по [Мудрость Галахвара, 1957, с. 12]).

Следующий известный нам отклик на сходство двух персонажей относится уже к XIX в. Считается, что французский ориенталист Ж. Ренье высказал предположение, что имя героя восточных версий повести — Иудасф (Иуассаф) есть трансформация имени Бодхисаттва. В 1859 г. появляется значительно более известная публикация его соотечественника Э. Лабулэ, посвященная буддийским аваданам, где впервые всерьез ставится вопрос о литературном заимствовании.

Фундаментальную разработку эта тема получает в статье сразу после нее прославившегося немецкого литературоведа и фольклориста Ф. Либрехта «Источники „Варлаама и Иоасафа”» (1860), в значительной мере предопределившей все дальнейшие штудии по данному вопросу. Положив в основу своих сопоставлений изложение биографии Будды по весьма авторитетной для своего времени книге Б. Сен-Илера «Будда и его религия» и доступные ему источники по северному буддизму, ученый объявил повесть переработкой легенды о Будде, как она передана в «Лалитавистаре» (ср. «Махавамса»).

Либрехт не ограничился «общими впечатлениями», а предложил конструктивный список параллелей двух повествований. По этому списку, Иоасаф и Будда (1) индийские царевичи; (2) и тот и другой прекрасны; (3) их рождение сопровождалось одинаковыми предсказаниями судьбы — славы и отказа от царской власти; (4) оба демонстрируют необычайные способности и склонность к уединенному образу жизни; (5) их отцы, боясь осуществления предсказаний, изолируют юношей в роскошных дворцах; (6) оба царевича сталкиваются с человеческими страданиями и возвращаются потрясенные ими; (7) решающее значение для их будущей судьбы имеет встреча с монахом (в случае с Иоасафом это Варлаам); (8) отцы, узнав о решении сыновей оставить мир, всячески сопротивляются этому, но наконец сдаются; (9) царевичи тайно покидают свои царства; (10) уходя из мира, они меняются одеждой с бедняками; (11) отцы по-прежнему пытаются вернуть их, однако тщетно; (12) юношам оказывает помощь доверенное лицо, слуга, в повести это воспитатель Зардан; (13) перед достижением духовного совершенства они подвергаются искушениям (Будда от Мары, Иоасаф от Теудаса/Февды и его демонов), в результате которых искусители терпят поражение; (14) оба царевича побеждают в споре своих противников (Будда, по некоторым источникам, брахманов); (15) оба в конце концов убеждают отцов в своей правоте и обращают их в свое учение; (16) оба совершают под-

виги аскезы; (17) обоих хоронят с великими почестями (Будду кремируют, Иоасафа торжественно погребают) [Либрехт, 1879, с. 441—460].

Ученый отмечает отдельные частные сюжетные различия двух сказаний (в истории Иоасафа отсутствует мотив женитьбы царевича, а в истории Будды — лицо, соответствующее Варлааму), но объясняет это индийской спецификой, которая не обязательно должна была сохраниться при трансляции сюжета, и деятельностью того христианского монаха, который переработал буддийскую историю [Либрехт, 1879, с. 460].

Последующие шаги в области сопоставления двух сказаний практически сводились лишь к уточнению или развитию «пунктов» Либрехта. Уже в год выхода его статьи публикуется рецензия на нее Т. Бенфея, где делается попытка укрепить звено аргументации, связанной с наставником царевича (образ Варлаама должен восходить к образу буддийского бхикшу), а Теудас/Февда сопоставляется с противником Будды — Девадаттой [Бенфей, 1860, с. 271 и др.]. Доводы Либрехта воспроизводятся и в статье Ф. Макса Мюллера «О миграции сказки» (1870). Автор добавляет, в частности, что обоих царевичей еще при жизни почитают святыми. При этом непосредственным источником заимствования вновь выступает «Лалитавистара» [Макс Мюллер, 1870, с. 588—596].

В 70-е годы появляются несколько работ А. Н. Веселовского, в которых концепция Либрехта получает самую горячую поддержку. Повесть об Иоасафе прямо называется «христианской переделкой буддийского оригинала» [Веселовский, 1872, с. 62; 1872а, с. 699]. Специальная его статья «Византийские повести о Варлааме и Иоасафе» (1877) содержит суровую критику точки зрения А. Н. Кирпичникова, отрицавшего буддийское происхождение повести (см. ниже).

Еще ранее данной проблемы коснулся исследователь Пролога Н. И. Петров [Петров, 1875, с. 170] (ср. публикации А. Шифнера, опиравшиеся, правда, на материал тибетских биографий Будды). Бенфею следует Э. Коскэн, настаивая на связи между Варлаамом и бхикшу [Коскэн, 1880, с. 579—600]. Идею Либрехта принимает также сербский славист С. Новакович в книге «Варлаам и Иоасаф» (1881).

Новое решение проблемы предложил крупнейший палист XIX в. Т. Рис-Дэвидс. Поскольку повесть помимо основного жизнеописания героя содержит назидательные притчи, ее источник надлежит видеть в собрании джатак, которым также предшествует в комментарии к ним биография Будды («Ниданакатха») [Рис-Дэвидс, 1880, с. XXXVII, XXI и др.].

В 1883 г. вопрос о буддийском происхождении основного сюжета повести затронули трое ученых: Г. Юл, М. Гастер (в связи с историей румынской литературы) и Ч. А. де Кара, которого, как и Коскэна, вопрос взволновал в связи с общей проблемой источников римского мартиролога. В 1884 г. буддийское

происхождение сюжета рассматривается П. Касселем (отдельные параллели, в том числе конкретный прообраз Зардана в буддийской литературе) [Кассель, 1884, с. 152—190]. Французский филолог Г. Зотенберг в своей работе «Заметки о тексте и восточных версиях книги о Варлааме и Иоасафе» (1887) подходит критически к своим предшественникам, сохраняя, однако, их основные «здравые» идеи. Отмечая убедительность параллелей материала повести и «Лалитавистары», он отвергает буддийский памятник в качестве прямого источника первой ввиду того, что в нем биография доводится лишь до середины. Признавая же вслед за Рис-Дэвидсом необходимость обращаться и к буддийским собраниям апологов, отказывается видеть источник повести в джатаках (их дидактический материал не соответствует притчам Варлаама). Ближе всего к повести — китайская версия биографии Будды — «Фо бэнь син», переведенная С. Билом, хотя нельзя исключить возможности сразу двух источников — и для основного сюжета, и для притч [Зотенберг, 1887, с. 63—68].

Э. Коскэн во введении к своим «Народным сказкам Лотарингии» (1887) снова писал о том, что «легендарное житие Будды, превратясь в христианскую легенду» [Коскэн, 1907, с. 14], проникло во всю европейскую средневековую литературу. В первом приложении к введению [Коскэн, 1887, т. 1, с. XXXVII—LVI] компаративист дает солидный обзор предшествующих изысканий по этому предмету. Он заполняет и одну из лакун, оставленных в параллелях Либрехта: Варлаам, по его мнению, есть развитие образа бхикшу из истории обращения Будды. В рецензии на книгу Коскэна Веселовский вносит дополнения, касающиеся той же «лакуны Варлаама». Так, он обнаруживает буддийский коррелят основной сюжетной линии (посещения Иоасафа Варлаамом, приехавшим в Индию под видом купца, что не было отмечено Либрехтом), усматривая его в буддийской истории об ученике Будды Яшоде (пал. Яса Тхера), где царевича также обращает вернувшийся из путешествия купец. В своей рецензии Веселовский предлагает заполнить еще одну лакуну — обращенный Варлаамом волшебный камень русский ученый соотносит с тремя сокровищами буддийского учения — триратна [Веселовский, 1887; Веселовский, 1938, с. 228—230]. История царевича Иоасафа производится от сказаний о Будде в работе С. Ф. Ольденбурга, посвященной персидскому изводу повести [Ольденбург, 1890, с. 230] и в издании ее еврейской версии [Вессловитц, 1890, с. 145 и др.].

Новый этап в разработке данной темы был связан с биографией крупного немецкого ориенталиста Э. Куна «Варлаам и Иоасаф: библиографическо-литературно-историческое исследование» (1893). Опираясь на материал весьма обширной литературы, немецкий востоковед подводит итоги и выдвигает ряд концепций, уточняющих концепцию Либрехта. Так, он утверждает, что в арабской традиции «Книга Будасфа и Билаухара»

соединилась с «Книгой о Будде». Поэтому главный герой выступает под именем то Будасафа, то просто Будды [Кун, 1893, с. 28]. Пытаясь заполнить лауну, связанную с учителем царевича, Кун, как и Зотенберг, считает, что образ Будды скрыт под именем не только Иоасафа, но и Варлаама. Ученый продолжает ставшую уже традиционной тему реконструкции Бодхисаттвы из имени Иоасаф, а также предлагает третью именную идентификацию: производит Zardap от пехлевийского Zardani и в конечном счете от санскритского Chanda (возница Будды) [Кун, 1893, с. 35—36].

Последняя идентификация представляется Куну решающей в вопросе о локализации прототипа повести. Поскольку такое чтение имени возницы характерно для северного буддизма (в южной традиции оно звучало бы как Шаппа), родину истории надлежит искать в Восточном Иране, где в раннехристианский период отмечались значительные контакты северных буддистов с зороастрийцами и христианскими миссиями [Кун, 1893, с. 36—38]. Ученый высказывает и новую точку зрения по поводу самого буддийского прототипа истории — его нужно видеть не в каком-то сохранившемся буддийском памятнике, как полагали Либреخت или Макс Мюллер, но в некотором континууме текстов в районе распространения северного буддизма [Кун, 1893, с. 39—40].

Книга Куна оказала известное влияние на работу И. Франко, который в целом принимает концепцию Либрехта. Он, однако, различает (в противоположность Веселовскому) прообраз сюжетный и литературный, констатирует неудачи в поисках непосредственного северобуддийского источника истории Иоасафа и подчеркивает, что многие крупные буддологи его времени (например, Т. Рис-Дэвидс), не найдя такого источника, решили обратиться к джатакам [Франко, 1896, с. 571—580]. То, в чем Франко сомневается, Дж. Джэкобс (1896) принимает уже как более чем вероятное. По крайней мере, в своем наброске генеалогии повести он отождествляет ее начальный пункт с буддийским санскритским оригиналом. Согласно академику В. Р. Розену, анализирувавшему ее арабскую версию, в одинаково малой мере вызывают сомнение и начальная связь истории с циклом буддийских легенд, и серьезный характер переработки буддийских мотивов на пути сюжета из Индии в Персию [Розен, 1901, с. 118]. О связях повести с биографией Будды писал и крупный русский арабист и тюрколог А. Крымский, предложивший, на наш взгляд, очень конструктивные идеи относительно генезиса имени ее главного героя [Крымский, 1913, с. 33—34].

Мнение, что Будда скрывается за фигурой не только Иоасафа, но и Варлаама, разделяет Р. Гарбе. Он считает «уже всеми признанным и потому заслуживающим лишь краткого упоминания» тот факт, что в VI в. бактрийский монах использовал в «Повести о Варлааме и Иоасафе» легенду о Будде, как она была представлена в северобуддийской традиции [Гарбе, 1914,

с. 80—81]. А. Гейден прямо утверждает, что повесть заимствована из джатак. «Из буддийского оригинала, который, допустимо полагать, мог быть составлен на магадхи или любом другом языке пракритского диалекта», было сделано пехлевийское переложение VI в., которое и получило доступ в европейские литературы. На его взгляд, восточные версии повести в еще большей мере сохранили связь с буддийскими источниками, чем греческая. Это подкрепляется такими фактами арабской версии, как наличие в повествовании дерева с чудесным плодом (ср. смоковница в окрестностях Гайи), бегство царевича ночью в сопровождении везира, которого он отправляет обратно с конем и всей поклажей перед приходом в пустыню, смерть Будасфа, который, подобно индийскому царевичу, ложится головой на запад, благословляя учеников (заметим в скобках, что, по арабской версии, он поворачивает голову к северу [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 183]). Автор воспроизводит уже давно сложившуюся к его времени стемму имен: Badhisattva — арабский Būdāsaf/Yūdāsaf — греческий Yoasaph, подчеркивая закономерность подобной трансформации арабского имени путем фонетических соответствий (например, *b ~ y*). Он предлагает аналогичную схему и для имени наставника царевича: санскритский Bhagavan — грузинский Balauhar — греческий Barlaam [Гейден, 1914, с. 567—568].

Если указанные работы опирались на уже известные материалы, то позднее литературоведы могли использовать некоторые новые источники. Немецкой «турфанской экспедицией» начала XX в., собравшей буддийско-согдийские, уйгурские и среднеперсидские тексты, была обнаружена центральноазиатская версия одного из эпизодов повести (встреча царевича со стариком), связанная с манихейскими текстами [Лекок, 1909, с. 1202—1218]. Результаты этой находки для изучения генезиса повести были отражены в статье французского ученого М. Альфарика, который рассматривает их в общем контексте начального знакомства Европы с буддизмом. Альфарик отмечает роль манихеев в передаче истории об индийском царевиче, подтверждает прежние параллели между ее персонажами и легендами о Будде [Альфарик, 1917, с. 278].

Научно-популярные статьи 20-х годов свидетельствовали о волнении широкой аудитории по случаю отождествления святых Варлаама и Иоасафа с героями буддийской истории, которая стала уже предметом публичных лекций. Об одной из них, прочитанной в 1914 г. в Италии после экспедиции герцога Абрुццо в Каракорум, рассказывает Б. Вадия в статье с характерным для того времени названием «Будда как христианский святой». Автор непосредственно связывает обучение Иоасафа в «заклании», его встречи с больным и стариком, добровольный отказ от царства и вступление на монашескую стезю с текстом «Лалитавистары», а также повторяет мысль о переходе имени Bodhisat в Yosophat и выражает большую удовлетворен-

ность по поводу того, что «великий буддийский учитель Гаутама Будда получил официальное признание в обеих великих ветвях католической церкви» [Вадиа, 1923, с. 18].

Бельгийский исследователь П. Пеетерс принимает оба аргумента в пользу буддийского происхождения: по имени героя и по сюжету [Пеетерс, 1931, с. 293, 301—307]. И. Крачковский в своем предисловии к русскому переводу арабской версии В. Розена задается лишь вопросом о языке оригинала повести — были ли это санскрит, пали или пракрит — и согласен с мыслью о включении Будды через арабскую переработку его истории в христианские, в том числе русские, святцы [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 5]. На Пеетерса в значительной мере опирается французский историк буддийско-европейских связей Любак, который, однако, более определенен в выборе индийского оригинала: им была, считает он, именно санскритская биография Будды (или бодхисаттвы), составленная в Индии около I в. [Любак, 1952, с. 28—30]. Т. Роулинсон констатирует, что Yosophat есть Bodhisattva, а его история — история «великого отречения Гаутамы Будды», как она изложена в «Лалитавистаре» [Роулинсон, 1937, с. 27].

Весомый вклад в исследование элементов биографии Будды в повести принадлежит английскому грузиноведу Д. Лангу, переводчику грузинской версии повести. Он разработал подробную стемму ее редакций, которая восходит к буддийскому варианту сказания и через древнеуйгурскую версию попадает в арабскую литературу, а через нее в грузинскую. При этом (и здесь следует видеть большое достоинство его работы) Ланг постоянно обращается к идеологическим акцентам различных стадий повести, подчеркивая прежде всего ее мироотречные аскетические аспекты, сохраняющиеся во всех догреческих версиях [Мудрость Балахвара, 1957, гл. 2, 3, 4, с. 65].

Принимая концепцию буддийского генезиса повести, Ланг считает необходимым внести некоторые уточнения. Он, например, не отрицает существования буддийского, притом санскритского источника повести [Мудрость Балахвара, 1957, с. 65], но делает известную поправку относительно ее литературных связей, предлагая сближать ее не столько с «Лалитавистарой», текстом достаточно поздним и перенасыщенным мираклями, а с «Буддачаритой» Ашвагхоши (ученый указывает, что данная мысль была подана ему видным индологом А. Бэшемом). Кроме того, он видит прототип обращения к царю монаха в таких буддийских текстах, как «Милинда-панха». Однако позиция Ланга неоднозначна: с одной стороны, он утверждает, что не следует искать точного литературного прототипа повести в известных уже нам биографиях Будды, а также реконструировать его из них, с другой — что такие поиски затрудняются в большой мере недостаточной изученностью происхождений санскритских биографий Будды [Мудрость Балахвара, 1957, с. 11—17].

В статье «Билаухар ва-Будасф» для «Энциклопедии исла-

ма» Ланг воспроизводит свою стемму версий повести, начальным звеном которой выступает буддийский оригинал. Вместе с тем он и здесь утверждает, что речь идет не о прямом переводе конкретного буддийского текста, а скорее о переработке «синкретической компиляции», организованной вокруг эпизодов легендарной биографии юного Будды, сопоставимой с материалом «Буддачариты», «Лалитавистары» и «Ниданакатхой» [Ланг, 1960, с. 1216—1217].

Во вступительной статье к переводу грузинской версии повести «Балавариани» грузинский литературовед И. В. Абуладзе вновь возвращается к идее Ф. Либрехта относительно того, что агиографическое произведение было обработкой конкретной биографии Будды — «Лалитавистары». Он отмечает и значение древнетюркской переработки эпизода этой биографии (манихейские фрагменты из Центральной Азии) [Абуладзе, 1962, с. X].

О новой аргументации на материале арабской версии повести можно говорить после появления статьи эстонского исследователя У. Мазинга «К пояснению истории происхождения легенды о Варлааме и Иоасафе» (1968). Автор отвергает гипотезу Куна — Ланга о контаминации в этой версии двух текстов, один из которых передавал биографию Будды: ал-Будд «Будасфа и Билаухара» не соответствует основателю буддизма, а выступает совершенно независимым персонажем, те же интерполяции арабского текста, которые соотносят с «Книгой Будды», повествуют о более поздней стадии распространения буддизма в стране и потому и не могут быть изложениями легенды о Будде [Мазинг, 1968, с. 124—125]. Литературные прототипы повести надлежит искать в кашмирских буддийских традициях (их можно насчитать по меньшей мере три). При этом Мазинг предлагает даже конкретные исторические ассоциации; если один из современников ал-Будды напоминает ему знаменитого магадхского царя Бимбисару, то «первый патриарх» — очень почитаемое в Кашмире лицо Пиндолу Бхарадваджу (начальная форма имени Dharmagāja, Dharmāsāya). Арабская версия обнаруживает ряд весьма серьезных сходств с легендой о Будде — мать царевича видит во сне перед рождением сына белого слона; ребенок появляется на свет, когда отец теряет надежду на потомство [Мазинг, 1968, с. 136]¹.

Целая система соответствий обнаруживается при сопоставлении смерти героев обоих сказаний в контексте кашмирской традиции. Будасф умирает в Кашмире, сопоставляемым с местом смерти Будды (Kuśinārā). Сходны и конкретные элементы повествования. Заслуживают особого внимания уход царевича из дома в сопровождении визиря, который должен взять его одежду и говорить с его конем; появление четырех ангелов, знакомящих его с жизнью всего человеческого мира; уход в Кашмир в сопровождении ученика Абабида, чьи функции и имя заставляют вспомнить любимца Будды Ананду [Мазинг, 1968, с. 131—132].

Осторожную позицию в вопросе о буддийском прототипе истории занимает современный литературовед Ф. Карлингер. Признавая наличие в повести древнеиндийских элементов, он вместе с тем указывает на возможность поиска исторического прототипа наставника царевича, например, в лице священномученика Варлаама Антиохийского (III—IV вв.), известного по менологиям восточной церкви (ранее об этом писал Н. Я. Марр, привлекавший также параллели из жития Варлаама Кавказского [Марр, 1897—1898, с. 64—74]). Буддийское повествование стало, по мнению ученого, компонентом сложного сплава, в котором соединились и исторические элементы, и фольклорные мотивы. Индийская легенда выполняла здесь роль своеобразного фермента синкретизации, переинтегрировавшего предшествующие элементы рассказа [Карлингер, 1975, с. 63]. Сходных позиций придерживается в целом и Й. Лакнер, принимающий, однако, индианизированную этимологию имен не только Иоасафа, но и Варлаама [Лакнер, 1977, с. 1246]. Эта точка зрения до сих пор имеет сторонников — она отражается в трактовке, согласно которой Будда скрывается сразу под двумя именами — и царевича, и его наставника (см. [Элвуд, 1987, с. 436]). Значительно более оригинальная стемма имени Иоасафа, причем достаточно авторитетная, предлагается в статье известного немецкого историка и филолога В. Зундермана, рассматривающего историю повести в контексте миграции буддийских реалий через парфянскую «промежуточную» среду [Зундерман, 1982, с. 108].

В приведенном обзоре литературы были упомянуты лишь основные специальные исследования и публикации. Представление о буддийском оригинале повести — общее место изданий, связанных с научным и научно-популярным изложением истории литературы (см. статьи «Варлаам и Иоасаф» в [Британская энциклопедия, 1946, с. 115; Американская энциклопедия, 1949, с. 257]²⁾, а оценка Будды как «христианского святого» — апологетических работ необуддистов (см., к примеру, [Хамфри, 1963, с. 101]).

* * *

Концепция буддийского происхождения сюжета повести о царевиче Иоасафе достаточно рано нашла и противников, среди которых одними из первых были такие ученые, как П. Хорн и Р. Сьюэлл. В рядах оппозиции оказались и крупные отечественные исследователи.

Самым жестким критиком Либрехта был А. Н. Кирпичников, посвятивший опровержению его тезисов весьма значительную часть своей книги «Греческие романы в новой литературе. Повесть о Варлааме и Иоасафе» (1876). Русский ученый, перечислив все 14 пунктов сходства, предложенных немецким филологом, отмечает, что он тенденциозно замалчивает существенные различия между двумя сюжетами. Прежде всего наставни-

ку принадлежит в повести столь важная роль, что это отражается даже в ее названии. Если чудеса при рождении естественны только для основателя (но не проповедника), то факт женитьбы был бы вполне уместен и в биографии Иоасафа, равно как и рассказ о матери героя (о чем сообщается в биографии Будды). Имеются и другие, частные, различия: отец Будды строит для сына дворец увеселений, а отец Иоасафа возводит для него роскошную тюрьму; Шуддходана легко принимает учение сына, а Авенир уступает с большим трудом [Кирпичников, 1876, с. 219—220].

В то же время сходства двух историй носят такой характер, что их легко объяснить соображениями, обычными для составителей повествований в обществах, высоко ценивших аскетический идеал. Так, Кирпичникову представляется естественным, что героем повести (духовного романа) становится не бедняк или старик, а молодой царский сын, что действие происходит в далекой Индии, а не в Римской империи или Египте (хорошо знакомых читателям), что предсказание будущей славы героя — «неотъемлемая черта всякого осложненного сказания», что героя религиозной повести логично заставить бороться с враждебными силами, что для отца-язычника вполне естественно стараться удерживать сына в старой вере и что, наконец, юноша, возмужав, должен потянуться к свободе [Кирпичников, 1876, с. 217—218].

Либрехт, по мнению Кирпичникова, значительно преувеличивает черты сходств и одновременно допускает незаконное сближение Варлаама с эпизодически появлявшимся в буддийских биографиях монахом. Натяжкой представляется и ассоциация воспитателя Зардана с возницей Чандакой только на том основании, что оба — приближенные и доверенные лица царевичей (будто, иронизирует русский ученый, бывают царевичи без приближенных и доверенных лиц!). Наконец, индийского в Иоасафе только и есть, что название страны, в которой он живет, ибо ни о чем специфическом для Индии в повести речь не идет. Если уж искать сходства и параллели, то можно удовлетвориться гораздо более близкими к повести памятниками, в первую очередь литературными изложениями житий. Ведь язычники стараются удержать в своей вере св. Варвару, прибегая к тем же аргументам, что и Авенир; св. Христину, дочь знатных родителей, заключают в башню, и она же вступает в идейный спор; Фаустиниану приданы черты лица Симона волхва (как в случае с Нахором); отец св. Вита старается совлечь сына с пути благочестия с помощью музыки и красавиц; один из злободневных демонов пытается доказывать св. Юстине на основе Священного писания, что все люди призваны размножаться; св. Алексей, сын знатных и богатых родителей, бежит из дома, избирая путь подвижничества и отвергая богатства и искушения плоти [Кирпичников, 1876, с. 221—223].

Единственную черту специфической близости повести и био-

графии Будды ученый находит во встрече царевича с больными и стариком. Однако и здесь он отказывается признать приоритет буддийских сказаний: по его суждению, встречи в повести мотивированы убедительнее, чем в буддийских историях; в первой их две, во вторых же — четыре, «а известно, что эпические дублеты есть свойство позднейших редакций и заимствований». Поэтому допускается возможность заимствований буддистами из греческого жития. Впрочем, и здесь не исключен простой параллелизм: мотив болезни и смерти обычен в религиозных сюжетах [Кирпичников, 1876, с. 225].

Другой тип аргументации представлен чисто филологически возражениями Ш. Нуцубидзе Пеетерсу и другим сторонникам изменения имени Bodhisattva в арабской и грузинской передаче. Грузинский ученый задается вопросом, почему, собственно, переводчики и переписчики обязаны были ошибаться при передаче арабского названия и путать арабские написания? Этому противоречит по крайней мере один (зафиксированный крупным немецким арабистом Ф. Гоммелем в 1888 г.) случай наличия в арабском тексте именно «Иодасафа» [Нуцубидзе, 1956, с. 9—10].

Доводы Кирпичникова развиты в статье Б. И. Кузнецова «Повесть о Варлааме и Иоасафе (К вопросу о происхождении)» (1979). Автор обращает внимание на то, что здесь о встрече со страждущими говорится спокойно, кратко и реалистично, без привлечения фантастических элементов, которые присутствуют в биографии Будды. Последняя восстанавливается ученым на основании сочинения тибетского историка Бутон (XIV в.) — весьма авторитетного, поскольку он использовал все главные источники и сохранил часть сведений, неизвестных на санскрите [Кузнецов, 1979, с. 239]. Исследователю при этом кажется очевидным, что трансформация реалистической истории в сказочную осуществляется гораздо легче, чем обратный переход. Имена героев повести были важнейшим аргументом в пользу ее буддийского происхождения, но, согласно Кузнецову, они на деле эту концепцию разрушают. Так, ал-Бахван, должествующий соответствовать Шакьямуни Бхагавану, — лишь один из обычных идолопоклонников. Кроме того, даже если бы Будасф соответствовал Бодхисаттве, то подобная идентификация мало что давала бы для его отождествления с основателем буддизма, потому что бодхисаттвами называли многих буддийских учителей.

Очевидно, что такая путаница с именами была бы невозможна в индийской литературной среде. Помимо этого имя Будасф отражает согдийское происхождение, указывая на родину повести — Среднюю Азию [Кузнецов, 1979, с. 243]. Наконец, вызывает сомнение древность самих буддийских биографий. Современников Будды (которого ученый относит к V—IV вв. до н. э.) вряд ли мог особенно заинтересовать период его юношеских чаяний и увлечений. В древнейших рассказах о нем этот

период не упоминается, сам же он избегал говорить на данную тему. В дальнейшем в связи с трансформацией образа основателя учения в самой религии возникла потребность воссоздать события ранних лет его жизни.

Как же был восполнен биографический пробел в жизнеописании Будды и откуда черпали буддисты материал для новой версии его аскетического ухода? Кузнецов видит их источник в фольклорных историях на тему царь и его праведный сын. Тип рассказов, которые могли стать источниками биографий Будды, сохранился в таких сборниках, как «Мудрец и дурак», — буддийском собрании нравоучительных историй из Центральной Азии, который был в середине V в. переведен, видимо, с хотанского на китайский, а в IX в. — на тибетский. В одном из рассказов сборника сообщается о рождении у бездетного царя сына, которому в детстве было выстроено четыре дворца, но который пошел прогуляться и встретил тяжело больных и обездоленных, затем мясника, пахаря, охотника и других людей, поведавших ему о страданиях. Царевич привозит из-за моря драгоценный камень, который делает всех счастливыми. В другой истории повествуется о том, как у царя родился прекрасный сын с золотистой кожей и драгоценным камнем на голове. Волхвы предсказывают, что ему не будет равных среди людей и богов и что он станет царем всего мира, а если будет отшельником, то достигнет совершенства. О связи биографий Будды с фольклорными текстами свидетельствуют и многие иные эпизоды его истории.

Именно фольклор Центральной Азии дал материал и для буддийских биографий, и для «Повести о Варлааме и Иоасафе». В таком контексте становится значимым и имя героя арабской версии. «В имени Будасф-Бодисатва можно видеть указания на то, что история, в которой он является героем, была включена в сборники джатак». В повести сохраняются важные композиционные черты этих фольклорных по происхождению текстов, в частности притчи, излагаемые от лица ал-Будда [Кузнецов, 1979, с. 243].

Эта концепция получила определенный резонанс и за пределами узкого круга исследователей повести. В частности, С. С. Аверинцев, ссылаясь на нее, с большим удовлетворением отмечает факт пересмотра устоявшегося воззрения на происхождение «Повести о Варлааме и Иоасафе» [Аверинцев, 1985, с. 8].

* * *

Как следует из представленного обзора мнений, вопрос происхождения «Повести о Варлааме и Иоасафе» в связи с буддийской литературой не может быть решен тем сравнительно несложным способом, который был применен в случае с памятниками раннехристианской литературы. Констатировать отсут-

ствие даже одного из минимальных априорных условий возможности заимствования (см. гл. 1) здесь нельзя. Поэтому необходимо рассматривать конкретные положения как сторонников, так и противников буддийского происхождения повести. При этом, вероятно, следует вначале обратиться ко вторым, ибо в случае их правоты вопрос будет считаться исчерпанным. С самого начала нужно признать, что их доводы отражают вдумчивую и тонкую критику и заслуживают самого серьезного внимания. Об уровне аргументации свидетельствует хотя бы требование Кирпичникова, чтобы предполагаемый источник повести имел с ней более тесные типологические сходства, чем сочинения культурно и исторически более близкой ей письменности. Приводимые им параллели с беллетристическими переработками агиографического материала убедительны и заметно снижают объем «заимствованного» из древнеиндийской литературы в материале повести.

Краткое изложение содержания тех многочисленных работ, которые вышли после Кирпичникова, показывает, что критика литературоведом конкретных натяжек его оппонентов никак не потеряла актуальности и по сей день. В первую очередь это относится к попыткам Ф. Либрехта сблизить Варлаама с «анонимной» и чисто условной фигурой бхикшу, который появляется на миг перед Шакьямуни. Нельзя, конечно, сблизить Зардана и Варахию с Чандакой только на том основании, что они доверенные лица: их роль в сюжете и персональные характеристики совершенно различны.

Хотя способ передачи имен в арабской традиции вполне позволяет понять, каким образом *Būd(h) āsaf* превращается в *Yūdāsaf*, замечания Нуцубидзе еще раз дают повод задуматься над тем, почему исследователи генезиса повести уделяли столь большое внимание этимологии имени главного героя. Очевидно, что при реконструкции генезиса повести целесообразно исходить прежде всего из связей сюжетного порядка и лишь затем из трансформации имени.

Более чем справедлива и критика Кузнецовым ставшей уже традиционной мысли о не дошедшем до нас буддийском оригинале повести. В самом деле, всякий, кто хоть сколько-нибудь знаком с древнеиндийской литературой, не сомневается в очень высоком уровне эрудиции древнеиндийских беллетристов; они были прекрасно осведомлены не только в том, чем Будда отличается от «обычных» бодхисаттв и кого следует называть Бхагаваном, но и в самых тонких частностях философских доктрин буддийских школ и течений, не говоря уже о прочих реалиях традиции. Достаточно в качестве примера привести уже называвшуюся здесь «Буддачариту» Ашвагхоши, который хорошо знает и буддийскую доктрину, и положения учения едва ли не на самой ранней стадии соперничавшей с буддизмом традиции санхьи (гл. XII «Визит к Арада Каламе»).

Ряд аргументов этих исследователей можно было бы и про-

должить. Неудачными, в частности, представляются предложенная Веселовским параллель драгоценного камня Варлаама «трем сокровищам» буддизма или такие, еще не потерявшие влияния доводы Либрехта, как сходства в торжественном погребении и в полемике с идейными противниками (в последнем случае можно было бы найти «параллели» во всей древнеиндийской, да и не только древнеиндийской литературе).

Явной натяжкой выглядят и все попытки обосновать буддийское происхождение отшельника Варлаама. За исключением религиозности его не сближает с Буддой ровным счетом ничего. Вполне спекулятивно и предложенное Гейденом и другими учеными выведение имени *Varlaam* из *Vhagavan*. Точка зрения о «дублировании» образа Будды в повести кажется неосновательной и потому, что в том же кругу литературных текстов распространялась отдельная книга (см. «Книга Будды»), видимо, специально посвященная Будде как учителю индийцев, вполне отличному от проповедника Билаухара. Еще более важно, что большинство сторонников буддийских истоков истории царевича Иоасафа, по существу, не различают литературный сюжет и литературный текст. Иначе не объяснить поиски санскритского, палийского и даже иногда ардхамагадхского (здесь путают буддийские и джайнские тексты) оригинала и удивление по поводу их более чем закономерного отсутствия. Лишь увлеченность сенсационностью литературной находки могла заставить ряд серьезных ученых набросать стандартно-упрощенную картину, включающую образ персидского или среднеазиатского христианского монаха, который наспех перекраивает санскритский текст (видимо, специально выучив для этого язык).

Однако позиция сторонников небуддийского происхождения повести также нуждается в коррекции. Ряд аргументов Кирпичникова представляют собой только «доводы от здравого смысла». К ним относятся, например, рассуждения об обязательной первичности дублетов по отношению к четверичным элементам повествования. Ничего не говорят против заимствования сюжета из древнеиндийской литературы и различия в степени легкости обращения в иную религию отца героя: это свидетельствует скорее об идейной интерпретации сюжета, а не о новом сюжете (см. гл. 4). Кирпичников вообще требует для доказательства связей повести с древнеиндийской литературой отсутствия, по существу, всяких расхождений между ними, что вряд ли возможно при любом заимствовании (если, конечно, один текст не является переводом другого). Едва ли можно согласиться и с необходимостью заранее определять, что должен герой духовной повести «естественно» делать буквально в каждой ситуации, — подобная установка, доведенная до логического конца, практически снимает вообще все сравнительно-литературоведческие проблемы.

Особенно очевидна некорректность подобного подхода, когда речь идет о совершенно уникальных сходствах типа встреч ца-

ревичей с болезнью и старостью или о предшествующем этому стремлении царей оградить их от таких встреч (вплоть до специально обставленной прогулки, предусматривающей удаление с дорог всех страждущих). Если такие сходства так же «естественны», как и прочие, то почему мы не обнаруживаем их среди тех параллелей, которые Кирпичников проводит между повестью и жанрово близкими ей агиографическими произведениями? ³. Впрочем, ученый и сам понимал недостаточность своей аргументации в данном вопросе (недаром он все-таки выделяет эти встречи из всех остальных сюжетных параллелей) и обнаруживает лишь сознательное нежелание признать здесь литературную связь, настаивая на «только параллелях». Последнему противоречит попытка — явно несостоятельная (уже по самой элементарной относительной хронологии двух версий) — говорить о заимствованиях буддийской версии из греческой.

Убедительность выводов Кузнецова снижается, на наш взгляд, тремя главными факторами. Во-первых, при понятном желании ученого-тибетолога руководствоваться тибетской исторической традицией в вопросе о биографиях Будды очевидно, что, несмотря на ее действительную ценность для науки, опираться следует прежде всего на исторически первичную индийскую литературную традицию, тем более что от нее остались достаточно ранние, притом значительно более древние, чем тибетские, памятники. А она ясно показывает, что биографии Будды — далеко не столь позднее литературное явление, как полагает ученый. По крайней мере, наиболее «фактологичная» и отработанная версия биографии Будды относится уже к I—II вв., а она, в свою очередь, основывается на более древнем предании (см. гл. 3). Во-вторых, не убеждает представление указываемых исследователем фольклорно-дидактических сборников в качестве начального прототипа буддийской версии и повести. Называемые им памятники уступают по древности буддийским литературным обработкам биографии Будды. Кроме того, не являются ли сами эти фольклорно-дидактические сборники буддийскими? Совершенно несомненно, что в данном случае речь идет о фольклоризированной интерпретации традиционного буддийского сюжета — процессе столь естественном, сколь и необходимым (ср. «спуск» книжных текстов в фольклорную среду на Руси). Суть дела не меняется, если связывать повесть и с джатаками, которые в своем сложившемся виде — «нормальные» буддийские тексты (чему ни в малейшей степени не противоречит фольклорная предыстория их материала). В-третьих, соображения относительно «некорректности» употребления индийских имен в арабской версии никак не разрушают связей самих имен al-Budd и Būd(h) āsaf с их буддийскими прототипами. Ассоциации этих имен с буддизмом и Индией прочно закрепились в арабской литературе (см. данные по [Жимарэ, 1971, с. 36]).

Иными словами, даже самая взыскательная и серьезная критика не может привести аргументов, достаточных для разру-

шения литературных связей между «Повестью о Варлааме и Иоасафе» и сюжетом истории Будды. В пользу этого вывода говорит наличие такого «сцепляющего фактора» между ними, как мотив встреч царевича с больными и стариком — встреч, решительно повлиявших на его будущую судьбу. Поскольку данный мотив представлен только в различных жанрах буддийской литературной традиции и воспроизводится лишь в тех восточных памятниках, которые с этой традицией были сопряжены и не имеют, помимо самой повести, precedентов в европейской литературе, сомневаться относительно возможности заимствования из буддийской литературы в данном случае никаких оснований нет. Это в определенной степени подтверждается и настоячивыми, постоянными упоминаниями в рукописях о связи повести с Индией. Их сообщения основываются на исторической реальности контактов северного буддизма с околохристианскими миссионерскими течениями, на которые обращал внимание Кун и которые подкрепляются данными о встречах миссионерских традиций в Бактрии и Средней Азии в эпоху формирования первых редакций повести. О том, что указанное заимствование в ее сюжете было не единственным, ярче всего, на наш взгляд, свидетельствует прочно установленный факт, что чем ближе ее версия к древнеиндийской традиции, тем черты сходства с биографиями Будды многочисленнее и серьезнее. Это доказывают приводимые А. Гейденом, Д. Лангом и У. Мазингом конкретные и даже частные сходства с буддийскими памятниками в арабской версии.

Признавая присутствие буддийского материала о юности царевича Сиддхартхи (Будды) в повести об Иоасафе, считаем целесообразным сделать одно уточнение. Элементарная литературоведческая необходимость различения сюжета и литературного произведения, а также утилизации фабулы и ее идейного наполнения никоим образом не позволяют говорить о «бессознательном» проникновении Будды в христианские святы, которое так беспокоило одних ученых и вдохновило других. Как бы ни обстояло дело с канонизацией Варлаама и Иоасафа на христианском Западе и Востоке (а она наступает сравнительно поздно), это признание касалось только героя повести, который существенно отличался от основателя буддизма и с обращением которого связан круг религиозных идей, от буддизма весьма далеких. Поэтому речь может идти только об утилизации истории о Будде в новом литературном сочинении — утилизации, не предполагающей, однако, ни наличия «точного» литературного прототипа, ни однозначных сюжетных параллелей (см. гл. 4).

Нужно, видимо, также вместе с Ф. Карлингером напомнить о необходимости учитывать сложность контаминации индийских элементов повести с иранскими, среднеазиатскими и греческими. Последние могли быть связаны и с определенным историческим (небуддийским) ядром, в чем единодушно сомневаются и сторонники, и даже противники заимствования. Правда, в пользу

возможности исторического прототипа повести свидетельствуют не предания о мученике Варлааме, но сообщения о раннем периоде распространения христианства в Индии. Достаточно реалистическими являются и непосредственно связанные с основной фабулой повести известия о гонениях на новую веру в стране. При этом данные известия приходится на ту же эпоху, с которой как восточная, так и западная агиографические традиции как раз и соотносят время Варлаама, Иоасафа и Авенира (середина IV в.).

Эти соображения, конечно, не заставляют видеть в повести исторический документ, но вполне позволяют допустить, что чисто литературные наложения беллетризировали вполне исторические реальности (см. гл. 3).

Хотя трудно найти такую проблему литературных связей, которая вызвала бы больше исследовательских усилий (и преимущественно плодотворных), чем история «Повести о Варлааме и Иоасафе», остается незавершенным ряд весьма важных тем. Представляется, в частности, актуальной постановка вопроса о функциональном назначении повести, с которым сопряжены и проблемы, касающиеся ее исторической многослойности. Первая из них — зачем, собственно, ее составителям понадобилось обращаться к истории о Будде. Важно также установить соотношение сюжетно близкого древнеиндийским памятникам материала повести с конкретными буддийскими текстами — в целях уточнения того литературного континуума древнеиндийской традиции, который был утилизирован в греческой истории царевича Иоасафа и в ее славянском переводе. Наконец, ставшие уже литературоведческим штампом формулировки относительно «Будды как христианского святого» делают актуальным сопоставление личностного облика и «жизненной философии» героя повести и буддийских беллетризованных преданий.

Апологи и легенды

Диффузность литературного материала этой весьма широкой (скорее собирательной, чем конкретной) категории текстов определяет сложности его идентификации по древнеиндийским источникам. Причину следует видеть в том, что в основе сопоставлений лежат не установленные культурные контакты, но чисто литературные аналоги, которые, как мы могли уже убедиться, сами по себе дают повод лишь для гипотез. Тем не менее компаративисты проявили значительный интерес и к этому ряду параллелей. Популярность данной темы объясняется в значительной мере тем, что рассматриваемые здесь сюжеты близки сказочным, а работы по индийскому происхождению многих европейских сказок со времени издания знаменитой книги Т. Бенфея «Панчатантра» (1859) частично определяли с самого начала подход к изучению генезиса средневековой ли-

тературы. Дополнительным фактором, способствовавшим этим исследованиям, было то обстоятельство, что многие из сопоставляемых с индийскими источниками дидактических сюжетов европейские ученые встречали в рукописях «Повести о Варлааме и Иоасафе», чьи связи с древнеиндийской литературой стали едва ли не общим местом всех сколько-нибудь широких по своей тематике историко-литературоведческих работ.

В названной книге Т. Бенфея была заложена будущая аргументация относительно притч повести. Основатель миграционизма рассмотрел три аполога. Первая притча повествует о благочестивом царе, который всегда почитал отшельников, «смертной трубе», вразумившей его брата, и ларцах, с помощью коих он наставлял своих чванливых вельмож; вторая — о человеке, преследуемом бешеным единорогом, символизирующим смерть; третья — о глупом птицелове, который ловит соловья, но по просьбе хитрой птицы, обещавшей ему взамен золотые яйца величиной со страусиные, отпускает ее. Принимая гипотезу о специфической склонности индийцев к историям с ящиками, содержимое которых неизвестно, Бенфей допускает связь с буддийскими рассказами целого круга европейских историй о находчивости, в том числе и варлаамовой притчи [Бенфей, 1859, т. 1, с. 407, 410]. При этом вторую притчу Бенфей связывает с фольклорной индийской традицией, отразившей рассказ, записанный миссионером А. Дюбуа, об охотнике, который на ночь спрятался от хищников на дерево и проявил такую же беспечность, когда речь шла о спасении, как и персонаж аполога Варлаама (исследователь подчеркивает буддийскую акцентировку данной аллегории) [Бенфей, 1859, т. 1, с. 82, 208]. Наконец, ученый не сомневается в буддийском происхождении и притчи о соловье: прообраз ее он видит в сказке «Панчатантры» (III.16) о птице с золотым экскрементом (правда, он признает данную редакцию «Панчатантры» поздней) и связывает ее с индийским фольклором также опосредованно — через историю персидского варианта индийского сборника рассказов о полугае «Тутинамэ».

Набор сопоставляемых с индийским фольклором притч «Повести о Варлааме и Иоасафе» пополняется в известной уже нам статье Ф. Либрехта (1860). Автор также считает притчу о благочестивом царе и ларцах переделкой одной из легенд об Ашоке («Ашока-авадана»), излагаемых им по книге Б. Сен-Илера, и более полно «снабжает» индийскими параллелями притчи о единороге. Он приводит две истории из сборника переводов авадан С. Жюльена (переводы с китайской версии) и упоминаемый Бенфеем рассказ «Махабхараты» об отшельнике Джараткару — тот видит своих предков висящими на дереве, которое подгрызают мыши времени. Немецкий компаративист предположил буддийское происхождение еще трех притч, попавших в повесть. Одна из них — история о человеке, который, находясь в смертельной опасности, обратился к трем своим друзьям. Первый, любимый им, отказывается признать его другом и

предлагает ему какие-то пустяки, второй, также любимый, обещает только проводить к месту казни, третий же, пренебрегаемый им, обещает просить за него царя (друзья означают богатства, близких людей, и, наконец, добродетель, могущую помочь человеку и после смерти) [Либрехт, 1879, с. 458—459].

А. Н. Веселовский констатирует, что в повести о царевиче Иоасафе буддийский материал используется не только в основном сюжете, но и во вставных притчах. Русский литературовед называет буддийским и аполог о царе, выбранном на год [Веселовский, 1872, с. 159]. Согласно этому апологу, жители одного города выбирали своим царем кого-либо из иноземцев. Он наслаждался богатством и великолепием, однако спустя год его сбросывали с трона и отсылали на дальний остров, обрезака на голодную смерть. Однажды они выбрали разумного человека, который, узнав об этом обычае, стал тайно отправлять все необходимое на место будущей ссылки и, когда его выслали, продолжал благоденствовать (ссылка означает посмертную судьбу, а пересылаемое богатство — дела милосердия).

Специальное серьезное исследование происхождения притчи о благочестивом царе и ларцах принадлежит другому стороннику Бенфея Ю. Браунхольцу — «Первая нехристианская притча Варлаама и Иоасафа, ее происхождение и распространение» (1884). Развивая идею Либрехта о связи аполога с легендами об Ашоке, автор опирается уже на более солидный источник — полный вариант притчи по книге знаменитого французского буддолога Э. Бюрнуфа «История индийского буддизма» (1876). Он сопоставляет варлаамову притчу с тем, что ей тематически соответствует в материалах Бюрнуфа, и делает важный вывод — варлаамов аполог есть контаминация двух основных буддийских рассказов: о встрече благочестивого царя Ашоки с аскетом и о «смертной трубе» (со второй была слита история с ящичками), имеющих частичные параллели и в других буддийских памятниках [Браунхольц, 1884, с. 11].

Принимая мнение Бенфея об особой значимости мотива выбора неизвестного содержимого именно для буддистов, Браунхольц вместе с тем прослеживает параллели индийского сюжета во множестве европейских и восточных сказок. Их героем выступает могущественное существо, позволяющее просителю выбирать неизвестное содержимое из различных по виду емкостей в награду за услуги (сюда относится и русская сказка о двух девочках, трудолюбивой и ленивице, получивших разную награду). Ученый, однако, не ограничивается генезисом варлаамовой притчи, а пытается выявить ее идейные акценты: она выражает иную, чем буддийская, систему идей, так как здесь аскет выступает предвестником Страшного суда, а не избавителем от безначальных перевоплощений [Браунхольц, 1884, с. 6—7].

Литературное значение апологов повести подчеркивает Ф. И. Буслаев, по словам которого она «в течение многих сто-

летий пленяла воображение всех европейских народов множеством вплетенных в нее, по восточному обычаю, повестей и притчей». Таким образом, он увидел связь притч с древнеиндийской литературой не только на уровне сходств отдельных аллегорий, но и в самом принципе обрамления. Буслаев специально останавливается на притче о единороге, находя ее почти точный коррелят в переведенной с санскритской «Панчатантры» (через посредство пехлевийского варианта) арабской «Калиле и Димне» (функцию единорога в сборнике выполняет слон) [Буслаев, 1886, с. 271—272].

В известных уже нам «Лотарингских сказках» Э. Коскэна (1887) указывается на появление в европейских литературах буддийской притчи о ларцах.

Аполог о человеке, преследуемом единорогом, стал предметом внимания Э. Куна в статье «Человек в колодце» (1888), где делается образцовое сопоставление восточных коррелятов аполога и его рефлексий в западном средневековом искусстве. Кун проанализировал все возможные древнеиндийские редакции аполога — буддийские, индуистские и джайнские [Кун, 1888, с. 68—70]. Ставя вопрос о критериях признания древнеиндийского происхождения данной аллегии в европейских литературах, он приводит в качестве довода и одну важную реалью. А именно: непременно присутствующий в любых редакциях аполога мотив дерева, с которого капают сладкие капли, закономерно связывает притчу со знаменитым индийским баньяном, ашваттхой (aśvattha) [Кун, 1888, с. 69].

Спустя три года сюжет о преследуемом человеке рассматривается В. Клоустоном в статье «Притча „Варлаама и Иоасафа“ в „Махабхарате“» (1891), где аполог вновь сопоставляется с брахманической легендой о Джараткару.

В монографии Куна, посвященной основному сюжету повести о царевиче Иоасафе, предлагаются пять апологов Варлаама древнеиндийского происхождения: притчи о ларцах, о преследуемом человеке, о трех друзьях, о царе, избираемом на год, и история о юноше, не знавшем женщин (притча о соловье и охотнике, по его мнению, представлена в повести в более древнем варианте, чем в «Панчатантре») [Кун, 1893, с. 74—82]. При этом исследователь приводит не только буддийские, но и брахманические аналоги.

Важное научное значение имело появление статьи И. Франко «Притча о единороге и ее болгарский вариант» (1896). Украинский филолог сопоставляет известные к тому времени древнеиндийские, китайские и тибетские варианты аполога о человеке, преследуемом единорогом. Он отмечает идейное родство всех редакций индийской притчи, смысл которой можно сформулировать как противопоставление великой угрозы человеческому существованию в лице смерти и ничтожности его земных утех. Вместе с тем исследователь подчеркивает, что появление ее в числе авадан свидетельствует о ее использовании буддий-

скими проповедниками в миссионерских целях [Франко, 1896, с. 575]. Все небуддийские подражания притче, притом воспроизводимые в литературах основных оппонентов буддизма (у брахманов и джайнов), лучше всего доказывают ее влияние в Индии. О подражательности брахманической версии аполога свидетельствует ряд несообразностей в ней (по сравнению с буддийскими) [Франко, 1896, с. 582—583]. Критикуя А. Н. Кирпичникова за нежелание видеть в истории аскета из «Махабхараты» отражение той же самой притчи (см. ниже), украинский ученый предполагает, что речь идет даже о своеобразной полемике «мироутверждающего» идеала брахманизма с «мироотрицанием» буддистов [Франко, 1896, с. 584].

Оценивая идейное содержание притчи, Франко характеризует ее как аскетическую и настолько последовательную по своему жизнеотрицанию, что она демонстрирует мировоззрение, вполне чуждое христианскому, и связывает ее проникновение в европейские литературы с распространением еретических сект, опиравшихся на дуалистические традиции, восходящие к манихейству [Франко, 1896, с. 574]; (ср. его весьма продуктивную, хотя и не разработанную гипотезу относительно повести как одного из медиаторов «сектантских» утилизаций иранских и буддийских сюжетов в Средиземноморье [Франко, 1895, с. 6]).

Ко времени появления известной «Библиографии» В. Шовэна уже стало возможным говорить о целой традиции изучения древнеиндийских апологов арабской повести (ср. [Шовэн, 1898, с. 100—101, 103—104]).

Об индийском происхождении притч «Повести о Варлааме и Иоасафе» говорят многие уже известные нам исследователи основного сюжета текста. А. Гейден считает возможным выводить их истоки из «Махабхараты» и «Панчатантры» [Гейден, 1914, с. 567]. Д. Ланг называет их индийские (наряду с другими восточными) источники [Мудрость Балахвара, 1957, с. 13, 16]; У. Мазинг прослеживает эволюцию не сохранившихся в греческой версии притч арабской повести, которые можно рассматривать в качестве промежуточной стадии трансляции буддийских апологов. Одна из них — о вóроне, перекрашенном в павлина, восходит к «Баверу-джатаке» [Мазинг, 1968, с. 130].

Древнеиндийские истоки аполога о преследуемом человеке рассматриваются в монографии Й. В. Айнхорна «Единорог как знак смерти: притча о человеке в пропасти» (1972), оставшейся, к сожалению, нам недоступной.

Древнеиндийские параллели очень самобытной средневековой книги «Физиолог», свода символических истолкований природы, преимущественно животного мира, изучаются уже во второй половине XIX в. Об этом свидетельствуют намеки С. Била относительно истоков «статьи» о единороге [Бил, 1875, с. 124].

Позднее выдающийся немецкий востоковед Г. Людерс выступает с публикациями, где ставится проблема связи главы «Физиолога», посвященной единорогу, с индийскими сюжетами

об отшельнике по прозвищу «Единорог» (Ришьяшринга), которого надо было доставить во дворец с тем, чтобы вернуть земле плодородие, и которого могла хитростью увлечь только дочь царя. Людерс проанализировал палийские, санскритские и тибетские редакции индийской легенды, разработав их относительную хронологию, и пришел к выводу о первичности версии джатак (гатхи), на которые опирался и составитель начальной эпической версии [Людерс, 1897, с. 103, 106, 124, 126; ср. Людерс, 1901].

Известный немецкий буддолог В. Грюнведель утверждал буддийское происхождение и главы «Физиолога» о льве (гл. 1), якобы производящем на свет мертворожденного детеныша, которого он своим рыком оживляет на третий день (указание на трехдневное воскресение). Ученый видит в львином рыке намек на известный эпитет Будды — санскр. *siṃhānada*/пал. *sihānada* (букв. «Тот, у кого львиный рык») [Грюнведель, 1900, с. 128].

Связями «Физиолога» с индийскими сюжетами занимаются Ф. В. К. Мюллер и Б. Лауфер. Серьезное внимание уделяет этим вопросам и Р. Гарбе. Продолжая мысль Грюнведеля, он, в частности, объясняет сообщение сборника о льве непониманием смысла, в каком данное сравнение употребляется в буддизме: характеристика Будды как льва из рода шакьев, подразумевающая его способность воззывать людей к жизни проповедью своего учения, была понята в «Физиологе» прямолинейно и буквально, как и история отшельника Единорога [Гарбе, 1914, с. 68]. Гарбе развивает и идеи Лауфера относительно индийского происхождения забавного анекдота о ловле слонов — заметив, что они спят, опершись на дерево, охотники подрубают дерево, чтобы пленить великое животное (отметим, что этот мотив воспроизводится во второй русской редакции псевдокаллисфеновой «Александрии»). Гарбе сопоставляет анекдот с индокитайскими морскими рассказами и китайской версией о носороге. Заимствование уже чисто индийского происхождения немецкий ученый находит в гл. 38 «Физиолога», посвященной птице харадрий, которая уносит болезнь человека, когда пролетает мимо него, на солнце и сжигает ее там (на индийскую аналогию в этой связи обратил внимание уже Кун). Речь идет об известной по древнейшим памятникам индийской литературы птице *hāridṛava* (ср. Атхарваведа 1.22.4), где она выполняет магические функции, принимая на себя желтуху [Гарбе, 1914, с. 66—67].

В обзорной статье «Малые заметки в связи с „Физиологом“» шведский ученый Я. Карпентьер допускает связь харадрия с ведийской птицей, принимает толкование генезиса мотива о Единороге Людерса и Мюллера, выдвигает идею относительно буддийского происхождения главы о голубе, отказывается видеть буддийские истоки сюжета о льве, но соотносит сюжет о ловле жемчуга с южноиндийским фольклором [Карпентьер, 1916, с. 280—281, 292]. Он не ограничивается отдельными параллеля-

ми и делает попытку осмысления буддийских прототипов символического толкования фауны (малоизвестного античным бестиариям) — в контексте фактических александрийско-южноиндийских связей (Карпентер, 1916, с. 289—290).

Сравнительно недавно появились три основательные работы, посвященные единорогу «Физиолога». В. Хауг прослеживает этот мотив уже в харалппских печатях и классифицирует различные версии истории отшельника Единорога — в индуистских и буддийских текстах [Хауг, 1964, с. 157—164]. В работе известного немецкого востоковеда Д. Шлинглофа, констатирующего широкое распространение этого мотива, отмечаются и индийские связи сюжета. Фундаментальный вклад в разработку проблемы вносит большая монография Й. Айнхорна «Spiritualis unicornus — единорог как носитель смысла в литературе и искусстве средневековья» (1970). Хотя монография посвящена преимущественно развитию уже «готового» сюжета в западноевропейских трактовках, исследователь подводит итоги поисков индийского прообраза сюжета «Физиолога». Опираясь частично на Шлинглофа и Хауга, автор перечисляет восточные (в их буддийском и индуистском вариантах) версии и считает возможным обосновать идею происхождения европейских средневековых историй от индийских. Это представляется ему тем более правдоподобным, что «Физиолог» в целом содержит индийскую номенклатуру. Кроме того, традиционные античные описания единорога не соответствуют его версии [Айнхорн, 1970, с. 87, 44—45].

* * *

Отдельные попытки критики приведенных выше гипотез были связаны преимущественно с неприятием индийского происхождения основной фабулы «Повести о Варлааме и Иоасафе». Само критическое отношение к возможности утилизации древнеиндийских сюжетов, «отработанных» на истории индийского царевича, уже без труда применяется к таким «частным» случаям, как происхождение притч.

Наглядным примером является разбор апологов повести в той же книге А. Н. Кирпичникова. Русский литературовед начинает с общих, «теоретических» посылок. Свою критику конкретных заимствований он предваряет замечанием, что мнение Либрехта о том, что индийское происхождение сюжета повести подтверждается таким же происхождением ее апологов методологически некорректно: одно дело жизнеописание героя, другое дело — парабола, которой каждый может воспользоваться. Далее, ученый предлагает критерии, исходя из которых можно, по его мнению, определить, имеется ли заимствование. Чтобы утверждать это, «необходимо найти в них (притчах.— В. Ш.): во-1-х, единство нескольких моментов; во-2-х, совпадение аксессуарных принадлежностей, и в-3-х, связь основной идеи того и другого рассказа» [Кирпичников, 1876, с. 226].

Принимая во внимание эти критерии, ученый отрицает заимствование притчи о ларцах. Хотя идея варлаамовой и буддийской историй об Ашоке и министре Яшасе едина (конфликт царя с приближенными из-за почитания аскетов), в буддийском варианте отсутствует основное, что могло бы указывать на заимствование,— мотив самих ящичков с неизвестным содержанием [Кирпичников, 1876, с. 226—232].

Отрицает ученый заимствование и аполога о человеке, преследуемом единорогом. Он считает, что обе редакции в буддийских аваданах уже «распространены», а слон, замещающий единорога в «Калиле и Димне», свидетельствует в пользу первичности греческой версии. Стремясь как бы «разбить» единство индийских притч о человеке, висящем над пропастью (которое «опасно» для противника индийских истоков притч), литературовед пытается доказать непричастность притч «Махабхараты» притчам буддийским. В эпосе отсутствует грозное животное (слон, единорог или змея), а «тенденция прямо противоположная» — героя уговаривают вкусить от жизненных удовольствий; отсутствуют капли меда, в коих вся суть; над пропастью висит не живой человек, а души умерших. Из общих мотивов остаются разве только белая и черная мыши, подгрызающие дерево, но, согласно Кирпичникову, это — лишь удобный символ опасности, который появляется в чуждых друг другу притчах, чтобы изобразить время, угрожающее человеку, наиболее наглядным образом. Ученый признает близость Варлаамова аполога рассказу Дюбуа, но и здесь он не хочет признать заимствования: у Дюбуа «записана картинка из индийской жизни», а в повести — «тонкая глубокомысленная аллегория», к тому же, пишет он, в первом рассказе отсутствует столь необходимая в фольклоре развязка [Кирпичников, 1876, с. 232—234].

Остальные апологи повести, «подозреваемые» в буддийских связях, упоминаются исследователем вскользь — он просто констатирует, что притча о трех друзьях небуддийского происхождения. Кирпичников, однако, полагает, что она отличается от остальных своей нелогичностью (непонятно, почему она привязывается к идолослужителям), а потому представляется заимствованием, «вероятно, восточного происхождения» [Кирпичников, 1876, с. 242].

Другие известные нам отрицания индийского происхождения варлаамовых притч имеют неэксплицированный характер; как правило, они проявляются не столько в конкретных «опровержениях», сколько в игнорировании в данном случае литературных связей. Так, Э. Лакнер, обсуждая место каждого из апологов повести в мировом фольклоре (по индексу Томпсона), никак не соотносит их с древнеиндийской литературой [Лакнер, 1978, с. 1246].

Более редкий случай — прямое отрицание древнеиндийского происхождения апологов теми, кто признает буддийские истоки истории Йоасафа. На этом, например, настаивает автор статьи

«Варлаам и Иоасаф» в «Британской энциклопедии»: признает, что включение в сюжет вставных историй — «специфически индийская черта», но считает, что ни одной из варлаамовых притч в известных нам биографиях Будды не найдено. Отсюда вытекают две возможности: или в Персию попал буддийский текст, до нас не дошедший или в греческом тексте эти притчи излагаются впервые [Британская энциклопедия, 1946, с. 115].

В отдельных случаях критика касалась и гипотез об индийских заимствованиях в «Физиологе», притом она исходила от тех ученых, которые сами выдвигали аналогичные предположения. Так, Я. Карпентьер отверг идею Грюнведеля — Гарбе относительно заимствования образа льва [Карпентьер, 1916].

* * *

Полагая, что одним из условий разговора о заимствовании может быть и верификация его всестороннего опровержения, рассмотрим позиции критиков связей варлаамовых притч с древнеиндийской литературой. Только что изложенные доводы автора энциклопедической статьи несостоятельны потому, что он отталкивается от изначально неверной гипотезы о возможности буддийского оригинала самой повести. В аргументации Кирпичникова следует снова различать совершенно правильные отправные установки и их тенденциозную реализацию. Разумеется, справедливо различать основную историю и вставные рассказы или выявлять те критерии, на базе которых можно говорить о заимствовании. Однако разбор притчи о единороге показывает, как желание во что бы то ни стало отрицать заимствование противоречит исходным посылкам самого исследования.

Лучше всего несостоятельность разрыва связей притч авадан и «аполога о единороге» показана в рассмотренной работе И. Франко, который ясно указал, что буддийская притча присутствовала в китайской и тибетской литературе еще тогда, когда повести о царевиче Иоасафе не было и в помине, что в древней Индии притча получила распространение во всех основных религиозных традициях; что в индийской притче и в арабской версии «Панчатантры» фигурирует типичнейшее местное животное — слон; что аполлог (и это, по его мнению, главное) по своему идейному характеру является буддийским [Франко, 1896, с. 579, 580—581]. К этому можно добавить только, что ту же самую притчу мы имеем в первой книге «Махабхараты» — именно ситуацию висения над пропастью и опасность для человека из-за двух грызущих корень жизни мышей. Конечно, по своему идейному смыслу это не тот аполлог, который представлен в аваданах или в повести, но очевидно, что его «составные части» восходили к аллегорическому описанию смерти, которое могло быть использовано в целях самой различной идейной структуризации.

Что касается «незаконченности» индийского рассказа Дюбуа (случаев, когда притча «закончена» в буддийских аваданах, ученый не приводит), то это же можно сказать и о варлаамовом апологе. Научно более оправданным представляются аргументы ученого применительно к притче о четырех ларцах. Однако они могли быть убедительными в период появления исследований, который предшествовал работе Браунхольца, располагавшего уже более точными сведениями о буддийской литературе.

В то же время можно еще раз констатировать, что один из критериев Кирпичникова — необходимость серьезных типологических сходств двух сопоставляемых с точки зрения возможностей влияния сюжетов — сохраняет свою актуальность для критики ряда «заимствований», предлагаемых в рассмотренных выше работах.

Немаловажное значение имеет и мировоззренческий характер аллегории. Например, аполог о царе, избираемом на год, несет явно выраженный христианский смысл (сокровища, собираемые для царствия небесного), трудно совместимый с представлениями древнеиндийских религий о достижении *summit bonum*, осмысляемом в них скорее как негативистское избавление от всякого «накопления» (как добра, так и зла), особенно если учесть решающую многократность отправления человека «на страну далече»⁴. Это идейное различие подтверждается фактами фольклорной географии. Варианты варлаамова аполога обнаруживаются только в литературных памятниках, где есть заимствования из повести, — в «Алфавитум нарратионен» Этьена Безансона, «Экзампла» Жака де Витри, «Геста романорум», испанских, еврейских и арабских сборниках — и не встречаются в индийских (см. [Томпсон, 1958, т. 4, с. 55]).

Таковы, на наш взгляд, основные коррективы к приведенному списку возможных утилизаций индийских аллегорий повести о царевиче Иоасафе. Постановка вопроса о древнеиндийских истоках определенной части бродивших по Восточномедиземноморью и дошедших до Руси апологов и легенд реальна лишь при соблюдении названных условий, прежде всего наличия исторических связей. Надежное присутствие их можно констатировать по крайней мере в трех случаях.

Весьма значительной кажется вероятность нахождения древнеиндийских по их происхождению апологов в «Повести о Варлааме и Иоасафе», и связь ее основного сюжета с буддийской литературой представляется достаточно убедительной.

Явные сюжетные параллели «многоходового» аполога в буддийской литературе, включавшего истории о различном отношении мудрого царя и немудрых сановников к бедным аскетам, о выборе обманчивых с виду ларцов и трубе смертной, символизирующей будущую судьбу человека, не позволяют, особенно после работы Браунхольца, сомневаться в заимствовании.

То же нужно сказать и в связи с притчей о человеке, преследуемом единорогом: она выводит ученого на древнеиндийские архетипы не только по сюжету и отдельным конкретным реалиям, но и по своему идейному содержанию. Эти два наиболее значимых индийских аполога позволяют поставить вопрос об аналогичном происхождении и ряда других притч повести.

Хотя птица харадрий была известна эллинской «физиологической» традиции и до «Физиолога», здесь нельзя исключить перекличку с некоторыми аспектами индийских фольклорных представлений, связанных прежде всего со способностью птицы брать на себя болезнь человека⁵.

Сложившийся в античной и раннесредневековой европейской литературе образ единорога (греч. *monokegōs*) восходит к сообщению Ктесия Книдского, врача персидского царя Артаксеркса Мнемона (конец V в. до н. э.), после которого сложилось представление о диком однорогом осле, превосходящем в скорости лошадей и оленей и пользующемся своим рогом как непреодолимым оружием. Впоследствии об этом фантастическом животном писали Мегасфен, Плиний, Элиан и другие авторы, ассоциирующие его так или иначе с Индией (ср. Косьма Индикоплов кн. XI).

На чисто античные представления здесь наложился образ библейского животного, возникший благодаря трактовке еврейского *g'e'em* (ср. аккад. *gīmu*) как *monokegōs* в Септуагинте (возможно, не без учета наблюдений рельефных ближневосточных и североафриканских изображений). Однако обе традиции подготовили лишь половину трактовки образа единорога в «Физиологе» — как животного, отличающегося специфическими характеристиками. Другая половина — связь животного с девой — не выводима из средиземноморских традиций, но хорошо объясняется благодаря древнеиндийским легендам о единороге (*ekaśṛīṅga*).

Вместе с тем круг предлагаемых заимствований «Физиолога» нуждается в ограничении. Это относится в первую очередь к гипотезе Грюнвелеля — Гарбе о буддийском происхождении главы о льве, которое, при отсутствии точных нарративно-дидактических аналогий, могло бы быть допущено лишь в случае, если бы лев был известен только индийской традиции. То же касается идеи Карпентьера относительно буддийского характера главы о голубе⁶.

Эти ограничения, вызванные требованием доказательности сходств именно с индийскими сюжетами, применимы, на наш взгляд, и к некоторым другим нарративным текстам, появившимся на Руси и в жанровом отношении весьма далеким от «Физиолога». К ним относится прежде всего «Сказание о Плакиде» (Аарне-Томпсон, № 938), которое, согласно М. Гастеру (см. [Гастер, 1894, с. 335—340]) и Р. Гарбе (ср. относительно недавнюю публикацию [Шнайдер, 1961—1962, с. 12—82]), также имело буддийское происхождение⁷.

Эсхатологические сны

Третий памятник средневековой русской словесности, заинтересовавший исследователей древнеиндийских литературных влияний,— «Слово о двенадцати снах Шахаиши», в котором царь Шахаиша видит грозные предзнаменования, истолковываемые «философом» Мамерой. Это одно из самых загадочных произведений русской литературы с точки зрения его происхождения. Так, уже А. Н. Веселовский, наметивший заимствования нескольких снов из палийской джатаки (литературовед опирался на перевод И. П. Минаева), предположил, что имя главного героя свидетельствует о возможности непосредственных связей текста с иранской литературой [Слово, 1879]. Впоследствии А. В. Рыстенко, принявший буддийские параллели, отстаивал здесь «обычный путь» переводных памятников на Русь через Византию и южное славянство и пытался обосновать «грецизмы» в сербской предшественнице русской версии [Рыстенко, 1904, с. 69, ср. с. 34—35; ср. Орлов, 1937, с. 194—198]. «Грецизмы» Рыстенко подверг критике П. Потапов, показавший первичность русского текста по отношению к сербскому, но воздержавшийся от окончательного суждения о непосредственном источнике русского текста [Потапов, 1920, с. 121—122]. С. Ф. Ольденбург допускает в качестве возможных как непосредственную связь «Снов» с иранской литературой, так и их приход на Русь через промежуточные византийско-балканские стадии, склоняясь все же скорее к первой гипотезе [Ольденбург, 1924, с. 47]. Вместе с тем ученый не только подтверждает буддийские параллели Веселовского, но и дополняет их на основании санскритского и китайского материала [Ольденбург, 1892, 1924]. Решению вопроса о генезисе «Снов» посвящена специальная статья Б. И. Кузнецова, настаивающего на их непосредственном проникновении из Ирана. Среди доводов ученого, которые не противоречат современной иранистике, можно назвать предположение об иранском элементе в имени царя и предлагаемые им параллели в новоперсидской «Книге Заратуштры» [Кузнецов, 1976, с. 272, 278].

Сопоставление первого и главного сна Шахаиши (общая картина мировых бедствий) с мотивами персидского средневекового текста позволяет, по мнению тибетолога, заключить, что оба памятника восходят к какому-то общему иранскому источнику.

Хотя для окончательного решения вопроса о генезисе «Снов» необходима общая сводная работа, в которой были бы проанализированы все известные нам редакции и изводы русских и южнославянских версий в сопоставлении с восточными текстами, допустимо предположить, что возможность непосредственного прихода эсхатологического сюжета на Русь из Ирана не является невероятной. Тем не менее намеченные Веселовским и Ольденбургом конкретные схождения «Снов» с буддийскими

сказаниями (а эти ученые, как мы видели, также в той или иной мере допускали иранское происхождение памятника) сохраняют свою значимость и не были еще никем опровергнуты. А если это так, то исследование русско-буддийских эсхатологических параллелей вполне актуально и ставит проблему выяснения соотношения буддийских и иранских «слоев» в предыстории русского памятника.

Таким образом, основные связи аллегорического материала литературы средневековой Руси с древнеиндийским уже вполне выявлены в общемедиевистских работах. Задача соответствующего раздела настоящей монографии (гл. 5) видится преимущественно в уточнении содержательного соотношения русских нарративно-дидактических сюжетов с индийскими прототипами, их миграционных трансформаций и некоторых мировоззренческих акцентов рассматриваемых аллегорий.

Глава 3

РУССКИЕ ДИДАКТИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ

Как вытекает из материала предыдущей главы, в «светской» литературе Руси XI—XV вв. есть по крайней мере три памятника, в которых обнаруживаются бесспорные возможности заимствования из древнеиндийской литературной традиции. Эти теоретические возможности представляют для литературоведа-компаративиста тем больший интерес, что позволяют выявлять конкретные «схождения», которые своей уникальностью не дают ограничить их литературные связи только средиземноморской литературной традицией. Более того, сама их «открытая» структура типологически сопоставима с основополагающим для древнеиндийской литературы принципом обрамленного повествования. Теперь попытаемся выяснить, почему именно эти русские тексты оказались в конечном счете связанными с индийским литературным материалом, и установить те историко-культурные закономерности, которые определяли их генезис.

«*Повесть о Варлааме и Иоасафе*». Повествование об индийском царевиче Иоасафе правомерно считается главным среди русских средневековых памятников, отмеченных заимствованиями из буддийской литературы. Об этом свидетельствуют исследования происхождения ряда компонентов его основного сюжета и некоторых «вмонтированных» в него апологов. Кроме того, его можно рассматривать и как самый ранний из таких памятников. Хотя данный вывод для историка средневековой русской литературы не является неожиданным, в настоящее время он получает подкрепление в истории литературных связей памятника. Исходя из второй редакции русского Пролога (подробнее см. гл. 7), в котором широко представлены апологи повести, и из фактов знакомства русского образованного общества с ее основным сюжетом, И. Н. Лебедева убедительно доказала, что буквальный славянский (и притом русский) перевод ее с греческого был сделан в XII в., а первые сведения на Руси появились уже в XI в. В конце XIII — начале XIV в. на Афоне были выполнены два южнославянских перевода — сербский и среднеболгарский, которые быстро проникают на Русь в период второго югославянского влияния [Повесть, 1985, с. 107—108].

Однако русская стадия трансляции повести (буквальный перевод греческого варианта) завершает очень долгий путь произведения, генезис которого исследователи почти единодушно датируют VI—VII вв. и соотносят с восточными раннесредневековыми литературами (см. гл. 2). Если датировка начального варианта особых возражений не вызывает и будет лишь уточнена в настоящей главе благодаря привлечению некоторых новых аргументов, то объяснение ее генезиса лишь сходством основного сюжета с биографиями Будды представляется совершенно недостаточным. Более того, акцентирование этих сходств, анализируемых вне контекста всего «здания» памятника, привело к ряду некорректных выводов (см. гл. 2).

Эта акцентировка была результатом недооценки того важнейшего факта, что структура «Повести о Варлааме и Иоасафе» является сложным композиционным единством двух текстовых компонентов: рассказом об обращении индийского царевича обрамляется обширный дидактический материал. К нему мы и обратимся.

Дидактические части повести, в свою очередь, могут рассматриваться в единстве двух текстовых слоев: «теоретических отрывков», составленных из совокупности более или менее отвлеченных положений, и наглядных иллюстраций в виде иносказаний, притч.

Дидактический материал «Повести о Варлааме и Иоасафе»

Отрывок повести, глава	Положение учения	Притча
6	История Ветхого и Нового завета	О ларцах
8	О крещении и будущей жизни	
8—9	О будущем суде	
10	О том, как избежать будущих мук и стяжать будущее блаженство	
11	О том, что подобает делать после крещения	
11—12	О том, как сохранить себя в чистоте от греха	
12		Об инороге
13		О трех друзьях
14		О разумном царе
14—15	О том, как стяжать нетленное богатство	
15	О том, что есть свобода воли	
16		О царе и мудром советнике
16		О мудром юноше и дочери бедняка
17	Объяснение творения мира	
18		О серне
19	Изложение догматики Никейского собора и объяснение значения креста	
19	О христианской жизни	
20	Изложение сотериологии и заповедей	
27	Опровержение политеизма и утверждение истинной веры («Апология» Аристида).	

Значительный удельный вес дидактических частей показывает, что перед нами своеобразный беллетризованный компендиум учений, опирающийся на историю жизни индийского царевича Иоасафа. При этом основной сюжет, будучи с композиционной точки зрения вполне самодостаточным, выполняет роль литературного остова для совершенно внесюжетного материала, в котором и доктринальная, и иносказательная части друг с другом соотносены и друг друга дополняют. Такая структура повести делает ее «открытой»: при желании тот или иной редактор мог на основную фабулу нанизывать новые дидактические украшения или снимать прежние.

Значим и повествовательный контекст дидактических разделов. Все они завязаны на главный сюжетный узел — обращение Варлаамом Иоасафа, — точнее, на два его этапа: непосредственно предшествующий крещению и следующий за ним. Доктринальные части проповеди Варлаама допустимо подразделить на исторические, догматические и сотериологические, причем в догматику входят и объяснения частных пунктов (например, о свободе воли) и общий «свод» вероучения, а в сотериологию — поучения, касающиеся как общих целей духовной жизни (об избегании вечных мук, стяжании вечных благ), так и ее, условно говоря, средств (об исполнении заповедей). В речах сенаарского отшельника нельзя не заметить явной педагогической логики — он начинает проповедь с притч, а продолжает ее изложением доктринальных положений, которые также перемежаются притчами. Очевидно наличие явных закономерностей и в самой доктринальной части: рассказ о целях христианской жизни Варлаам предваряет кратким экскурсом в историю домостроительства спасения человечества (Ветхий и Новый завет).

Сотериологические наставления Варлаама также не есть случайное соположение речений: она открывается перспективой будущего суда и завершается передачей содержания заповедей и утверждением истинной веры. То, что говорилось Иоасафу до крещения, является как бы пропедевтикой к тому, что объясняется после крещения: истолкование никейской системы догматов и «полной» сотериологии. Этим различиям соответствует и «распределение» притч: до крещения предлагаются образы, долженствующие внушить страх перед будущим, необходимость задуматься о своей жизни, изменить ее и избрать непреходящее, предпочтя его тленному, а после крещения (когда уже заложен фундамент новой жизни) — образные назидания более «спокойного» плана, обращенные к духовной рассудительности.

Поучения текста изобилуют множеством цитат из Священного писания и отцов церкви, а также сочинений агиографического жанра, которые дают возможность рассматривать каждый «топик» повести как своеобразную матрицу, специально предназначенную для систематизации авторитетных речений (представление о цитатах дает составленный И. Н. Лебедевой указатель к русскому тексту повести [Повесть, 1985, с. 290—293]).

Сказанное позволяет поставить вопрос о функциональном значении повести. Не остается сомнения в том, что перед нами текст, обнаруживающий явные черты катехизиса. Более того, этот текст опирается уже на весьма основательную проповедническую традицию, которая обнаруживает значительный опыт в искусном сочетании доктринальных поучений и наглядных примеров, излагаемых в строго продуманном порядке.

То же сочетание обнаруживается и в версиях повести, предшествовавших греко-славянской. Грузинская «Мудрость Балахвара» несет черты «подобранного» компендиума, хотя и не ставшего в отличие от византийского текста энциклопедией богословия. Весь дидактический раздел, следующий за притчей о соловье и простаке, представляет собой тип классического катехизиса. Это показывают те вопросы, на которые получает ответ Иодасаф. Что есть божья воля? Исполняет ли ее человек посредством заповедей? Что есть «слава божия»? Как можно войти в обители блаженства? Каковы свидетельства богопознания? Почему надо верить свидетельству апостолов? [Мудрость Балахвара, 1957, с. 89—95]. Сходный вопросно-ответный список восстанавливается после передачи той же притчи в арабской «Книге Будасфа и Билаухара». Каково первое дело веры? Как осуществляется богопознание? Какие действия угодны творцу? Что затрудняет обращение к истинной вере и что облегчает его? Что такое затруднение невежеством и облегчение знанием? Что подтверждает характеристики знания и невежества? [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 70—71]. Катехизисный характер «Будасфа и Билаухара» выявляется также в вопросах и ответах по «топикам», актуальным для мусульманина, начиная с проблемы соотношения дел человеческих и предопределения и кончая характеристиками рая и ада [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 78—83]. Эти вопросно-ответные формулы включены в определенной последовательности в связи с иллюстративными апологами, но и апологи также «подготовлены». Иодасаф прямо просит Балахвара дать образные «подобия» флюидности этого мира, любящих этот мир и тех, кто избавляется от него [Мудрость Балахвара, 1957, с. 81—83]. Притчи о мире сем и ослепленности его приверженцев трижды просит и Будасф у Билаухара [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 47—50].

Из сказанного видно, что в какую бы среду ни попадало повествование об индийском царевиче и его наставнике, оно неизменно сохраняет характер обрамления богословских наставлений в вопросно-ответной форме. Очевидно, что такая явно нелитературная «нагрузка» для конкретного литературного сюжета не может быть случайной, и это, в свою очередь, ставит вопрос о том, не было ли литературное обрамление катехизисных текстов присуще и начальному варианту повести.

Однако изложение «положительных» доктрин не было единственной задачей начального варианта повести. В этом также убеждает обращение к уже известным нам его версиям. Рас-

смаатривая доктринальные части проповеди Варлаама, нельзя не заметить, что многие догматические положения связаны с «отработанными», апробированными доказательствами. Примером может служить подборка аналогий к объяснению творения мира¹. Далее, определенные положения вероучения даны в манере, отличной от способа изложения большей части дидактического материала. Так, поучение о свободе воли развивается в последовательности дефиниций на уровне развернутого толкового словаря². Наконец, ряд доктрин повести даны в контравертивном стиле, как опровержение оппонента. Это явление наблюдается в различных отрывках текста, но с наибольшей выразительностью — в отрывке гл. 27, идентифицируемом как «Апология» Аристида (II в.). Включение этого текста — речи афинского философа-апологага перед римским императором в защиту христианства — существенно важно для понимания повести как полемического произведения, поскольку представляет собой развернутую критику всех хорошо известных средиземноморскому миру форм язычества — халдейской (ассиро-вавилонской), эллинской и египетской.

Подобного рода апологетический «синопсис» по язычеству, вполне гетерогенный материалу памятника, выступает в качестве апробированного «пособия», которое можно всегда раскрыть в случае обращения к языческой аудитории. Указанные особенности не оставляют сомнения в том, что перед нами текст, необходимыми атрибутами коего служат доказательства истинности доктрин собственной традиции и обоснования ложности чужой, в то время как отдельные, для аудитории, видимо, наиболее трудные, положения обосновываются специально.

Элементы подготовленных ответов иноверцам прослеживаются и в «Будасфе и Билаухаре», содержащем разъяснение возможных вопросов — были ли иные пророки истины, кроме тех, от имени которых излагается проповедуемое учение и почему надо признать, что именно оно имеет преимущество перед всеми остальными, а его приверженцы познали божью волю лучше, чем другие [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 54].

Таким образом, анализ структуры текста «Повести о Варлааме и Иоасафе» свидетельствует, что на своей греко-славянской стадии он сохраняет признаки миссионерско-катехизаторского компендиума, искусно соединенного с сюжетом обращения индийского царевича пришедшим из чужой страны монахом. Возникает только один вопрос: имеют ли все указанные закономерности организации дидактических частей повести отношение к возможности отражения в ней элементов древнеиндийской литературы. На наш взгляд, имеют, и прямое.

В самом деле, миссионерско-катехизаторский текст архетипа повести должен отражать опыт общения с вполне определенной культурной средой, религиозной традицией. Поэтому можно было бы ожидать, что в нем будут приведены доктрины, наиболее актуальные для проповеди в последней. И традицию

эту следует искать на основании материала повести в индийско-буддийском регионе.

Прежде всего об этом свидетельствует сама локализация сюжета в Индии, притом не только на христианских, но и еще на арабской стадии. Правда, в греческой версии помимо названия страны собственно индийских элементов немного, но арабская версия, значительно более близкая ее начальному варианту, содержит их больше. Так, в ней делается попытка объяснить хорошо известный индийский обычай кремации и практику саможжения; ряд ее притч сохраняют очевидный индийский колорит: аполог о преследуемом человеке, в котором участвуют и слон и ашваттха, притча о двух царских сыновьях, воспитанных обезьянами, дается и чисто буддийская версия рождения героя повести: когда матери царевича перед его рождением снится, что в ее бок вошел слон [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 24, 35, 47, 146—147, 168].

Далее, в ее дидактические разделы был введен такой специальный компендиум по язычеству, как «Апология» Аристиды. Индия воспринималась всем Средиземноморьем в качестве важной сферы миссии в языческой среде, имеющей самые глубокие корни политеизма и разветвленного идолопоклонства, о которых прекрасно знала еще эллинистическая историография, представлявшая Индию «страной Диониса»³.

Интересное указание на этот ареал можно найти в логически обоснованном изложении Варлаамова учения о свободе воли, которому присущи очевидные полемические акценты. Необходимость остановиться на вопросе о свободе воли с подобранными на случай возражений доводами вполне мотивирована при обращении к аудитории, воспитанной на учении о карме.

И, конечно, на этот ареал указывают и сами заимствования ряда ключевых мотивов биографии Будды. При всей бесспорности аргументов в пользу утилизации в повести мотивов жизнеописания Сиддхартхи, лишь постановка вопроса о функции ее как повествовательно-дидактического целого позволяет убедительно ответить на вопрос, почему все-таки составителям истории Иоасафа понадобилось использовать мотивы, связанные с преданиями о Будде? Причину этого допустимо видеть в стремлении миссионера-катехизатора говорить с обращаемым на знакомом ему языке, пояснять неизвестное через известное. А история Будды должна была быть для тех, кому адресован текст, не только знакомой, но и религиозно авторитетной. Действительно, обращение царевича Гаутамы содержало реальный пример возможности изменения религиозного мировоззрения человека, воспитанного в жесткой системе язычества, и вместе с тем наглядный ответ на самый устойчивый контраргумент язычников всех времен и народов, — что каждый должен следовать «пути отцов», которые не могли же все заблуждаться. О намеренном использовании биографии основателя буддизма говорят и имена Будасф (ср. ал-Будд) в арабских версиях, исторически

близких архетипу повести. Миссионерская утилизация элементов этой биографии и «механизма» обрамленного повествования не оставляет сомнений в сознательной утилизации и отдельных апологов из той же буддийской традиции (см. гл. 2).

«Будда как пример» мог поэтому быть весьма серьезным аргументом для проповедника в той среде, которая знала об основателе буддизма. Это же, на наш взгляд, завершает обоснования бессмысленности поисков начального варианта повести в самой буддийской литературе (будь то «Лалитавистара» или любой другой текст), поисков, предпринятых из-за непонимания самого назначения текста.

Хотя утилизация литературного материала другой культуры свойственна всякой религиозной традиции на Востоке и на Западе и потому сама по себе не является критерием идентификации тех религиозно-литературных кругов, с которыми было связано создание начального варианта повести, определенные аспекты этой утилизации оказываются для нашей цели бесполезными.

Дело в том, что традиционное христианство отличается таким подходом к другим традициям, который исключает оба «крайних пути»: эксклюзивизм иудаизма, отгороженного от всего окружающего мира «оградой закона», и инклюзивизм эллинизма (обнаруживающий однозначные параллели и в индийских религиях), готового принять любое чужое как «частный случай» своего⁴. Этот подход не есть какая-то стратагема по отношению к другим традициям, но он неизбежно следует из основных установок христианского религиозного сознания. Согласно этим установкам, даже глубинная поврежденность религии «бога чужого» не способна заставить иссякнуть в человеческом духе «остатков», того света, который был дан ему при творении. Вместе с тем эти искры ни в коем случае нельзя приравнять к самому начальному свету, ибо они в плену у его прямого оппонента, т. е. находятся в неестественном, деформированном состоянии⁵.

Другими словами, христианская дистинкция предполагает четкое различие того, что на первый взгляд представляется единым, — элементов истины, которые можно найти в любом ложном учении, и той системы религиозных ценностей, в которой они оказались. Примером такой дистинкции может служить небольшое сочинение Василия Великого «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг» (IV в.), где указанное различие рассматривается как признак духовной рассудительности⁶. Из наследия языческих поэтов и прозаиков Василий рекомендует принять только отдельные моральные рассуждения и «примеры» добродетелей (невоздаяние злом за зло, избежание клятв, целомудрие) или пороков (телолюбие, чревоугодие, невоздержание). Начатки понимания любомудрия даже у знающих лишь тень истины должны побуждать к большему знающим ее подлинный лик⁷. При этом учитель церкви четко

отделяет эти моральные сентенции писателей от их же обращений к «своим» богам, отвергая все, что связано с их собственными религиозными представлениями⁸.

Совсем иной характер имеет утилизация чужой традиции, определяющая аспекты литературного заимствования в архетипе повести о царевице Иоасафе. Взяв за основу элементы истории Будды, составители повести включили в нее и буддийские апологи, оказавшиеся по своей дидактике отнюдь не «нейтральными», но прямо связанными с фундаментальными буддийскими установками (см. гл. 2). В результате видно, что обращение к основателю чужой религии как к образцу мироотречной жизни и «разбавление» катехизаторских поучений апологами, непосредственно связанными с мировоззрением той же религиозной традиции, означало очевидные литературные тенденции инклизивистского характера.

Эти тенденции оказываются чрезвычайно важными для исследователя начального варианта повести. Гетеродоксальный подход к наследию других религиозных традиций ставит вопрос о конфессиональной принадлежности составителей памятника. Иными словами, исследователь генезиса «Повести о Варлааме и Иоасафе» должен руководствоваться сразу двумя ориентирами: выявлением той религиозной традиции, которая занималась активной миссионерской деятельностью в странах индуистско-буддийского ареала, и той, которой были присущи названные особенности утилизации инородного литературного материала.

Как выясняется при рассмотрении историко-культурного контекста средиземноморско-восточных связей, сложившихся к моменту предполагаемого начала формирования повести, оба ориентира четко определяют одно и то же направление поисков. И они ведут нас в историю гетеродоксальных течений восточно-христианского ареала (о сохранении христианских элементов повести даже на стадии ее арабской версии см. примеч. 20).

Если мы обратимся к событиям ранневизантийской истории, то обнаружим, что после Эфесского собора (431), осудившего ересь Нестория, начинается постепенная эмиграция в Персию сирийских несториан, охотно принятых шахом в качестве оппозиционеров ромейского кесаря и использующих влияние при дворе в интересах своей конфессии. Перебравшись в Нисибин, Бар Саума — перс по происхождению, ученик знаменитого ересиарха Ивы Эдесского стал в 457 г. епископом и смог сделать Нисибинскую академию центром и оплотом несторианства в Персии. Его дело продолжил другой ученик Ивы Эдесского, Нарсай. Новая волна несторианства из Сирии в Персию последовала сразу после закрытия указом императора Зенона в 489 г. Эдесской школы.

Создание несторианской общины сирийскими эмигрантами, со временем привлеченными к своему вероучению и местных «сирийских христиан» (приняли несторианство в 484—486 гг. [Шпу-

лер, 1981 г. с. 243]), имело результатом возникновение персидской «церкви восточносирийских христиан» с резиденцией несторианского патриарха (католикоса) в Селевкий-Ктесифоне. Принятие ею основного догмата несторианской ереси — признание в Иисусе Христе помимо двух «естеств» (khyānē) еще двух «ипостасей» (qūmē), отразившее основополагающее для несторианства смешение личности и природы и соответствующее этому именованию Богородицы «Христородицей», — привело «восточносирийскую церковь» в начале VII в. к окончательному разрыву с православием. Этому способствовало и постепенное принятие ею, казалось бы, прямо отрицающих несторианство элементов монофизитства, настаивавшего на «одной природе».

Двумя главными формами деятельности сирийско-персидской несторианской общины следует признать широкое строительство монастырей (знаменитые центры появились уже в IV в.) и исключительное по своей активности миссионерство.

Монашество, как известно, занимало первостепенное место в жизни христианских обществ Востока и Запада, несторианство же может быть названо монашеской религией *par excellence* (в связи с осмыслением значения аскетизма в еретических традициях раннесредневекового периода см., в частности, [Аверинцев, 1977, 23—25]). Сама структура несторианской общины в значительной мере была зависима от баланса между различными, нередко антагонистическими аскетическими объединениями различных областей, и католикосам приходилось многое делать для преодоления постоянно возникавших тенденций сепаратизма (ср. послания Ишояба III к братии Катарайской области). Сами руководители несторианской митрополии формировались из аскетов и выражали мироотречные идеалы в устной и в письменной проповеди (ср. сведения о католикосах Сабришо I и Марэммехе, питомце знаменитого монастыря Мар Авраама в Изле, а также о епископе Дамасском Мар Иоанне). «История монахов» Фомы Маргского (IX в.), этот своеобразный «Лавсак» несторианства, позволяет судить о том, что монастыри были центрами не только «практики», но и «теории» и что в них происходили дивергенции несторианских течений. Эти мироотречные центры активно занимались и миссионерской деятельностью.

Одно из направлений несторианской миссии было связано с Ближним Востоком и Северной Африкой. Его представителем можно считать, в частности, знаменитого Косму Индикоплова (VI в.).

Другое направление ведет нас на Восток по трассе древнего «шелкового пути». Уже в V в. начинается проникновение несторианства в Восточный Иран и Среднюю Азию, а с VII в. можно говорить и об энергичной проповеди в Синьцзяне и Китае (при первых правителях Танской династии).

Наконец, несторианская миссия быстро достигает и Южной Индии. Как и в Персии, она постепенно трансформирует уже

ранее существовавшую здесь сирийскую по своему происхождению христианскую общину⁹. Точнее, сохранившаяся до настоящего времени несторианская община — уже третий исторический слой южноиндийского христианства, наложившийся на результаты миссии апостольского¹⁰ и константиновского периодов¹¹.

Хотя сведения о «восточносирийских христианах» Южной Индии пришли из самых разных источников, наиболее надежные восходят к той же «Христианской топографии» Космы Индикоплова. Его свидетельства о состоянии современного ему «персидского христианства» (несторианства), сообщаемые в III и XI главах сочинения (см. [Мак-Криндл, 1901, с. 160, 165—166]) позволяют сделать вывод о наличии следующих общин в рассматриваемом регионе к VI в.

1. На Малабаре (Мале) и в Кальяни (Каллиана, близ Бомбея или в Траванкуре). Тут есть храм и епископ, назначаемый из Персии.

2. На о-ве Шри Ланка (Тапробане). Здесь существует «церковь персидских христиан», имеются также назначаемый из Персии пресвитер, диакон и весь чин богослужения. Община окружена языческим населением.

3. На о-ве Сокотра (Диоскорида), также соотносимом Космой с Индией. Население его составляют грекоязычные потомки колонистов, прибывшие сюда при Птолемее I. Клир принимает посвящение в Персии, насчитывается «множество христиан».

4. В Индии в целом. Она названа наряду со странами персов, гунов, бактрийцев, мидийцев, эламитов, входящих «во всю землю Персии», где множество епископств, общин, храмов, а также мучеников и аскетов.

Другое очень важное свидетельство приводит Н. В. Пигулевская в связи с перепиской несторианского католикаса Ишояба III (VII в.). Из текста его посланий следует, что несториане должны продолжать попечительство о своих приходах в Индии и Средней Азии, которые издавна входили в состав духовных владений его предшественников [Пигулевская, 1979, с. 217]. Он, в частности, упрекает Симеона, митрополита Риваршира, в неподчинении — отказе дать епископов «Индийской церкви».

Как видно из этих сообщений, Юго-Западная Индия и близлежащие острова к VI—VII вв. уже давно были освоены сирийско-персидским несторианством и прочно вошли в его епархиальные деления.

При этом в Индии, как и в Персии, за несторианской миссией следовала монофизитская. Община сирийских монофизитов-яковитов создается здесь уже с VI в. и до настоящего времени является весьма значительным религиозным объединением Малабара¹². С ним поддерживали тесную связь и несторианские центры на пересечении морского пути из Сирии в Индию — Аксум, Саба и Неджран¹³.

Согласно одному из ведущих современных исследователей манихейского миссионерства С. Лью, уже в V в. несторианский епископ зорко следил за деятельностью других миссий, контролируя торговлю из Фарата (близ Персидского залива) и препятствуя распространению манихейства в Индии [Лью, 1985, с. 58].

Итак, «география» несторианской миссии показывает, что два из трех ее основных направлений были связаны с теми регионами, в которых получили популярность и биография Будды, и образная буддийская дидактика.

Помимо этого налицо свидетельство о непосредственном участии сирийско-персидских несториан в литературных контактах Средиземноморья и Индии. Согласно известной традиции, посланный в Индию царем Хосровом I Ануширваном (531—579) врач Бурзое (Барзуи) переложил «Панчатантру» с санскрита на среднеперсидский, в результате чего появилась знаменитая «Калила и Димна», сохранившая в сокращенном виде пять книг северо-восточного санскритского оригинала с добавлением новых сюжетов. Несторианский пресвитер Буд, нашедший прибежище в Персии [Иванов, 1958, с. 321] и добравшийся, кстати, и до самой Индии, переложил около 570 г. среднеперсидский текст по-сирийски. Некоторые исследователи предполагают, что позднее создается и вторая среднеперсидская редакция «Панчатантры», с которой был сделан при участии знаменитого Ибн-ал-Мукаффы арабский перевод «Калилы и Димны», ставший источником греческого, а затем и славянского «Стефанита и Ихнилата»¹⁴.

Перевод «Панчатантры» в несторианской среде имеет немаловажное значение в контексте знаний этой традиции об индийской литературе. Сирийский текст, как и его среднеперсидский источник, включал помимо пяти книг санскритского оригинала фольклорно-назидательные повествования из «Махабхараты» и других, пока не опознанных индийских нарративных сборников (сюжеты о дружбе кошки и мыши, о царе и птице, о благочестивом шакале, о царе и мыши и др.), а также буддийский сюжет о страшных снах царя, ложно истолкованных брахманами и содержащих эсхатологические предзнаменования. Иными словами, несторианин Буд располагал своего рода энциклопедией индийских нарративно-дидактических текстов. Определенные типологические сходства этих текстов с апологами Варлаама представляются достаточно очевидными.

Примерно в то же время на среднеперсидском появляется и перевод известнейшего индийского медицинского трактата «Чарака-самхита» (ориентировочно I в. н. э.) и ряда других руководств по той же дисциплине¹⁵. Хотя мы не располагаем пока конкретными данными об обстоятельствах перевода, участие в нем несториан представляется бесспорным. По замечанию Н. В. Пигулевской, «сочетание в одном лице врача и души и тела» было в несторианском обществе нормой [Пигулев-

ская, 1979, с. 220], а интерес к медицине — преобладающим. Более того, иранские владыки предпочитали таких кандидатов на должность католикоса, которые могли быть им полезны именно в таком качестве. Благодаря этому был назначен при Хосрове I Иосиф, ходатайство же об удалении последнего представил знаменитый нисибийский врач Моисей. Упомянувшийся выше Мар Иоанн из Дамаска был прославленным врачом, а Шемон де Тайбута (VII в.) получил известность в равной мере как автор аскетических и медицинских трактатов. Поскольку Индия славилась своей «аюрведой» и сама по себе интересовала миссионеров, мы отказываемся представить себе ситуацию, при которой разностронне образованные несторианские деятели культуры не участвовали бы в переводах индийских трактатов. Многие из них были людьми весьма эрудированными, кроме того, отмеченные обстоятельства могли побуждать их к переводам таких текстов и «по долгу службы». Они достаточно хорошо понимали, в какой мере благополучие лично их и общины в целом зависит от благоволения всегда внимательных к индийским «новинкам» шаханшахов (очень часто защищавших «полезных» несториан от происков магов). Наконец, о совмещении в одном лице несторианского врача и переводчика нам хорошо известно из сходных данных о положении несториан при Омейядах и Аббасидах (см. ниже).

Существенным в связи с рассмотрением идейной функции начального варианта повести представляется параллельный материал, свидетельствующий о стиле работы несторианских миссионеров в других регионах и культурных традициях. Особое значение в этой связи имеют письменные сирийско-китайские памятники, обнаруженные в Синьцзяне и Китае после первых находок А. Лекока, А. Стайна и П. Пеллио в Турфане, Гаочане, Дуньхуане и ряде прочих центров. Речь идет о документах существовавшей здесь начиная с VII в. несторианской общины, которые были введены в научный оборот после их двадцатилетней обработки и перевода японским исследователем П. Саэки. Наиболее древние из этих материалов — сутры первого известного несторианского миссионера в Китае, пришедшего сюда в 635 г. «из далеких стран», — Алопэна¹⁶ — особенно важны, поскольку их можно рассматривать как примерно синхронные источнику арабского «Будасфа и Билаухара».

Одна из его сутр, интерпретируемая как «Наставление о едином божестве» [Несторианские документы, 1937, с. 174—205] — типичный катехизис, по-видимому, специально подготовленный миссионером в расчете на полужызыческую-полубуддийскую аудиторию. Текст начинается с вопроса о том, из чего составлен человек, и ответа: из того, что видимо, и того, что невидимо (ст. 1, 2). Затем предлагается вопрос, что образует видимое и невидимое, и дается ответ: все видимое состоит из четырех элементов (ст. 3—4). Далее спрашивается, из чего, в свою очередь, состоят эти четыре элемента (ст. 6) и т. д. По-

добно наставлению Варлаама, катехизис Алопэна снабжен готовыми примерами и иллюстративным материалом. В частности, обоснование бытия разумного агента космоса подкрепляется хорошо знакомой нам и по повести аналогией между созданием мира богом и деятельностью ремесленника (ст. 10—11).

Наиболее показательной для выявления специфики миссионерской работы несториан в Китае является «Сутра Иисуса мессии» [Несторианские документы, 1937, с. 125—146]. В сутре (часть ее утеряна) достаточно обстоятельно излагаются факты биографии основателя христианства в соответствии с новозаветными повествованиями и аккуратно воспроизводятся имена и географические названия — «Мессия» (Мишихэ), «Иерусалим» (Улиши), «страна Эфрем» (Фулинь), «Иордан» (Шунань), «Иоани» (Яокухунь), «Пилат» (Пилодусы) и др. (ст. 163, 164, 166, 167). Сохраняется положение о грехе «первого человека», учение о заповедях, посредством коих человек может приблизиться к духовной цели. Сочетание «доктринальных» и «исторических» наставлений также напоминает нам «Повесть о Варлааме и Иоасафе», где сотериологическое учение предваряется экскурсом в историю Ветхого и Нового завета (см. выше), утраченным, естественно, в ее арабской версии.

Важная особенность проповеди Алопэна — вполне сознательное желание адаптироваться к уровню религиозного мышления аудитории. Не обременяя себя объяснением истинных причин осуждения Иисуса книжниками и фарисеями, он говорит, что «книжные люди» возненавидели Мессию потому, что были мясоедами и винопийцами, он же учил воздержанию (ст. 182). Его добровольная смерть толкуется лишь как акт сострадания к живым существам (ст. 56, 200). «Адаптированная проповедь» ведет Алопэна к утилизации целой системы буддийских понятий. Прежде всего сам творец мира «Господин неба» идентифицируется как buddha (ст. 20, 21, 25, 57, 87, 97 и др.). Ангелы, созирающие его на небесах, трактуются как будды, киннары, локапалы (хранители мира) и иные классы буддийской мифологии, святые — как архаты (ст. 4, ср. ст. 13). Показательна и интерпретация христианских заповедей. Помимо того что они здесь умножаются и «измельчаются», а люди в зависимости от меры исполнения заповедей подвергаются достаточно четкой классификации (это соответствует пелагианистским аспектам и самого несторианского мышления, отделяющего человеческий аспект спасения от божественного), Алопэн вводит и нечто, для христианства совершенно новое. Заповедь «не убий» превращается в предписание о непричинении вреда живым существам (ср. ahimsā) и обосновывается тем, что жизнь их одинакового достоинства с человеческой и потому нравственные предписания в равной мере относятся и к ним (ст. 56, 101, 105, 106).

Яркий образец проповеди, демонстрирующей принятие чужого мировоззрения, дает третья сутра Алопэна, посвященная

«единому божеству» [Несторианские документы, 1937, с. 161—168]. Она начинается как поучение о том, что мир сотворен богом. Однако к основному выводу несторианин приходит из прямо противоречащих этому выводу посылок. А именно: «Все вещи созданы одним богом» (ст. 5), ибо они манифестации его (ст. 1) и суть «не что иное, как один бог» (ст. 2). Несторианский проповедник не мог не понимать того, что сотворить что-то — значит создать нечто, отличное от того, кто творит, и что, исходя из теистической религии, вещи произведены в бытие из ничего. Но он вполне сознательно принимает пантеистическое рассуждение, зная, что его китайские слушатели предпочтут более доступное им богословие.

Система адаптаций представлена в уже упоминавшейся сутре «Наставление о едином божестве». Объясняя, из чего составлен человек, катехизатор сообщает, что душа и дух идентичны «атрибутам» (skandha); именно они видят, слышат, говорят и движутся; человек же — это душа и пять «атрибутов» (ст. 40, 56—60, 82 и др.). Такая трактовка приводится и при объяснении учения о воскресении: когда небо и земля прейдут, а мертвые восстанут, душа человека вновь войдет в тело, состоящее из пяти «атрибутов» (ст. 68). Противоречия в рассуждении Алопэна налицо. С одной стороны, утверждается, что пять «атрибутов» составляют душу и дух, с другой, — что душа отлична от них и они локализируются в теле. Текст позволяет видеть, что он достаточно хорошо знал буддийскую доктрину, чтобы понимать несовместимость учения о скандхах с учением о духе, душе и теле (скандхи как одна из классификаций дхарм и были сконструированы в буддизме в качестве альтернативы любому представлению о «субстанциальном» духовном начале). Но более всего несторианин заботится о том, чтобы завоевать аудиторию, а вовсе не о соответствии результата тому учению, которое он по идее должен нести.

Помимо отдельных инклузивистских моделей Алопэн демонстрирует аудитории и прямые преимущества для нее в обращении к новой религии: те, кто принял учение «Господина неба», должны наставлять другие народы «почитать всех богов» (ст. 96).

Сходные принципы адаптации сохраняются в несторианской проповеди VIII в. Двухязычная надпись на знаменитом несторианском монументе Шиганьфу (781 г.) свидетельствует о заимствовании уже даосских понятий: «Пути» и «Мудреца» в качестве взаимосвязанных мировых начал [Несторианские документы, 1937, с. 56]. Второй из самых известных несторианских миссионеров в Китае, иранец Адам (Цин-цин), помогал буддийскому монаху Праджне переводить текст «Сатпарамитасутры» на китайский. Его литературная деятельность свидетельствует об интересе не только к буддийской теории, но и к практике, в данном случае к системе «шести совершенств» [Скотт, 1985, с. 97].

Стратегия несторианского проповедничества в Китае достаточно прозрачна. Стремясь к достижению оптимального средства завоевания adeptов и оправдывая в собственных глазах более чем смелые «трансляции» христианских понятий условиями диалога и сложностью перевода терминов на язык далекой культуры, миссионеры пытались достичь сразу двух целей: показать аудитории, что все, чем она располагает, уже содержится в их учении, а также сделать последнее более «эффективным», обогатив его материалом чужих религий.

Эти установки, полностью соответствующие моделям нехристианского религиозного сознания (см. выше), получали известный резонанс в условиях, когда буддисты объявляли Лао Цзы инкарнацией Будды и даосы проделывали ту же операцию (см., в частности, [Лью, 1985, с. 213]). Гетеродоксальные проповедники не ошибались и в том, что их доктрина, отторгнутая от реального христианского предания, действительно нуждалась в «обогащении». Они, однако, оказались уловленными собственной тонкой религиозной игрой, которая незаметно вела к тому, что обращающий и обращаемый стали меняться местами. Подобно ряду миссионеров ордена иезуитов и многочисленным современным проповедникам, миссионерам «всемирной религии» (представление о вторичности «частных различий» мировых конфессий — распространеннейший штамп массового сознания), несториане проглядели один немаловажный момент. А именно: то самое оружие, на которое рассчитывает проповедник-инклюдивист, легко направляется против него самого. Если проповедуемая религия учит тому же, что содержится в местной, значит, она сама может рассматриваться как «частный случай» последней¹⁷.

Постепенно религия бодхисаттвы со знаком креста (один из популярных сюжетов несторианской иконографии) начала абсорбироваться буддизмом и в конце концов окончательно растворилась в синкретическом даосизме: при общности в инклюдивистских установках ее соперники оказались, естественно, лучше приспособленными к местным условиям.

Инклюдивистские модели в «Повести о Варлааме и Иоасафе» в связи с утилизацией элементов биографии Будды были уже отмечены: В еще большей мере они обнаруживаются в той наиболее известной редакции арабской повести (бомбейская редакция), которая, по обоснованному мнению многих «варлаамистов», содержала элементы контаминации «Книги Билаухара» и «Книги Будды». Вторая из них, героем которой был уже не Будасф (Бодхисаттва), а ал-Будд (Будда) и которая также создавалась в поле несторианской традиции, вероятно, в своем первоначальном виде должна была содержать предания о Будде как «учителе индийцев», частично восстанавливаемые по бомбейской редакции.

Ал-Будд вводится в книгу в связи с полемикой Будасфа и его отца-идолопоклонника Джанайсара в качестве верховного

авторитета для индийцев, к которому апеллируют обе стороны. Джанайсар утверждает, что и он, и его добродетельные предки, следовавшие путем милосердия и закона, но оставшиеся в «вере отцов», были его преданными последователями [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 117, 134, 137]. Нас больше интересует апелляция к ал-Будду проповедника новой веры Будасфа. Вначале индийский царевич рассказывает притчу о птенцах Анки, напитавшихся телом ал-Будда как некоей благостной субстанцией и называет его тем, кто «передал индийцам заповедь бога», а затем ал-Будд характеризуется как «раб божий» и «врач душ», исцеляющий по божественному повелению сердца индийцев [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 116, 149—151]. Особенно примечателен тот пассаж, где Будасф решает побить идолопоклонников их же оружием, пытается доказать отцу, что преследуемые им «люди веры» и отшельники составляют наиболее верных последователей ал-Будда [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 141, 144, 148]. Аргументами, которые местные идолопоклонники бессильны оспаривать, выступают «неопровержимые примеры из жития ал-Будда» и пророчество о восхождении в Индии звезды нового вероучения, которое услышал обратившийся впоследствии идолопоклонник ал-Бахван от Кантоса, «наиболее близкого по времени к сподвижнику ал-Будда» [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 144, 174].

Таким образом, арабская версия сказаний о Будде не оставляет сомнений относительно того, зачем создателям повести как и Будасфу, понадобилась апелляция к буддийским преданиям в связи с миссией в языческой Индии. Более того, ссылки Будасфа на предания о жизни ал-Будда в качестве неопровержимых аргументов и «пророчества» его последователей хорошо ориентируют исследователя несторианских переработок биографий Будды (письменных и устных), из которых начальный вариант «Повести о Варлааме и Иоасафе» был, видимо, лишь одним, хотя и наиболее известным образцом (вполне возможно, что архетип «Книги Будды» содержал второй из таких образцов). Особый же интерес для религиоведа представляет интерпретация Будды как одного из пророков несторианского надконфессионального божества, посылающего своих благовестителей в различные регионы.

Подход к Будде как одному из «национальных пророков» надконфессионального бога заставляет вспомнить известный несторианский текст «Ганнат Бассуме» (VIII—IX вв.), в котором в связи с рассуждениями о пришествии в мир антихриста проводится следующая ассоциация: Зевс или Гермес греков соответствует Мессии иудеев, Песиотану магов, Брахме и Будде индийцев, Белу халдеев, Тангри тюрков, Багуру (сын неба) китайцев [Лью, 1985, с. 61—62].

История «сирийских христиан» на Востоке позволяет выявить не только исходную среду русской «Повести о Варлааме

и Иоасафе», но и исторический прототип ее основного сюжета. Рассматриваемые здесь предания появляются в эпоху широкой несторианизации «сирийских христиан» Индии после правления католикоса Абая, датируются тем же временем, что и кресты с пехлевийскими надписями, и относятся к периоду крупных иммиграционных движений из традиционных несторианских центров. Согласно этим преданиям, важный период древней истории малабарских христиан соотносим с деятельностью Мар Фомы, или Фомы Каны.

По одной из версий, на Малабар прибыл богатый армянский купец Мар Фома. Он имел двух жен (или дважды вступал в брак) и содержал два дома — на юге и на севере побережья. Вторая («южная») жена принадлежала к местной военной касте найров и впоследствии приняла христианство. Своему многочисленному потомству от обеих жен он оставил большое наследство. Дети женились, их дети смешивались со здешними христианами, в результате чего вся община рассматривала впоследствии Мар Фому своим общим предком. Однако затем южные потомки стали избегать северных родичей и перестали посещать их храмы [Хью, 1837, с. 94—96].

Другое предание стало известно несколько позднее, из серии текстов «восточносирийских христиан» Индии, переведенных известным их исследователем А. Миньяной. Католикос Востока послал купца Фому Кану из Иерусалима выяснить ситуацию на Малабаре. Тот узнал о трудном положении индийских христиан в языческой стране и изложил все католикосу, которого эти сведения сильно взволновали. По распоряжению последнего Фома вновь покинул родину и в сопровождении митрополита Эдессы (ему было видение о малабарцах), пресвитеров и диаконов, а также мирян из Иерусалима, Багдада и Ниневии приплыл на Малабар в 345 г. После визита Фомы Каны местные христиане пришли с дарами к царю Малабара, именуемому Шархун. Царь остался доволен их визитом, обещал исполнить их просьбы и дал им некоторые гарантии, записанные на медных пластинах, сохранившихся до настоящего времени. Другая версия того же предания сообщает, что на Малабар в 345 г. приехал по поручению католикоса епископ Иосиф Эдесский [Браун, 1956, с. 71].

Имеется и третья версия второго предания, которую передает индийский исследователь христианства Кералы Ч. Чериян. Фома Кана возглавил переселение на Малабар в 344 г. 72 семей (до 500 человек), спасавшихся от жестокого гонения за веру уже в самой Персии во времена католикоса Ктесифона Мар Симеона [Панкратова, 1982, с. 16].

Повествования о Фоме Кане сохранились и в последующей традиции южноиндийского христианства. Так, некоторые «сирийские христиане» в Индии называли себя потомками Мар Фомы и подчеркивали, что они никогда не смешивались с местным населением. Известно, что были найдены медные пластин-

ки, на которых засвидетельствованы дарения индийским христианам земель и привилегий (самая древняя из них — на пракрите — датировалась IV в.). Хотя имя Фомы Каны на них не упоминается, малабарская община всегда была уверена, что он получал «дарственные» [Браун, 1956, с. 73—74, 85].

Эти предания находят отражение в реальной истории Малабара. «Христиане Фомы» в V—VI вв. — знатные южные индийцы. Наиры составляли военную аристократию (кшатрии) на побережье. При этом некоторые из них были в значительной мере независимы от местных языческих властей, подчиняясь и в гражданских, и в религиозных делах своим епископам [Хью, 1837, с. 102—103].

Не вызывает сомнений реалистичность и последней из названных здесь версий. Распоряжение шаханшаха Шапура II о взимании двойной подати с персидских христиан было обнаружено в 340 г., а уже через четыре года епископ Ктесифона Симеон бар Саббаэ был казнен, после чего 39 лет продолжались преследования, сопровождавшиеся конфискацией имущества, казнями и разорением храмов [Пигулевская, 1979, с. 191]. Исторически достоверно и сообщение о трудностях сирийских христиан в самой Индии. Исследователь документов малабарской общины Т. Джозеф сообщает о притеснении христиан на восточном берегу Южной Индии — в Чоле около 293 г., вследствие чего они повернули на запад и 72 семьи благополучно достигли Малабара (ср. начальную версию второго предания о Фоме Кане) [Браун, 1956, с. 77—78].

Предания о Мар Фоме и соответствующие им исторические свидетельства позволяют видеть в нем прототип Варлаама. Об этом заставляет думать не только миссионерская деятельность наставника царевича, но и то, что он (подобно Билаухару арабской повести) приехал в Индию под видом купца. Сенаарское происхождение Варлаама, видимо, ориентирует на сирийскую родину проповедника, а прибытие на корабле — на обычный морской путь, соединяющий Сирию и Южную Индию (со времен еще «ромейских купцов», под которыми также следовало в ряде случаев понимать сирийцев). Сведения о царском происхождении Иоасафа перекликаются со сведениями о кшатрийском звании южных и северных последователей-потомков Мар Фомы. Данные относительно независимости от «языческих авторитетов» и временном самоуправлении находят аналогию в разделении индийского царства на две части, одна из которых стала при Иоасафе христианской. Подробно описываемые в повести гонения на христиан в Индии убедительно соотносятся с миссией Фомы, посланного для укрепления местной общины (показательно, что и Варлаам приезжает в Индию при тех же обстоятельствах и с той же целью), и получают прямое подтверждение в сообщении о преследованиях в Чоле. Распространение монашества в Индии, также составляющее важную реальную повесть, подкрепляется данными об активном строительст-

ве монастырей сирийско-персидских несториан и свидетельством Косьмы Индикоплова (см. выше). Наконец, вполне реалистично и паломничество Иоасафа к Варлааму и даже перенесение его мощей в Индию: несторианские центры были связаны между собой и находились под эгидой «западного» католикоса.

Надежные соответствия действительной истории индийской сирийской общины имеют и отдельные, более частные повороты сюжета повести. Так, из южноиндийских документов следует, что в 315 г. известнейший в Тамилнаде проповедник шиваизма пытался оказать влияние на христиан, перебравшихся из Чолы на Малабар, своим учением и оккультной «психотехникой» и достиг определенных успехов, поскольку некоторые индийские христиане стали изучать индуистские сказания и посещать индуистские храмы (впоследствии в общине начался раскол в связи со спорами о том, хоронить ли ее главу или кремировать по местному обычаю). Не означает ли этот чрезвычайно интересный для исследователя повести факт, что шиваитский учитель стоит за образом знаменитого мага Февды, пытавшегося вернуть Иоасафа к вере отцов как поучениями, так и магией?

Думается, что предложенные реконструкции позволяют осмыслить известную в варлаамистике концепцию истории повести, выдвинутую в свое время крупным грузинским литературоведом К. С. Кекелидзе. По этой концепции, роман об индийском царевиче и его наставнике появился в Индии на сирийском языке как переработка предшествовавшего «пехлевийского текста», когда там встал вопрос о создании независимого католикосата, который в оправдание претензий индийской несторианской автокефалии нуждался в документе, долженствующем объяснить, что в стране был собственный просветитель. Иными словами, требовалось «доказать», что просветителем Индии был не апостол Фома, а индийский царевич Иоасаф и его учитель Варлаам (цит. по [Абуладзе, 1962, с. XVIII]). Мысль о том, что индийская община нуждалась в новом основателе, высказал еще до Кекелидзе Н. Я. Марр; после него к этому вопросу возвращался У. Мазинг, также писавший о сирийской версии повести [Мазинг, 1968, с. 137, ср. Дэльгер, 1953, с. 26].

Гипотеза относительно попыток получения индийцами автокефалии более чем реалистична. Правда, мы не располагаем более точными указаниями на деятельность несториан в этом направлении, но беспокойство Ишояба III в связи с положением его паствы в Индии (см. выше) вполне может содержать и намек на появление определенных центрбежных тенденций в среде «сирийских христиан». Несторианские общины были слишком разбросаны на громадном пространстве от Аравии до Дальнего Востока, чтобы их могла легко «сцементировать» Селевкия, еле-еле справлявшаяся со своими монахами-сепаратистами. Кроме того, миссионерская активность каждого из несторианских центров должна была стимулировать притязания на автономию. Наконец, время от времени дававшая себя знать

политическая нестабильность католикосата также не способствовала подобным тенденциям.

Фигура Фомы Қаны, более всего похожего на прототип Варлаама, могла быть (как образ нового апостола Индии) немаловажным звеном в возможной аргументации индийских несториан.

Вряд ли будет преувеличением сказать, что история «Повести о Варлааме и Иоасафе» привлекла внимание литературоведов-медиевистов более, чем история любого другого средневекового литературного памятника. Библиография публикаций по этой теме необозрима и включает множество исключительно ценных исследований ученых, продолживших дело Э. Лабулэ и Ф. Либрехта по изучению предыстории памятника, вобравшего в себя целый ряд литературных преданий Востока и Запада. Тем не менее история восстановления его начальных этапов, предшествующая созданию арабских версий, является историей догадок и гипотез. Еще в меньшей мере может претендовать на достоверность предлагаемый здесь краткий обзор возможных стадий трансформации повести, который по самой своей идее требует совместных усилий византинистов, грузиноведов, арабистов, иранистов и специалистов по другим региональным литературным традициям. Тем не менее мы полагаем, что при всей условности данных реконструкций восстановление отдельных исторических связей повести бесполезно для понимания некоторых идейно-содержательных аспектов одной из самых популярных книг литературы Руси.

Первый этап мы бы обозначили как появление ее прототекста в несторианской общине Южной Индии. Исходя из фактов в истории несторианской миссии на Востоке и в самой Индии, можно думать, что к VII в. он уже существовал. Его каркас составляла беллетризация описанных только что событий, обрамлявшая начальный катехизис, включавший помимо дидактических разделов и некоторые апологи. Хотя буддийская часть повести была в основных своих чертах создана уже в Индии, предполагаемые в настоящее время этимологии имени главного героя заставляют сомневаться в том, что он уже на том этапе носил имя, произведенное от санскр. *Bodhisattva* (см. ниже). О том, в какой форме существовал этот прототекст, мы не знаем: грузинская и греческая рукописные традиции позволяют допускать и его письменную фиксацию, и устное метафрастирование [Нуцубидзе, 1956, с. 5, 6 и др.]. Трудно определить и язык, на котором она была составлена: им мог быть и сирийский (язык несторианского богослужения)¹⁸, и среднеперсидский (ср. надписи на двух несторианских крестах близ Мадраса и Траванкура, датируемых VI—VII вв.), и один из языков, распространенных среди индийцев Малабара¹⁹.

На втором этапе прототип текста появляется в Иране, где обрывается новыми дидактическими и нарративными слоями, в том числе буддийского происхождения. На иранские элементы

будущего текста повести указывают уже реалии арабской книги, на что в свое время обратили внимание уже многие исследователи (см. [Зотенберг, 1887, с. 58—61; Кун, 1893, с. 36—39; Кузнецов, 1979, с. 244—245] и др.). Эти реалии, поддающиеся классификации, представлены как в основном сюжете повести, так и в ее многочисленных притчах.

В первую очередь речь идет о ландшафтно-климатических реалиях, характерных значительно больше для иранского плоскогорья или Средней Азии, чем для Индии: сочетание суровых гор и «гибельных» пустынь, выжженных земель и цветущих оазисов, чередование жары и холода, описание степей, где птицы пожирают трупы [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 60, 86—87, 115, 118, 135, 145—146, 162 и др.]. К другой группе относятся свидетельства о занятиях, обычаях и верованиях населения — притчи о пастухе и источниках, о приручении хищных зверей для охоты, образ знатного горожанина, закалывавшего для гостей коров (что явно не типично для Индии), повествования о посещении могил и вере в духов [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 60, 104, 129, 136—137]. Наконец, третью группу образуют реалии религиозно-политического плана: именно в Иране наблюдалась устойчивая связь магов с царским домом, возвышение при дворе «чародеев», а также суровые расправы с последователями новой веры, включая организованные гонения, пытки и казни [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 51, 104, 150, 116 и т. д.]. Хотя повесть отразила исторические события в Индии (см. выше), сцены «Будасфа и Билахара» в значительно большей мере напоминают жестокости «великого гонения» при Шапуре II и достаточно небезобидные конфликты с несторианами при Хосрове I (540—545) и Хосрове II (после 608).

Территории иранского культурного региона не случайно представлены в «Будасфе и Билахаре»: уже с первых веков нашей эры они стали объектами широкой миссионерской деятельности северного буддизма, лучшим ответом на которую для инклизивистов-несториан могло быть распространение рассматриваемого нами повествования.

Главными регионами встречи несториан и буддистов должны были стать Парфия и Согдиана. Первая являлась важнейшим плацдармом несторианской миссии на Востоке вскоре после основания католикосата в Селевкии-Ктесифоне, и уже в конце V в. здесь создаются епископские кафедры. Парфянская миссия служила базой для дальнейшего продвижения несторианства к Востоку, в частности в район Мерва. К V—VI вв. относится начало проповеди и по ту сторону Амударьи (ср. несториане у эфталитов в VI в.), где несторианское влияние укрепляется благодаря деятельности врачей, писцов и ремесленников (ср. [Вайн, 1937, с. 62]). В VII в. митрополит Мерва обращает жителей Тохаристана, где несториане быстро установили контакт с местной верхушкой и, возможно, также с широко-

ми слоями населения [Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 122—123]. На активность миссии в Согде указывают найденные здесь фрагменты Нового завета, а также сирийские термины согдийских рукописей, содержащие важную христианскую лексику и терминологию [Хансен, 1966, с. 95—100].

Свидетельством возможного отражения согдийского и парфянского буддизма в архетипе повести выступают данные лингвистики. Современная этимологизация арабского *Būd(h)āsaf* позволяет видеть первые звенья трансформации санскр. *Bodhi-sattva* в обоих среднеиранских языках. По мнению Я. Асмуссена, а также Б. А. Литвинского и Т. И. Зеймаль, начальной формой является согдийская (ср. *bwdysdf*), из которой имя впоследствии могло перейти в среднеперсидский, уйгурский и далее [Асмуссен, 1966, с. 17; Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 115]. Согласно же В. Зундерману, опирающемуся и на парфянские гимны, исследованные М. Бойс, начальной формой имени царевича было парфянское *Bōdisadf*, давшее затем среднеперсидское *Bōdāsr* и согдийское *Bōdisa(t)f* [Бойс, 1960, с. 117; Зундерман, 1982, с. 108]. Разумеется, эти этимологии связаны с мнением их авторов относительно того, какому из рассматриваемых регионов принадлежит приоритет в распространении северного буддизма. Но действительно каждый из двух регионов был ареалом самой активной деятельности буддийской миссии, и очень трудно допустить, что распространявшийся в них вариант несторианской повести не отразил контакты с ней.

Определение периода становления архетипа «Будасфа и Билаухара» осложняется тем, что на несторианско-буддийские связи налагаются и манихейско-буддийские, которые осуществлялись в тех же самых регионах и в тех же самых формах (по точному замечанию Я. Асмуссена, манихейство на Востоке атаковало буддизм, заимствуя его положения,— ср. идентификация Мани как «Будды света» в Китае [Лью, 1985, с. 211]; об активной деятельности манихейской миссии в Средней и Центральной Азии см. [Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 121—122, 114—115]). Согдийские манихеи широко утилизировали древнеиндийские фольклорно-дидактические сюжеты, используя, в частности, отдельные сюжеты «Калилы и Димны» (ср. «Купец и сверлильщик жемчуга», «О трех рыбах», «О лисе и обезьяне») [Оранский, 1960, с. 204].

Нет оснований сомневаться и в утилизации ими более «серьезных» тем (Мани здесь именуется Бодхисаттва: *bwdysdf* [Асмуссен, 1966, с. 17]). Манихеи Парфии усваивают важные буддийские категории (типа «религиозной заслуги»: ср. *rwp* и *рица* [Асмуссен, 1966, с. 15]). Значительный интерес в данной связи представляет манихейская утилизация отрывка из литературной биографии Будды, известная по парфянскому фрагменту фонда находок Турфана. Фрагмент, получивший обозначение «Царевич с сыном Чанда...» (*wyspwhr'd cnd'[z'dg]*), включает диалог Сиддхартхи со слугой Чандакой либо с «бескастовым» (ср.

dāla) [Хеннинг, 1937, с. 47, 99; Хеннинг, 1945, с. 487]. О том, что в данном случае скорее подразумевается первый персонаж, чем второй, свидетельствует упомянутый уже уйгурский фрагмент того же Турфанского собрания (см. гл. 2), в нем излагаются ответ Чандаки на вопросы царевича (čınak kiginč birmäki pot) [Асмуссен, 1966, с. 16; Андреас-Хеннинг, 1934, с. 856]. Именно в этом фрагменте царевич Сиддхартха встречает старого, больного и уродливого человека и узнает от слуги, что таков удел всех людей, в том числе и его.

Хотя получившее в наши дни признание предположение о том, что истоки «Будасфа и Билаухара» следует искать именно в манихейской литературной среде, на наш взгляд, необоснованно²⁰, нельзя не отметить, что обращение конкурирующей миссионерской общины к сюжету, который разрабатывался и несторианами и был открыт для любых инкорпораций нового материала, могло также оказать влияние. Не исключено, что именно жизнеотрицающие акценты манихейства стимулировали всегда склонных к мироотречному мировоззрению несториан (см. выше) к дальнейшей рецепции аскетических буддийских представлений (ср. акцентировку на страданиях и «нечистоте» тела в поучении Билаухара; образ отшельников, ходящих по пустыне с костями и желающих смерти; Филиппики по поводу мирской жизни) [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 51, 96, 103, 127 и др.].

На третьем этапе результатом всех отмеченных религиозно-литературных контактов и явилось создание архетипа «Повести о Варлааме и Иоасафе». Нам трудно судить о конкретно новом в этом тексте по сравнению с начальным вариантом, но допустимо предположить, что его катехизисная часть включила дополнительные разделы, связанные с мироотречной тематикой, что буддийские элементы основного сюжета получили некоторые «северные» акценты (см. гл. 4), а апологи пополнились новыми — такими, как история о собаках, падали и путнике или о пастухе и источниках (см. [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 52, 60—61]). Об этом свидетельствует практика использования нарративных текстов при подготовке буддийских миссионеров в близких несторианской миссии регионах Средней Азии (см. об этом подробнее, в частности, [Вертоградова, 1983, с. 58—59]).

Поскольку начиная с А. Е. Крымского, П. Пеетерса и Д. Ланга в варлаамистике считается точно установленным, что по «Фихристу» Ибн ан-Надима «Будасф и Билаухар» был переведен со среднеперсидского и притом во вторую половину II в. хиджры (VIII—IX вв.) [Мудрость Балахвара, 1957, с. 29 и др.], проблемы языковой идентификации источника арабской повести и появления ее самой могут полагаться закрытыми. С основными выводами, следующими из этих «свидетельств», согласны и мы. Дело, однако, в том, что «Фихрист» таких сведений не дает, и они приписываются Ибн ан-Надиму по сообра-

жениям «общего характера». Поэтому возникает необходимость еще раз обратиться к этим проблемам.

На возможность появления текста именно на среднеперсидском указывают факты функционирования среднеперсидских текстов в несторианской традиции Ирана. Хорошо известно, что основным языком несториан в резиденции католикаса и в восточных регионах миссии был сирийский. Однако большинство несториан, в том числе их иерархов, были персами. Уже во второй половине прошлого, XIX в. сочинение по истории несторианства, принадлежавшее перу Мари Ибн Сулеймана (XII в.), позволило Э. Захау найти у него сообщения о переводческой деятельности по крайней мере трех известных несторианских авторов V—VI вв.: иерархов Селевкии — Маны и Акакия и монаха Иова, известных своими переложениями с сирийского на «персидский», куда входили полемические трактаты и проповеди [Захау, 1870, с. 230—231]. Обозначение «персидский» не позволяет конкретизировать их язык, но не вызывает сомнения, что книжным среднеиранским языком, который мог употребляться в несторианской «метрополии», был среднеперсидский. Сам жанр приписываемых им переводных текстов также обнаруживает явные сходства с тем, к которому допустимо отнести и «Повесть о Варлааме и Иоасафе». О том, что среднеперсидский наряду с сирийским был в употреблении и у несторианских миссионеров, работавших на Востоке, свидетельствует среднеперсидский перевод псалмов, найденный в числе турфанских текстов [Андреас-Барр, 1933, с. 91—152; Хансен, 1966, с. 100].

Предпочтительность среднеперсидского текста архетипа повести можно в известной мере связать и с «языковой политикой» арабских завоевателей Ирана. Согласно А. Фраю, они, как и их иранские подданные, пользовались в иранских регионах среднеперсидским койне (чему никак не противоречит, на наш взгляд, тот факт, что Омейяды сделали арабский языком официальным, языком делопроизводства) и даже поощряли его распространение в целях вытеснения местных языков (например, согдийского) и диалектов [Фрай, 1972, с. 330].

О среднеперсидском источнике «Будасфа и Билаухара» говорят и факты, касающиеся переводческой деятельности арабоязычных писателей эпохи Аббасидов. В числе книг, переведенных со среднеперсидского на арабский, наиболее известны «Хватай-намак» («Книга владык»), «Айин-намак» («Книга установлений»), а также «Калила и Димна», в разной степени связанные с деятельностью Ибн ал-Мукаффы (см. по этому вопросу [Габриэли, 1967, с. 883—884]), которому приписывается участие и в переводе книги об индийском царевиче (см. ниже).

Выдвигаемый нами тезис косвенно подтверждается допущением перевода со среднеперсидского на арабский и других книг жанра индийских собраний обрамленной повести — «Книги Синдбада», «Книги попугая» и произведения, известного литературоведам как «История семи мудрецов». Согласно предпо-

ложению многих исследователей, именно благодаря переводам со среднеперсидского арабский мир ознакомился с многочисленными санскритскими трактатами по медицине, астрономии, математике, философии, эротике и науке управления, переложённых при Сасанидах²¹.

Хотя «Повесть о Варлааме и Иоасафе» отнюдь не санскритский текст, его связи с индийскими литературными традициями не нуждаются в дополнительных обоснованиях. При этом мы располагаем и достаточно надёжным хронологическим ориентиром: расцвет переводческой деятельности эпохи Аббасидов связан с «Домом мудрости» — широкой коллегией переводчиков, организованной при халифе ал-Мамуне (813—833).

Если перечисленные ориентиры делают существование архетипа повести на среднеперсидском более чем вероятным, то другой историко-литературный факт позволяет считать вопрос практически решённым. Как показал Д. Жимарэ, одна из редакций «Будасфа и Билаухара» частично воспроизводит отрывки из «Китаб Гавидан Хирад» Мискавайха (X—XI вв.), именуемые «âdâb Buzurgmihg». Эти пассажи являются переводом пехлевийского текста «Ayâdgâr-i Vuzurgmihg» («Памятника Бузургмихра»), датированного в настоящее время VI в. Этот небольшой дидактический текст (изд. в [Пехлевийские тексты, 1913, с. 75—101]) относится к жанру *apadg* (заветания) или *randnâmag* (советы) и состоит из двух неравных частей. В первой (§ 2—4) излагаются мысли о бренности всего земного, во второй (§ 5—263) — вопросы и ответы назидательного характера. По основной арабской исторической традиции, Бузургмихр был министром Хосрова I, по Масуди — Хосрова II. То обстоятельство, что ни Ибн Кутайба, ни Табари, ни Мискавайх не упоминают о нем в своих историях сасанидского Ирана, позволило Жимарэ считать его личностью «сомнительной» или по крайней мере «неидентифицируемой» [Жимарэ, 1971, с. 39].

По мнению О. М. Чунаковой, готовящей издание пехлевийских назидательных текстов, синтаксические конструкции отдельных отрывков арабской повести обнаруживают иранизмы, присутствующие в «Памятке Бузургмихра» (достаточно специфические для пехлевийской литературы). Помимо этого, несмотря на наличие зороастрийских реалий, рассматриваемый текст несет и явные элементы общей структуры мышления, также отличающие его от «нормальных» зороастрийских текстов. Это даёт возможность, на наш взгляд, выдвинуть дополнительные соображения. Известно, что сведения о Бузургмихре перекликаются и со сказаниями о враче Бурзое, коему арабская традиция приписывает переложение индийского оригинала «Калилы и Димны» [Кристенсен, 1929, с. 81—128; Калила и Димна, 1957, с. 37—47]. Правда, Бурзое — личность не менее загадочная, чем Бузургмихр, но его «литературный статус» в качестве врача при дворе Хосрова Ануширвана вновь ведёт нас к персидским несторнианам (см. выше).

В сочетании со свидетельствами о «незороастрийском» характере одного из пехлевийских источников арабской повести эти ассоциации позволяют допустить, что архетип «Повести о Варлааме и Иоасафе» был связан не с одной несторианской литературной традицией, а с двумя (миссионерский прототип повести «встретился» с персидской придворной дидактической литературой).

Вопрос о датировке повести решается посредством сопоставления ряда фактов из истории арабской литературы. Tегmīnus ad quietm выступает «Фихрист» Ибн ан-Надима, а потому мы точно знаем, что ко второй половине X в. «Книга Будасфа и Билаухара» уже существовала. Далее, из данных Ибн ан-Надима «о занятых рассказчиках, сочинителях сказок», куда вошли сообщения и об интересующем нас памятнике, можно сделать осторожный вывод, что эти произведения уже были в наличии ко времени ал-Джахшьяри, создавшего объемную компиляцию из такого рода книг. Поскольку же компилятор завершил свой жизненный путь в 942 г., мысль о том, что арабская повесть существовала к началу X в., будет также вполне реалистичной. Мы, однако, располагаем и иного рода доводами, дающими право несколько удревнить арабскую повесть. Известно, что «Книга Будасфа» (отдельно) была включена в качестве главы в сочинение, излагавшее историю персидских царей. Эта глава в английских рукописях текста приписывается Ибн ал-Мукаффе [Мудрость Балахвара, 1957, с. 32—33]. Исходя из этого можно предположить, что тот же переводчик был причастен к циклу интересующих нас книг. Наиболее осторожным, но и наиболее реалистичным будет, на наш взгляд, допущение, что в переводах этого цикла текстов участвовали и писатели, жившие после Мукаффы, прежде всего из «Дома мудрости». Поэтому приблизительная датировка арабской повести должна нас ориентировать на середину VIII — середину IX в.

Таким образом, среднеперсидский текст надлежит отнести примерно к рубежу VII—VIII вв. Перед нами эпоха расцвета несторианской образованности в Нисибине, Мерве и других культурных центрах Ирана. Именно в этот период несторианские врачи, литераторы и деловые люди становятся самыми известными не только в халифате, но и за его пределами (об этом периоде истории несторианства см., в частности, [Вайн, 1937, с. 91—93]). Им никак не препятствовали и Омейяды, достаточно толерантные (по чисто прагматическим соображениям) к религиозным меньшинствам халифата. Абд ал-Малик вводит в круг придворных поэтов несторианина Ахталя (о несторианах при дворе Омейядов см. [Никольсон, 1941, с. 221]), а управлявший при Хишаме восточными провинциями Халид даже покровительствовал «сирийским христианам» (наряду с иудеями и зороастрийцами).

Последующая история продвижения религиозной повести, приведшая ее в конце концов и на Русь, начинается со времени

появления арабского текста. Этот текст стал источником пространной грузинской версии «Балавариани», которая датируется теперь IX—X вв. Однако можно предположить, что причастность несториан к повести об индийском царевиче не ограничивалась созданием ее архетипа. Как говорилось, к арабскому переводу должен был иметь отношение «Дом мудрости», а в нем важное место занимали и «сирийские христиане». Самым известным из них был Хунейн Ибн Исхак; к этой деятельности привлекались представители несторианских династий врачей (об одной из них см. [Уотт, 1962, с. 43]).

Нет уверенности и в том, что арабская версия была единственной посредницей между архетипом повести и грузинскими версиями. Современная варлаамистика проявляет равнодушие к возможности существования сирийской переработки среднеперсидского текста, но мы полагаем, что связанные с ней идеи Н. Я. Марра, Ф. Гоммеля, Ф. Дэльгера, К. С. Кекелидзе и У. Мазинга отнюдь не заслуживают того, чтобы быть забытыми. По этому поводу хотелось бы выдвинуть несколько соображений.

Во-первых, следует вспомнить о наличии в сирийской несторианской литературе переводов со среднеперсидского (см., в частности, [Пигулевская, 1979, с. 222]), и в их числе ведущей в Индию «Калилы и Димны» (см. выше). Во-вторых, имеются данные в пользу существования сирийской версии, промежуточной между грузинской и греческой, отдельные признаки которой были замечены в связи с именем Варлаама еще Н. Я. Марром²², а это ведет к мысли и о более древней версии. В-третьих, некоторые ориентиры в данном направлении дает, по нашему мнению, и соотношение числа апологов в арабской и грузинских версиях: в последних число их сокращается вдвое-втрое. Столь резкое, притом происшедшее за крайне сжатые сроки сокращение иносказательного материала, который в обрамленной религиозной повести является важнейшим художественным компонентом, заслуживает серьезного внимания исследователей.

На этом завершаются основные этапы истории «Повести о Варлааме и Иоасафе», предшествовавшие ее христианизации²³.

«Физиолог». К XII—XIII вв. относится появление в славянской письменности «Физиолога» — собрания кратких аллегорий, составляющих до полусотни «статей» (глав), в каждой из которых то или иное животное (а также редкое растение или камень) несет определенное иносказание, символ того или иного аспекта образа Христа или отдельного феномена духовного мира²⁴.

По давно уже устоявшемуся и пока что не опровергнутому мнению, греческий архетип «Физиолога» должен был быть составлен в Александрии около начала III в. Известные, по крайней мере к середине 30-х годов XX в., 77 рукописей позволили Ф. Сбордине выявить четыре редакции, из которых редакция А

ближе всего к архетипу. Его выводы подтверждает другой крупный авторитет в этой области, Б. Перри. Последний относит русский извод наряду с сербским и румынским к редакции *B* (самые ранние рукописи, которыми он располагал, были греческие списки XI в.); но, видимо, здесь произошло недоразумение. Признаком редакции *B* является, в частности, отсутствие статьи о единороге²⁵, тогда как в русском переводе она присутствует.

Значительный интерес представляет начальная история памятника. Из самого материала «Физиолога» следует, что статьи его в своей нарративной части цитируют предшествующий текст, именуемый также *Physiologos*. Согласно общепринятой точке зрения, «Физиологу» в его настоящем виде — символическому истолкованию различных свойств и действий животных, растений и минералов — предшествовал языческий сборник, также сохранившийся в виде «трактата». По определению такого крупного исследователя редакций памятника, как Ф. Гоммель, языческий «Физиолог» отличался от известного нам прежде всего отсутствием аллегорического истолкования. Подобного рода сборники упоминает в своем романе Гелиодор (Эфиопика III 8), он мог находиться в числе тех двух тысяч грекоязычных источников, которыми пользовался Плиний (I в.). Генезис же нашего «Физиолога» имеет отношение к деятельности Александрийской школы, славившейся своей аллегорической экзегезой, причем памятник основывается именно на египетской бестиарной традиции, что находит отражение уже в самой номенклатуре его фауны [Гоммель, 1877, с. XII, XXXIV, XLI]. Хотя Гоммель правомерно критиковал точку зрения своих предшественников, считавших, что «Физиолог» опирается на «чисто библейский животный инвентарь» [Карус, 1872, с. 119, 120, 142], его концепция «чисто египетского инвентаря» также не может быть принята. Правда, египетская фауна представлена в памятнике достаточно широко (ср. статьи о солнечной ящерице, фениксе, алигаторе, ихневмоне, ибисе, онагре и т. д.), но здесь присутствуют существа, связанные и с иной, в частности эллинской, мифологией.

Проблема «инвентаря», на наш взгляд, весьма важна и применительно к вопросу о функциональном значении памятника. Как справедливо полагал крупный знаток «Физиолога» прошлого века Й. Ланд, Александрийские экзегеты могли утилизировать материал древнего Александрийского бестиария в целях наставления в истинах вероучения. Данная гипотеза кажется вполне реалистичной, исходя из катехизаторских традиций Александрийской школы (ср. составление текстов для язычников и новообращенных у Климента). Помимо этого налицо признаки самого Александрийского религиозного мышления составителей текста. В самом деле, «Физиолог» — лишь крайнее выражение тенденций Александрийского символического богословия, когда конкретные феномены природного мира «видятся» лишь как

«сплошные указания» на духовные реальности. Иными словами, текст, по своей функциональной нагрузке несколько напоминавший катехизаторскую «Повесть о Варлааме и Иоасафе», принес в русскую культуру древнеиндийский сюжет из богословской традиции, в некоторых своих перспективах прямо противоположной той, которая утилизировала историю жизни Будды²⁶.

«Учебный» характер «Физиолога» демонстрируется его «типологическим» методом, согласно которому каждое животное должно иллюстрировать определенный «тип». Так, «типами» Иисуса Христа выступают лев, единорог, пантера, харадрий, феникс и т. д., дьявола — лиса, онагр, куропатка; добродетелей или пороков — антилопа, слон, муравей и т. д.

«Инвентарь» бестиария, заимствованный из различных культурных традиций, позволяет допустить возможность замысла создания своеобразного миссионерского «наглядного пособия» для различных регионов, в большей или меньшей степени связанных с Александрией, — торгово-культурным «транзитным пунктом» Средиземноморья.

Александрия была и основным центром торговли Средиземноморья с Южной Индией. Именно Египет стал местом создания «Плавания по Эритрейскому морю», снабжавшего сведениями купцов, отправлявшихся в индийские страны. Александрия посылала в Индию (прибрежная зона) купцов, которые иногда по три месяца ждали здесь благоприятного муссона. Дион Хризостом (I—II вв.) упоминает о небольшой колонии индийских купцов в этом египетском городе в период правления Траяна (98—117) и он же уточняет свое сообщение: эти индийцы были «прибрежными» и не пользовались большим почетом у своих земляков (Речи, 32, 40, 35). Можно полагать, что они пришли с юга страны и говорили на дравидийских языках, а колония просуществовала до 215 г. (когда Каракалла учинил в Александрии расправу, жертвами которой стали и иностранцы) [Кеннеди, 1907, с. 953, 955; Хальбфасс, 1981, с. 447]²⁷.

Индия — единственная восточная страна, названная в памятнике, она предстает страной двух птиц: феникса (гл. 7) и коршуна (гл. 19). Помимо этого в тексте прямо упоминается индийское дерево *peridexion* и индийский камень *eutochios* (гл. 34, 47). Воспроизведение восточных преданий об охоте на слонов и о ловле жемчуга (ср. свидетельства Плиния в «Естественной истории» об Индии как стране жемчуга) позволяет с большой степенью вероятности предположить здесь утилизацию и других индийских сюжетов, один из которых был связан с Ришьашрингой.

При допущении катехизаторских тенденций в архетипе «Физиолога» нетрудно объяснить и его индийскую номенклатуру. Индия рассматривалась александрийцами как одно из важных направлений миссии, о чем свидетельствует, в частности, поездка туда во II в. катехизатора Пантена (ср. Евсевий. История церкви V. 10. 2—3). Поэтому включение в «инвентарь» памят-

ника многочисленных индийских реалий (ср. даже ассоциация с Индией египетского феникса) указывает на то, что составители «Физиолога» имели намерение говорить и с индийцами на «понятном языке».

Определенные чисто типологические схождения с Индией демонстрируют и некоторые латентные идеологемы «Физиолога».

Хотя обращение к аллегориям из мира видимого для пояснения невидимого само по себе никоим образом не выходит за рамки христианского мышления, памятник в целом отражает несомненную прямолинейность в использовании аллегорической экзегезы, ведущей к известной духовно-эстетической девальвации нетварного (не случайно статьи «Физиолога» весьма различного достоинства — как по степени точности предлагаемых аналогий, так и по своему эстетическому содержанию)²⁸. Мнение крупного французского исследователя XIX в. Ш. Каёе относительно связей памятника с монтанистом Татианом не может найти поддержку в современной науке, но очевидно, что его создание определялось миссионерско-просветительскими задачами, допускавшими явные потери в области онтологического баланса²⁹.

Вместе с тем функциональное назначение памятника обнаруживает известные аналогии в самих древнеиндийских религиозно-литературных традициях. Александрийская школа, сохраняющая довольно прочные связи с платоническим гнозисом, воспроизводит характерные для последнего идеи восхождения к истине через четкую иерархизацию «ступеней». Поэтому «богословие в картинках» занимает в некотором смысле место оригеновского «естественного умозрения» (*physikē theōgia*), промежуточного между «практической» и «созерцательной» ступенями. В чем-то это соответствует функциям джатак, напоминающих по своей чувственной дидактике наш bestiарий и рассчитанных на «менее совершенных» последователей дхармы.

Сны Шахаиши. В XIV—XV вв. на Руси распространяется текст «Слово о двенадцати снах Шахаиши», герой которого царь обращается за толкованием своих еженощных страшных сновидений к философу Мамере. Мудрец дает каждому из них иносказательное, эсхатологическое толкование — они выступают предзнаменованиями великих космических бедствий в последние дни мира.

Восточное происхождение сюжета «Снов» является фактом доказанным, и существуют реальные возможности предположить непосредственный переход сюжета об эсхатологических снах на Русь из Ирана (см. гл. 2). В таком случае «Сны» лишь дополняют список тех русских памятников, которые были связаны с Востоком без посредства промежуточных греческих текстов, — наряду с некоторыми памятниками еврейского или, не исключено, сирийского происхождения (см. [Мещерский, 1956, 1958, 1964а, 1978; Григорьев, 1912]). В то же время это обстоятельство не отменяет другого — что между русскими «Снами»

и буддийскими разгадками эсхатологических сновидений существуют очевидные параллели, которые своей конкретностью не позволяют отрицать заимствования. Как примирить эти факты?

Наиболее перспективный путь, на наш взгляд, — обращение к иранским снам. Это и осуществил С. Ф. Ольденбург, который, проанализировав русско-иранские параллели, обратился к параллелям иранско-буддийским. Взяв за основу иранской версии «Сны Кейда» из знаменитого сочинения Фирдоуси «Шах-наме» (раздел, посвященный истории Искендера — Александра Великого), буддолог обнаружил, что основное сходство текста со «Снами Шахаиши» — в мотиве двуглавого коня. Но иранский текст обнаруживает серию параллелей с палийской «Махасупина-джатакой» — помимо мотива двуглавого коня, к ним относятся темы: корова сосет молоко теленка; полный и пустой сосуды; «сухой» источник и наполненная водой равнина (Сны Кейда № 8, 9, 10). Впрочем, иранские мотивы находят параллели в мотивах и других буддийских эсхатологических снов, на сей раз из санскритских источников, каковы: слон, застрявший во дворце; люди пытаются разорвать одну ткань учения; жаждущий бежит от воды (Сны Кейда № 1, 3, 4). При этом исследователь делает одно важное уточнение: снов Кейда, как и снов санскритских версий, насчитывается десять, сколько должно быть, по его мнению, и в начальном варианте русского памятника [Ольденбург, 1924, с. 51—52, 54].

К замечаниям Ольденбурга можно сделать по крайней мере два дополнения. Во-первых, при сходстве в нарративной части русского и иранского снов, где участвует конь о двух головах, их мораль различна: в одном случае двуглавость означает двурушничество и взяточничество, в другом — ненасытность и алчность. Вместе с тем мораль сна Шахаиши совпадает с моралью сна палийской джатаки. Во-вторых, сами сны Кейда указывают на индийскую традицию в лице участников диалога — вопрошающего царя и отвечающего мудреца³⁰.

В результате становится очевидным, что иранский сюжет эсхатологических снов и их толкования послужили транслятором на Русь некоторых буддийских эсхатологических сказаний. История со снами Кейда ассоциируется с сасанидскими временами, и у нас есть основания предположить, что за ней стоит среднеперсидский источник. С другой стороны, известно, что славянский «Стефанит и Ихнилат» (часть VII) содержит историю, повествующую о царе, который видит восемь страшных снов и призывает «философов» истолковать их. Те из мести за недавнее истребление своих собратьев толкуют сны превратно, обещая царю великие бедствия и утверждая, что он может предотвратить исполнение снов лишь путем убийства своей жены, сына, троих слонов, верблюда и коня; впоследствии обман разоблачают мудрая царица и мудрый аскет [Стефанит и Ихнилат, 1969, с. 43—45].

Славянский текст воспроизводит сюжет греческого, а тот —

арабской «Калилы и Димны», восходящей к сирийской и среднеперсидской редакциям расширенной «Панчатантры». Уже Т. Бенфей предположил, что эта история индийского происхождения и отражает борьбу буддистов с брахманистами [Бенфей, 1859, с. 585—596], а А. Шифнер нашел ее очень близкий аналог в одной из легенд тибетского «Канджура», где два рассказа посвящены страшным снам царя Прадьюты, их ложному толкованию враждебными ему брахманами и разгадке мудрецом Махакатьяной [Шифнер, 1875, с. 66—77]. Рассказ «Канджура» составляет, однако, лишь одну из редакций того общего сюжета, что нашел отражение и в известном тексте «Канчана-малавадана», о котором сообщает знаменитый средневековый тибетский историк Таранатха [Минаев, 1887, с. 90; Васильев, 1869, с. 64—65]. Некий царь Киркин видит десять страшных снов, а брахманы предупреждают его, что сны сбудутся, если не прольется кровь самого любимого им существа, и им оказывается его дочь Канчанамала. Она направляет отца к будде Кашьяпе, который успешно разгадывает сны в благоприятном для царя смысле. При этом важно, что версия «Канджура» не указывает на эсхатологический характер снов (они имеют отношение только к царю, а не к миру), авадана же содержит сны именно эсхатологического характера, как в случае с видениями Кейда и Шахаиши.

Из сказанного ясно, что влияние буддийской эсхатологии на персидские сны связано с сасанидской эпохой — периодом развития персидско-индийских литературных контактов (см. выше). Не исключено, что индийские сюжеты толкования снов получили отражение в каком-то конкретном среднеперсидском памятнике и более чем вероятно, что они могли затем быть включены в такие антологии «занятных историй и сказок», как «Книга тысячи историй» персов, ромеев и др., приписываемая в арабской традиции ал-Джахшьяри.

Глава 4

ЦАРЕВИЧ ИОАСАФ И ЦАРЕВИЧ СИДДХАРТХА

Самыми древними памятниками, содержащими интересующие нас элементы биографии Будды, являются тексты палийского канона — Трипитаки (Виная-питака — «Корзина дисциплинарных текстов», Сутта-питака — «Корзина речений Будды» и Абхидхарма-питака — «Корзина метафизики»), принадлежащие традиции тхеравады и записанные на Шри Ланке в I в. до н. э. Однако в них мы не находим цельной биографии основателя буддизма и вынуждены довольствоваться лишь фрагментами древних преданий, сообщающими отдельные эпизоды из жизни Шакьямуни.

Первая из полных его биографий — известнейшая поэма Ашвагхоши «Буддачарита» («Жизнь Будды»), составленная в I—II вв. н. э. Автор ее, по сообщениям тибетского перевода (помимо этого «Буддачарита» дошла до нас на китайском языке), — обратившийся в буддизм брахман из Сакеты, который впоследствии активно распространял это учение в Кусумапуре как проповедник, поэт и музыкант. «Буддачарита» представляет собой первый санскритский литературный эпос (*mahākāvya*), украшенный средствами классической поэзии и обнаруживающий фундаментальное знание буддийской традиции, а также «научных» дисциплин того времени. Биография Будды изложена ясно, четко и сравнительно умеренно с точки зрения описания мираклей. «Сектантская» принадлежность Ашвагхоши — предмет дискуссий: существуют данные о его связях с махасангхиками (конкретно, согласно Э. Джонстону, со школой бахушрутнев) [Буддачарита, 1972, с. XXXI, XXXIII, XXXV]. Это, однако, не оказало решающего влияния на передачу сказаний о Будде: автор придерживается «усредненного» образа своего героя и не спешит с его деификацией. Ашвагхоша относился к имеющимся в его распоряжении материалам выборочно, предпочитая древние предания и следуя в основном традиции, близкой к канонической. Его сочинение представляет особую ценность, поскольку воспроизводит достаточно аутентичную традицию, тогда как некоторые палийские повествования претерпели существенные изменения (ср., например, перечисление 32 знаков на теле новорожденного Будды).

Большое собрание текстов — «Махавасту» (букв. «Великая

история»), именуемое Mahāvastvavadāna (букв. «Авадана великой истории [жизни Будды]»), создано в отличие от поэмы Ашвагхоши не на классическом, а на гибридном (буддийском) санскрите. Редактирование текста можно датировать II—IV вв. н. э. Биография Будды изобилует миражами, что и неудивительно, ибо «Махавасту» принадлежит тому переходному «предмахаянистскому» направлению, которое интерпретирует Будду уже как божество (ср. lokottaravāda — «учение [о Будде как] сверхъестественном существе»). В целом памятник обнаруживает многие сходства с текстами палийского канона, и его генезис был частично связан с процессами, приведшими к стабилизации последнего.

Возможно, столетием позднее сформировалась «Лалитавистара» (букв. «Подробное описание игр [Будды]») — один из самых авторитетных текстов в махаяне и одна из «девяти дхарм» непальского буддизма. Традиционное наименование текста — Mahānidāna («Великая [сутра] о начале [жизни Будды]») и в соответствии с этим самоназванием биография Будды в нем не доводится до конца, но завершается первой проповедью. Текст включает 27 глав, открывающихся событиями доэмбрионального периода жизни Будды как небесного существа, долженствующего спуститься на землю, и состоит из прозаических разделов и стихов-гатх, написанных частично на гибридном санскрите. Памятник восходит к более древнему источнику, точнее, — к североиндийскому континууму текстов (традиционно соотносится с сарвастивадой).

«Лалитавистара» имеет исторический интерес как памятник, по которому можно проследить становление образа Будды в качестве «бога над богами».

Биографию Будды содержат и китайские переводы санскритских памятников. Среди них наиболее известный — «Фо бэнь син», который обычно датируется VI в. [Эйтель, 1904, с. 39], но, по данным ряда китайских источников, перевод был осуществлен еще в ханскую эпоху [Бил, 1875, с. VI].

В этой главе предпринимается попытка конкретного сопоставления повествования о юности царевича Иоасафа с соответствующим материалом биографии Будды (Сиддхартха) по поэме Ашвагхоши «Буддачарита» (санскритский оригинал) — наиболее репрезентативной беллетризацией древних буддийских преданий (см. гл. 3). При этом мы будем исходить из порядка развертывания сюжета по «Повести о Варлааме и Иоасафе» с указанием соответствующих глав по изданию [Повест, 1985], в то время как материал биографии Будды с указанием глав и стихов по изданию [Буддачарита, 1936, ч. 1, санскр. текст]. Параллели, привлекаемые из других биографий Будды, — прежде всего текстов палийского канона (P), «Махавасту» (M) и «Лалитавистары» (L), — касаются лишь значимых трактовок темы, не отраженных в поэме Ашвагхоши, и даются в примечаниях к главе.

Прежде всего выявляются основные сходства двух биографий по отдельным пунктам. Но поскольку установление одних только сходств явно недостаточно для адекватного определения тех явлений, которые наблюдались при переходе основного сюжета повести в восточнославянскую литературу, предлагается также сопоставление двух историй и по тому, что их различает. Обобщение сходств и различий позволит поставить вопрос об особенностях творческого метода составителей и редакторов повести, особенностях, приведших к созданию ее последнего, греко-славянского варианта. А это наконец даст возможность оценить литературно-идеологическую трансформацию русского сюжета по сравнению с буддийским.

Параллели двух историй

Рождение царевича. Повесть, гл. 2. У царя Авенира рождается младенец, прекрасный и лучезарный. Все говорят, что в стране нигде и никогда такие не рождались.

Будда чарита I.9—27. Младенец Готама рождается из бока своей матери, когда она стоит, без боли и болезни. Он появляется, как «выскользнувший» с небес, сияющий, как юное солнце и затмевающий блеском своего тела все светильники. Он сразу делает семь шагов, глядя на все четыре страны света и заявляет, что рожден для блага миров и знает о своем «освобождении». Рождение Готамы сопровождается особыми знаменьями: с неба льются горячий и холодный потоки воды; земля дрожит, как корабль от ветра, идет благоухающий запахом сандала и лотоса дождь, весь свет становится мирным, как обретший хозяина; ликуют боги, якши, наги¹. Они поклоняются ему, как и всем буддам прошлых мировых периодов. Лишь один Камэдэва² не радуется³.

Празднование рождения. Повесть, гл. 3. Авенир идет в храм приносить жертвы идолам и возносить им благодарственные молитвы. Царь посылает слуг собирать народ страны на торжество. Все «по страху царскому» приходят, принося жертву в меру своих возможностей и в соответствии со своим званием. Сам царь приносит многочисленных и упитанных тельцов. Так все — от старейшин и советников до бедных и незнатных — участвуют в праздновании и жертвоприношении.

Будда чарита I.48, 82—85. Царь Шуддходана делает богатые подарки лучшим из брахманов. Он объявляет амнистию и совершает подобающую достоинству его рода «церемонию рождения» (jātikarma). Через десять дней после появления царевича на свет царь приносит жертву богам, включающую возлияние, чтение молитв и «благоприятные обряды». От себя дает 100 тысяч молочных коров с золочеными рогами и упитанными телятами брахманам. Предписав совершать дальнейшие обряды, он в благоприятный день вступает в столицу.

Прорицания царевичу. Повесть, гл. 3. В день празднования рождения царевича к Авениру приходят 55 избранных мужей, обученных халдейской науке о звездах. Царь расспрашивает их о будущем младенца. Те, долго изучая его судьбу, объявляют, что он будет великим и превзойдет силой и богатством всех, до него царствовавших. Но один из звездочетов, самый старый и мудрый, говорит, что завершение успеха и процветания младенца придут не в земном царстве, но в лучшем, и что он обратится в гонимую Авениром веру.

Будда чарита I.31—47, 49—77. Повествуется о двух основных прорицаниях, касающихся Сиддхартхи, из которых первое есть как бы приготовление ко второму.

I.31—47⁴. Когда брахманы, великие в добродетели, учености и красноречии, узнают о сверхъестественных явлениях, сопровождавших рождение царевича, они приходят в Шуддходане и предрекают, что младенец — свершение всех возможных желаний людей: светоч царя станет светочем его рода. Он будет предводителем тех, кого волнуют страдания мира. Судя по его телесным знакам, он должен стать или всемирным монархом (cakravartin) или «просветленным» (buddha). Пожелай новорожденный земного владычества, он возглавит всех царей, пожелай «освобождения» в отшельничестве — его учение превзойдет все известные религиозные школы.

I.49—77. О рождении царевича — будущего Будды узнает знаменитый риши Асита. Он приходит к Шуддходане и рассказывает, что по дороге слышал голос, сообщавший о рождении у царя сына, который станет «просветленным»⁵, после чего он приступил к медитации и узнал, в чем дело. Обрадованный царь показал ребенка аскету. Обнаружив особые приметы у младенца, Асита расплакался. На вопрос встревоженного отца, не означает ли его плач предвидение бедствий для младенца, мудрец отвечает, что плачет не о царевиче, а о себе, так как теперь ему надлежит уступить место «избавителю мира».

Беспокойство царя и «заточение» царевича. Повесть, гл. 3. Услышав предсказание самого авторитетного звездочета, Авенир опечалился. Он собирается всеми силами препятствовать исполнению пророчества, строит красивую и обширную палату с удобными покоем и уже «по окончании первого возраста» поселяет туда царевича. Он велит никуда не выпускать его, приставляет к нему воспитателей и слуг, юных и красивых, запретив им посвящать его во что-либо от «жития сего», оградить от печали, не дать ему услышать о смерти, старости, болезни, бедности, а главное о Христе и его учении. Царевич должен знать одни только утехи, и если кто-либо из слуг заболел, его должно немедленно заменить новым. Авенир отдает также приказ, чтобы в три дня никого из христианских иноков не осталось, а обнаруженные были сожжены.

Будда чарита I.78—79, II.25—30. Предсказанию Аситы царь с царицей обрадовались, благодаря судьбу за такого сы-

на. Однако Шуддходана встревожен тем, что царевичу предстоит следовать «пути святых». Царь не был противником дхармы, но его пугала мысль, что он лишится потомства. Беспokoясь, что Сиддхартха уйдет в отшельники, не вкусив от радостей жизни, глава шакьев помещает его на верхних этажах дворца, наказывая слугам, чтобы они не давали ему спускаться вниз. Царевич проводит время в покоях, белых, как осенние облака, в апартаментах, приспособленных к каждому времени года и напоминающих небесные жилища. Здесь его слух и зрение услаждают звуки тамбуринов благородных музыкантш и их танцы⁶.

Успехи в учебе. Повесть, гл. 5. Выйдя из детского возраста и будучи совершенным душою не менее, чем телом, царевич овладел всей мудростью Эфиопского и Персидского царств. Его рассудительность и вопросы поражают даже учителей и тем более — счастливого отца.

Будда чарита II.23—24. Хотя Сиддхартха еще ребенок и притом ему доступны все мыслимые для его возраста виды удовольствий, он по серьезности и вдумчивости превосходит ребенка: за несколько дней постигает все науки, тогда как обычно на овладение ими требуются многие годы⁷.

Первые сомнения. Повесть, гл. 5. Однажды царевич задумался, почему его никуда не пускают и другим не разрешают его навещать. Он знает, что это не может быть без воли отца, но все же хочет верить, что отец ничего плохого ему не желает. Понимая, что Авенир не раскроет ему тайны, он решает обратиться к одному из своих воспитателей, наиболее близкому ему, предварительно одарив его. Тот, видя разумность царевича, рассказывает ему о гонениях отца на новую веру, о пророчестве звездочета и о страхе царя перед свершением пророчества. Услышав это, Иоасаф ни о чем больше не спрашивает: слово коснулось его сердца, а «параклитова благодать» начинает отверзать ему умное видение.

Авенир часто навещает сына, но отрок не подает вида, что о чем-то догадывается. Как-то он заявляет отцу, что испытывает печаль и скорбь, живя в затворе. Отец возражает, что его единственное желание — доставить сыну радость. Царевич же отвечает, что именно затвор и лишает его всякой радости.

Этот разговор огорчает Авенира, но он видит, что желание сына непреодолимо и не хочет быть причиной его страданий. Он велит приготовить лучших коней и оруженосцев и выпустить царевича на прогулку, однако с одним условием — с дороги надлежит убрать все, могущее вызвать скорбные мысли, расставить хоры, организовать всякие зрелища, чтобы юноша видел только то, что «добро и красно».

Будда чарита III.1—25. Однажды, услышав песни про леса с их мягкой травой, деревьями и лотосовыми прудами, про радости посещаемых женщинами пригородных рощ, Сиддхартха выражает желание выехать из дворца на прогулку. Уз-

нав о желании сына, Шуддходана устраивает увеселительную прогулку, подобающую царевичу. Но, понимая, что юный ум Сиддхартхи может взволноваться, он запрещает появляться на улицах всем несчастным, страждущим. Прослезившись, царь целует юношу и благословляет его; тот садится в золотую карету, запряженную лучшими лошадьми и едет по дороге, усыпанной цветами и украшенной венками и флажками. Все, видящие царевича, восхваляют его за благородство и красоту, желают ему долгой жизни и счастливого царствования, женщины застывают на балконах в благоговейном трепете. Окруженный восхищением всего города, царевич чувствует себя как бы заново рожденным.

Встреча с больными. Повесть, гл. 5. Как-то во время прогулки, когда слуги отвлеклись, Иоасаф увидел двух людей, из которых один был прокаженный, а другой слепой. Пораженный обликом несчастных, он спрашивает у сопровождающих его, кто эти люди и почему являют собой столь печальное зрелище. Узнав, что такое болезнь, он задает второй вопрос, предсказуема ли она, и слышит в ответ, что ни один человек не может знать будущего и это ведение доступно лишь богам. Царевич скорбит из-за больных, даже меняется в лице.

Будд а ч а р и т а III.40—55. Боги-шуддхадхивасы⁸ создают иллюзорную проекцию человека с болезненным телом⁹. Увидев его, Сиддхартха спрашивает возницу, кто этот муж с раздувшимся животом и тяжелым дыханием, втянутыми плечами и руками, истощенный и бледный. Возница отвечает, что это несчастье называется болезнью. Услышав это, царевич волнуется и дрожит, как отражение луны на водной ряби. Больше всего он удивляется тому, как могут люди бездумно развлекаться, когда существуют болезни. Вознице приказано поворачивать ко дворцу, и дома Сиддхартха предается печальным раздумьям.

Встреча со стариком. Повесть, гл. 5. Спустя много дней после той встречи Иоасаф, выйдя со свитой, видит человека со сморщенным лицом, расслабленными мышцами, седого, беззубого и шепелявого. Царевич снова изумляется, спрашивает о нем и узнает, что это несчастье называется старостью и что старость, в свою очередь, завершается смертью. Царевич сокрушается и недоумевает по поводу человеческого легкомыслия, закрывающего глаза на неизбежное будущее.

Будд а ч а р и т а III.26—37, 58—62. В буддийском сказании встрече Иоасафа со стариком соответствуют фактически две встречи: со старостью и смертью. (Это ясно видно из рассуждений Иоасафа о старике, когда он узнает о том, что следует за старостью.)

III.26—37. Когда боги-шуддхадхивасы увидели, как восторженно приветствуют царевича на улицах Капилавасту, они, желая побудить его к уходу из дома, создают иллюзорную проекцию старика. Царевич обращает внимание на его отличие от других людей и спрашивает, кто этот человек с белыми воло-

сами, посохом, заросшими бровями, расслабленными членами. Те же боги заставляют возницу забыть об осторожности, и он сообщает царевичу, что это называется старостью. Взглянув еще раз на старика и осмотрев нарядную толпу на улицах столицы, царевич вздыхает и качает головой. Он удивляется, почему на людей не производит никакого впечатления старость, отнимающая без остатка память, красоту и силу. И он велит вознице не медля возвращаться во дворец.

III. 58—62. Узнав от возницы и о смерти, царевич приходит в оцепенение и спрашивает о степени всеобщности этого явления. Чханда уверяет его в неизбежности данного закона для всех людей. Царевич сокрушается еще больше. Желание продолжать прогулку немедленно исчезает. «Возница,— приказывает он,— поворачивай обратно нашу колесницу, ибо сейчас не до развлечений. Как может человек, наделенный разумом, быть беспечным в час опасности, когда он узнал о разрушении?»

Мысль о спасении. Повесть, гл. 5. Иоасаф непрерывно размышляет об увиденном, часто вспоминает о смерти, постоянно пребывает в скорби. Он удручен тем, что, когда наступит смерть, его забудут, ибо время все уносит. И что будет после смерти, уйдет ли он в небытие или есть иная жизнь и иной мир? Свои мысли он скрывает от отца, но непрерывно думает о том, как бы найти того, кто разрешит его сомнения. Воспитатель вновь уведомляет его, что Авенир одних иноков избил, а других изгнал и потому некому ответить на вопросы. Юноша пренебрегается еще большей печалью, уподобляясь человеку, потерявшему сокровище и направившему все силы на его поиски.

Будда чарита III.63—65, IV.56—61, V.27—38. Вернувшись домой после того как он увидел труп, Сиддхартха в соответствии с приказом отца направляется в рощу увеселений. Наблюдая за женщинами, пришедшими сюда ради него, он изумляется, неужели они не понимают, что молодость преходяща, никогда не видели страдающего от болезни и могут играть и смеяться, зная о предстоящей смерти? Ведь тот, кто видит больного, старого или умершего и остается безразличным, подобен неразумному существу — дереву, которое не печалится, когда рядом с ним падает потерявшее листву и плоды другое дерево. Позже царевич встречается со странствующим монахом — новой иллюзорной проекцией богов-шуддхадхивасов — и объявляет Шуддходане о своем решении уйти в лес. Подкошенный, как дерево ударом слона, отец начинает его отговаривать, настаивая прежде всего на несвоевременности такого решения. На это мудрый Сиддхартха отвечает, что он откажется от желания стать отшельником, но только при трех условиях: если его жизни не будет угрожать смерть, здоровью — болезнь, а юности — старение.

На решении царевича спастись параллели греко-славянского романа об Иоасафе и истории Будды в основном завершаются.

Попытка искать однозначные аналогии в дальнейшем развитии сюжетов, связанных с жизнеописанием «зрелых» Иоасафа и Сиддхартхи, представляется неоправданной¹⁰.

Две версии одного сюжета

Теперь можно приступить к двустороннему сопоставлению основного сюжета повести с ее буддийскими прототипами. Это кажется тем более важным, что оба крайних подхода к вопросу об историческом соотношении истории царевича Иоасафа с буддийскими преданиями (их отождествление и разрыв) были частично связаны с односторонним интересом к сходствам или различиям двух повествований.

Исследование их целесообразно представить в виде сравнительной таблицы, в которой можно зафиксировать не только параллельность событий в обеих версиях, но и их порядок в каждой (буддийская часть включает элементы и беллетризованных протомахаянских версий).

Параллели в биографиях царевичей

Основные вехи жизни	Биография Сиддхартхи	Биография Иоасафа
Рождение	Первое прорицание	
	Наречение имени	Наречение имени
	Второе прорицание	
	Подарки Шуддходаны жрецам	Благодарение Авеннром богов
	Третье прорицание	
	Церемония празднования рождения царевича	Заклание коров
Детство	Беспокойство царя из-за прорицания	Пророчество
	Жертвоприношение царя	Беспокойство царя после пророчества
	Принесение коров в дар жрецам	Заклание коров
	Визит в храм	
	Получение украшений	
	Успехи в учебе	Успехи в учебе
Юность	Первые опыты медитации	
	Завоевание невесты	
	Женитьба	
	Утехи в гареме	
	Заточение во дворце	Желание царевича узнать причину заточения и освободиться от него
	Разрешение прогулок	Разрешение прогулок
	Встреча со старостью	Встреча с болезнью
	Встреча с болезнью	Встреча со старостью
	Встреча со смертью	Узнавание о смерти
	Скорбь о человеческих страданиях	Скорбь о человеческих страданиях
Встреча с монахом	Обращение к воспитателю-союзнику	
Понски пути «освобождения»		
Ответные меры отца		

Табличное сопоставление сюжетных параллелей не оставляет, как мы полагаем, сомнений в том, что даже греко-славянский вариант повести воспроизводит основные элементы фабулы буддийского сказания о Сиддхартхе. Речь может идти лишь о дифференциации этих параллелей по степени их точности.

К первому типу наиболее близких параллелей относятся связанные с церемонией празднования рождения царевича. При этом привлекает внимание тот факт, что приношение жертв обоими царями двухэтапно и что вначале они только благодарят богов — Шуддходана совершает возлияния, сопровождаемые чтением мантр и «благоприятными» обрядами, Авенир идет в храм приносить жертвы идолам, сопровождаемые благодарственными песнопениями.

Большой специфичностью с точки зрения сюжета об обращении царевича отличается тема мудрого предсказателя: один из брахманов Шуддходаны точно предсказывает вопреки многим колеблющимся, один из звездочетов Авенира точно предсказывает вопреки многим заблуждающимся». В числе уникальных сходств организация прогулки (см. гл. 2): Шуддходана разрешает выезд в город при условии удаления из него всех страждущих и украшения дороги венками и флажками, Авенир соглашается на прогулку, повелевая убрать всех, чей вид может вызвать грустные мысли, расставить по дороге хоры и устроить зрелища. Существенно важное сходство обнаруживается в поведении двух царевичей после того, как они открыли для себя теневые стороны жизни: Сиддхартха ищет путь к «освобождению», внешне соблюдая все предписания отца, Иоасаф делится своими печалью лишь с доверенным лицом, скрывая от отца свое состояние.

Особой точностью отличаются, как и следовало ожидать, параллели в изложении основного пункта сходства греко-славянского и буддийского сюжетов — встречи царевича с болезнью и старостью. Чтобы выявить степень этого сходства, предлагаем перевод соответствующих отрывков санскритского и восточнославянского текстов.

Беседа о болезни. Повесть, гл. 24. «Они же (слуги.— В. Ш.), не будучи в состоянии утаить от него то, что он [уже] узнал, говорят: „Это есть страдание человеческое, которое бывает от тления веществ и телесных мокрот и приносит тяготу людям“. Юноша спросил: „Со всеми людьми это приключается и бывает?“ Они же ответили: „Не со всеми, но с теми, кто уклонился от здоровья из-за [этих] скверных мокрот“»¹¹.

Будда чарита III.42—44. «Тогда сказал возница: „Господи! Это результат восстания «жизненных соков», именуемый болезнью, великое зло, [им] этот [несчастный], способный [когда-то к свободному движению], сделан беспомощным“. Услышав это, царевич снова посмотрел на того человека с сочувствием: „Такая беда поразила только этого человека или страх перед болезнью присущ всем?“ Тогда ответил возница: „Царе-

вич! Всеобща эта беда, но мучимые болезнями и болью люди все же [продолжают] развлекаться»¹².

Беседа о старости. Повесть, л. 24об.— 25 об. «Те же, кто были с ним, сказали: „Этот уже прожил много лет, и пока постепенно убывала его сила и слабели члены, он стал таким изнемогшим, каким ты его видишь“. [Он же] спросил: „А какой этому конец?“. Те ответили: „Никакой иной, кроме смерти“. Юноша [снова] спросил: „Всем ли людям это предстоит и так с ними случится?“ Они ему ответили: „Да, если смерть не придет к кому-нибудь раньше. Никто ведь не может со временем не прийти в свой чин“. „В каком же возрасте,— спросил [далее] юноша,— это случается с каждым, если всем предстоит смерть и никак нельзя избежать этого зла?“ Ему ответили: „Достигши восьмидесяти лет, каждый человек умирает, если этого не произойдет [с ним] иным образом. Смерть — это естественное бремя, изначально возложенное на человека, и неведомо ее пришествие“. Видев и слышав все это, разумный и мудрый юноша, вздохнув из глубины сердца, сказал: „Горько житие это и исполнено болезни и печали! Но если все так, то как же никто не попечется о неожиданной смерти, чье пришествие, как вы говорите, неизбежно и неиспытаемо?“»¹³.

Б у д д а ч а р и т а III.30—33. «Возница сказал: „Убийца красоты, противник силы, источник печали, конец наслаждения, уничтожитель памяти, враг органов чувств — вот старость, коей сломлен этот [несчастный]. Ведь он пил молоко в детстве, затем со временем [стал] ползать, затем стал красивым юношей и так, постепенно, к нему приблизилась старость“. Услышав это, царский сын, несколько потрясенный, сказал вознице: „А что, эта беда случится и со мной?“ Возница ответил ему: „Старость несомненно со временем постигнет и Господина. Таким образом, люди знают, что старость уничтожает красоту и [все же] желают дожить до нее“...»

III.58—61. «Услышав ответ возницы, он несколько опешил и спросил: „А что, это (смерть.— *В. Ш.*) судьба только этого человека или такой конец предрешен каждому?“ И тогда возница ответил ему: „Это конец каждого: для худшего, среднего и лучшего во всем мире определена смерть“. Тогда царский сын, будучи и мудр, услышав о смерти, стал оседать и, опершись плечом о колесницу, сказал мелодичным голосом: „Вот предел, установленный [всем людям], а они, ничего не боясь, развлекаются. Умы людей, думаю, очень крепки, ибо они в хорошем расположении духа, будто [просто] путешествуют“»¹⁴.

Как можно судить по параллельным переводам, греко-славянская версия, даже столь отдаленная от ее архетипа, сохраняет ряд точных заимствований (в виде парафраз) из буддийских повествований. К ним относится прежде всего композиционный прием — диалог царевича со слугами (в буддийской поэме с возницей), когда он, получив определение каждого из несчастий человеческой жизни, спрашивает, ожидает ли оно толь-

ко того человека, которого он видит, или всех, а значит, и его самого. При этом в обоих диалогах герой выражает изумление по поводу бесчувственности своих собратьев — людей перед лицом грозящих им страшных бед: он удивляется, как люди могут развлекаться, будто они заговорены от смерти (Сиддхартха задается тем же вопросом в связи с болезнью и старостью).

Задача определения круга буддийских источников повести весьма трудна, поскольку до нас дошли далеко не все версии биографии Будды. Но парафразы той «редакции» буддийских сказаний, которая лежит в основе «Буддачариты» Ашвагхоши, убеждают, что несторианские миссионеры, создавшие архетип повести, использовали некую «усредненную» и вместе с тем древнюю буддийскую версию. Предположение относительно ее «усредненности» подтверждается значительными параллелями между отдельными элементами повести и достаточно ранней, популярной китайской биографией Будды «Фо бэнь син». Об этом свидетельствует прежде всего параллелизм в узловом пункте повествования, связанном со встречей с болезнью и старостью. Как и у Ашвагхоши, в «Фо бэнь син» царевич спрашивает у возницы, чем вызван прискорбный вид больного и старика и интересуется, присуще ли такое печальное состояние лишь тем, кого он встретил, или всем людям, в том числе и ему [Бил, 1875, с. 109—110; 116—117]. На древность же рассматриваемой трактовки биографии Будды указывает частично и тот факт, что «Фо бэнь син» по ходу изложения действия цитирует в качестве «узаконенного» авторитета стихи (гатхи), в которых резюмируются вопросы царевича и ответы возницы, содержащие «дефиниции» неблагоприятных состояний человеческого бытия, выражение разочарованности по поводу узнавания о них (см. [Бил, 1875, с. 109—117]). Манихейские турфанские фрагменты, передающие беседы Бодхисава и Чинака, а также разговор царевича со слугой (см. гл. 3) свидетельствуют, что гатхи «Фо бэнь син» воспроизводят один из «учебных» текстов северного буддизма — из тех, что впоследствии активно распространялись буддийскими миссионерами в Синьцзяне и других центрально-азиатских регионах.

Древние беллетризованные повествования обнаруживают в этом узловом пункте сюжета существенное отличие от более поздних (например, «Махавасту»), согласно которым царевич, спрашивая возницу о больном и получая ответ относительно того, как называется его состояние и что оно означает, принимает его сообщение за нечто, уже давно ему известное, и сам, в свою очередь, убеждает его во всеобщности этого зла и задает риторический вопрос, могут ли быть в жизни удовольствия, если старость и болезнь — удел каждого. Но именно эта трактовка значительно ограничивает параллели с «Повестью о Варлааме и Иоасафе», на чем настаивали многие литературоведы (см. гл. 2).

Указанная закономерность представляется не случайной в

контексте предыстории сложения архетипа повести. Как уже выяснено, она была связана с несторианско-буддийскими контактами в Средней Азии. Основные пути филиации буддийских идей и сюжетов были проложены в кушанскую эпоху — эпоху создания древних версий истории Будды, одна из которых сохранилась в поэме Ашвагхоши.

Однако сохранившиеся в русской повести компоненты буддийских преданий о юности царевича и целые парафразы буддийского повествования отнюдь не означают сюжетного тождества. Греко-славянская версия — заключительная стадия ее многоэтапного редактирования — содержит по крайней мере три типа сюжетных отличий. Имеются в виду расхождения в последовательности самих параллельных действий; мотивы, присутствующие в греко-славянском романе, но отсутствующие в буддийской традиции, и, наоборот, присутствующие в буддийских текстах, но не имеющие соответствий в греко-славянском варианте.

Различия в диахронии сюжета касаются преимущественно событий, связанных с рождением царевича и его встречами с миром страдания. Нетрудно заметить, что греко-славянская повесть существенно упрощает и стабилизирует общую фабулу. Согласно буддийским сказаниям, за рождением царевича следует первое пророчество, за ним первые подарки жрецам, которые предшествуют новому, и притом главному, пророчеству, а уже оно — празднованию рождения. «Повесть о Варлааме и Иоасафе» сжимает события до линии: рождение — празднование — предсказания. Несмотря на расхождения буддийских преданий относительно того отрезка времени, который разделял встречи со страждущими (судя по текстам палийского канона, он составлял два дня), они единодушны в том, что вначале Сиддхартха видит старика, а потом больного. В русской же повести все происходит в обратном порядке. Вероятно, уже в архетипе повести отразились соображения естественно-рационального характера: если вершиной человеческих страданий является смерть, то «путь» к ней от болезни через старость представляется более последовательным. Это видно из встречи царевича со стариком, вопрос о судьбе которого немедля ставит Иоасафа перед проблемой смерти.

Рассматривая основные тематические пропуски в истории Иоасафа по сравнению с биографией Сиддхартхи, допустимо различать два их основных типа. Первый связан с эпизодами, не имеющими решающего значения для развития сюжета и относящимися к частным его аксессуарам, которые при трансляции сюжета в другой религиозно-культурный ареал могли быстрее всего подвергнуться редакции (например, первый медитативный опыт мальчика Сиддхартхи в сельской местности под деревом, когда Шуддходана работал, другие подобные опыты или приход в храм и падение перед царственным отроком идов). От этих пропусков следует отличать такие, которые имели прямое отношение к сюжету, — отсутствие каких-либо упо-

минаний о матери царевича и ее ранней смерти, о воспитании мальчика теткой, о женитьбе на родственнице-царевне и рождении у царевича сына¹⁵. Значительные сокращения коснулись и знакомства с миром страданий; о смерти Иоасаф узнает, увидя старика, но в повести не происходит ни встречи с мертвецом, ни встречи с монахом, в котором никак нельзя обнаружить прототип Варлаама, как на том настаивали последователи Ф. Либрехта (см. гл. 3). Отсутствуют также важные и типичные атрибуты героя буддийских преданий — любимый возница или любимый конь; значение их столь высоко ценилось буддийской традицией, что она даже заставляет их появиться на свет одновременно с Сиддхартхой. Наконец, опущены существенные подробности, связанные с решением о спасении: не упоминаются влиятельный министр, уговаривающий героя не отступить от правил подобающей ему жизни (как это делает Удаин, порицающий Сиддхартху за некуртуазное обращение с красавицами); дополнительные меры, принятые отцом после встреч сына со страданием (Шуддходана приказывает усилить дворцовую охрану).

С другой стороны, в отличие от юного Сиддхартхи Иоасаф проявляет разумность не только в учебе, но и в том, что даже до прогулки начинает размышлять, зачем и почему его держат взаперти. Понимая, что без приказа отца такого быть не может, совершенно инфантильный, казалось бы, царевич обращается к самому близкому из своих воспитателей, одаривает его и предлагает заключить союз с тем, чтобы узнать причину своей изоляции. Узнав же, он собирается решительно противиться отцовской воле.

Две трактовки одной темы

Хотя последняя из названных сюжетных инноваций является, казалось бы, достаточно частной, за ней стоят немаловажные изменения в идеологемах, которые претерпела история царевича на своем долгом пути из Индии на Русь. Эти изменения поддаются систематизации.

Различия в идейных трактовках сюжета затрагивают обе основные его темы: отношения отца к прорицанию и реализации прорицания сыном. Мировоззренческие несходства в наибольшей полноте раскрываются в интерпретации в «Повести о Варлааме и Иоасафе», казалось бы, даже самых «буддийских» элементов сюжета.

Допуская, что некоторые несходства были намечены уже в архетипе повести (сам мотив гонения на веру, образ идолопоклонника-мага и т. д.), нельзя сомневаться, что их фундаментальная последовательность есть результат уже многоэтапной христианизации начального несторианского текста (см. гл. 7). Позиция Шуддходаны — это позиция благородного любящего.

Идейные трактовки сюжета об индийском царевиче

	Буддийское повествование	Греко-славянское повествование
Судьба царевича	Божественный младенец должен превзойти всех людей и представителей религиозных школ	Младенец должен стать адептом гонимой религии
Отношение отца к предсказанию относительно судьбы сына	Шуддходана одновременно радуется, что у его сына такое славное будущее, и печалится. Но это не оттого, что он противник праведности, но из-за забот о потомстве и о юноше. Ради блага сына он сам упражняется в подвигах благочестия и добродетелях	Авенир не чувствует ни малейшей радости от пророчества и более всего печалится из-за того, что царевич должен обратиться к преследуемой вере. Царь, чтобы не сбылось предсказание, не разбирает средств и усиливает гонения.
Заточение во дворце	Шуддходана заключает сына во дворец с юношеского возраста	Авенир заключает сына уже с детства, строжайшим образом заботится об его изоляции
Встреча со страданиями	Знакомство с миром страданий — результат заговора богов	Знакомство с реальной жизнью — результат усилий свободолюбивого царевича
Решение о спасении	Стремление прийти к истине самостоятельным путем и следовать ей собственными силами	Стремление найти того, кто мог бы наставить на путь истины и безошибочно привести к ней

отца, благочестивого язычника, и, что никак этому не противоречит, убежденного «сенсуалиста», жалеющего своего не по летам умного сына и опасющегося остаться без необходимого (и по религиозным соображениям) для всякого брахманиста потомства. Его сопротивление отшельничеству Сиддхартхи предстает в буддийской поэзии скорее как конфликт средств, а не целей духовной жизни. Поэтому нельзя не согласиться с Ашвагошей, когда он подчеркивает, что царь отнюдь не враг буддийской дхармы, — ведь буддизм и сам не враг теоретически отрицаемому им традиционному «благочестию». Шуддходана избегает дискомфорта конфликта истины и лжи и предлагает Сиддхартхе до достижения соответствующего возраста мириться с «относительной истиной».

Иное дело Авенир и его борьба с пророчеством звездочета. Индийский правитель в греко-славянской повести — человек идейный. Он четко определил свою задачу — искоренение ненавистной веры, и его не могут отвлечь никакие частные государственные успехи или обычные человеческие радости. Он хорошо знаком с положениями преследуемого им учения и неоднократно сталкивался с его мучениками. Поэтому имитация духовной борьбы в буддийских памятниках преобразуется в повести в борьбу «всерьез», а в дальнейшем она станет для Иоасафа борьбой жизни со смертью.

Хотя изменения сюжета в русской повести немногочисленны и связаны преимущественно с противодействием царевича отцовской воле, они весьма важны для характеристики царевича. Личность Иоасафа, поднявшегося на борьбу за духовную свободу и право своего экзистенциального выбора, получает принципиально новую трактовку в сравнении с Сиддхартхой, который до встречи со стариком и больным остается лишь созерцателем своей судьбы.

Вместе с тем в трактовке начального обращения Иоасафа к спасению можно усмотреть целую сотериологическую доктрину, которая, как показывает сопоставление с памятниками, посвященными юности Сиддхартхи, находилась с буддийской в отношении взаимоотношения. Если Сиддхартха желает «освободиться» только собственной волей, собственными силами и собственным разумом, то Иоасаф, самостоятельно выступивший за свою духовную свободу, направляется к спасению действием «параклитовой благодати» и, желая спастись, ищет наставника.

Нельзя не обратить внимания, что указанная трактовка узлового поворота жизни Сиддхартхи обнаруживает глубинное идейно-художественное противоречие. Вряд ли во всей эмоционально несколько «отстраненной» древнеиндийской литературе можно найти более сильные по своему проникновению в трагедию человеческой жизни слова, чем те, которыми Ашвагхоша описывает встречи царевича со стариком, больным и мертвецом или его размышления о бездумности гаремных женщин, празднующих «пир во время чумы» старости, болезни и смерти (ср. три условия, которые он ставит отцу, желающему оставить его во дворце). Обостренное переживание «пограничной ситуации» человека перед зияющей бездной смерти звучит, как правило, несколько приглушенно в санскритской философической литературе. Может быть, только разговор юного Начикетаса из «Катха-упанишад», со Смертью содержит аналоги великому «открытию» будущего Будды¹⁶. Однако там, где, казалось бы, уже не может быть ничего, кроме обнаженной истины, буддийское повествование демонстрирует элементы мистификации. Поворот в жизни Сиддхартхи, обусловленный встречами с миром страдания, осуществлен искусными небожителями-шуддхадхивасами, заключившими конспиративный договор о «просветлении» беспечного сына шакьев. Именно они создают иллюзии страждущих, внушая соответствующие мысли Чандаке, и царевич, вполне искренне сокрушающийся о судьбе всех людей, становится независимо от своей воли главным актером грандиозного «спасительного» спектакля.

Еще более откровенную акцентировку данный мотив приобретает в древней версии «Фо бэнь син», где один из небожителей, Цзо Бин, с самого начала не только хочет вывести будущего Будду из чувственной жизни и не только вызывает явления старика и больного на его пути, но и инспирирует ответы возницы на вопросы о них, порождает в царевиче желание вы-

езжать из дворца, а царю помогает свыкнуться с будущей судьбой сына посредством семи снов, предвещающих уход того из дома [Бил, 1875, с. 105, 107, 109—110, 113—117]. Эта трактовка сохраняется и в более поздних беллетристических версиях, где небожители составляют заговор о просветлении Сиддхартхи и, удовлетворенные, пожимают друг другу руки на склонах Кайласы¹⁷.

В заключение отметим еще один, на этот раз «метафизический», аспект трансформации буддийской истории в повести. Йоасаф действительно изменяется и становится новой личностью по сравнению с тем, кем он был до осознания истины. Его обращение трактуется так же «всерьез», как и отчаянное сопротивление Авенира. Биографы же Будды, описывая прозрение двадцатидевятилетнего Сиддхартхи, словно забыли, что он нашел эту истину в первый же день своей жизни, прямо указав, что это его рождение последнее, а он уже «пробужденный» и что тогда уже покорил все четыре страны света (см. выше). В результате оказывается, что довольные собой обитатели Кайласы занимались на самом деле «освобождением» «освобожденного», а их конспирация — ребячья игра в сравнении с конспирацией ироничной майи, превращающей любую истину в мистификацию и делающей мистификацию единственной истиной.

ИНДИЙСКИЕ АЛЛЕГОРИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Сопоставление восточнославянских аллегорий с их древнеиндийскими прототипами целесообразно осуществить, как и в предшествующих случаях, посредством установления параллелизма русского сюжета с его наиболее известными индологии древнеиндийскими «изводами». Каждый сюжет выделяется в отдельную тематическую рубрику, в которой перевод соответствующего восточнославянского текста сравнивается с изложением его буддийских и небуддийских коррелятов¹. Конкретному текстовому материалу предпосылаются краткие историко-литературные экскурсы, характеризующие жанр и функциональное назначение древних источников, а завершаются рубрики соображениями относительно той эволюции, какую претерпел индийский аллегорический материал по пути на Русь. Специальный раздел посвящен сюжетам, чье индийское происхождение только предполагается, ибо возможности однозначного их сопоставления с древнеиндийским литературным материалом отсутствуют. В заключении главы делается попытка определить место рассматриваемых сюжетов в изобразительном искусстве и общем контексте русской общественной мысли.

Укрощение единорога

Текстологическое исследование показывает, что славянский перевод сюжета об укрощении единорога девой опирается на ту греческую редакцию «Физиолога», в которой животное характеризуется «кротким», тогда как в других редакциях — «злым» (последняя трактовка воспроизводится в латинских списках) [Карнеев, 1890, с. 303—305].

Древнеиндийский материал представлен прежде всего в буддийских джатаках. Название *jāta*ка происходит от слова *jāta* — «рождение» (по мнению некоторых буддологов, «то, что произошло», «история» [Керн, 1882, с. 328; Шпейер, 1895, с. XXII]) и означает повествование о Будде в одном из его бесчисленных «рождений», когда он выступает то главным героем, то второстепенным персонажем, то просто наблюдателем событий. Воз-

ведение разных повествований к одному из существований Будды было очень удобно для включения в джатаки произведений самого разнообразного жанра — сказок и комических рассказов, приключенческих и назидательных историй, новелл и легенд.

Как свидетельствуют скульптурные изображения (прежде всего Бхархута и Санчи), многие сюжеты джатак были хорошо известны по крайней мере уже в III в. до н. э., но их собрание относится к более позднему периоду. Самая древняя и популярная их «коллекция» содержится в «Кхуддака-никае» Сутта-питаки палийского канона — 547 рассказов. В своем современном виде канонические джатаки — результат перевода на пали с сингальского (этому предшествует более древний палийский текст), осуществленного примерно к V в.² Сочетающие стихи (гатхи) и прозу, они по композиции представляют собой классический тип обрамленного повествования, в котором события «настоящего времени» (*rassuppannavatthu*) вводят истории, относящиеся к прошлому (*atitavatthu*). Последние посвящены Будде, появлявшемуся на свет в семье брахмана, лесника, бога, царя, министра, отшельника, купца, садовника, цирюльника, музыканта, врача, игрока, разбойника, ворона, льва, слона, обезьяны, собаки, лягушки и т. д. Большинство этих рассказов были почерпнуты из общеиндийского фольклора; дидактический материал нередко совпадает с материалом индуистской традиции. Задача их составителей — популяризация буддийской доктрины кармы в целях ее адаптации к уровню понимания самых широких масс и обращения в буддизм адептов других религий и культур. С этим обстоятельством связано и то, что джатаки выступали оптимальным транслятором буддийского учения в регионах, соприкасавшихся с Индией.

О популярности палийских джатак можно судить по необычайной распространенности их сюжетов в древнеиндийском изобразительном искусстве. Они воспроизводятся на рельефах Бхархута и Санчи (см. выше), Амаравати (II в. н. э.), в настенной живописи пещер Аджанты (древнейшие фрески относятся к началу нашей эры). Китайский паломник Фа Сянь (V в.) обнаружил на Шри Ланке изображения почти 500 «телесных форм», которые бодхисаттва принимал в прежних «рождениях»; Сюань Цзан (VII в.) упоминает о ступах, воздвигнутых в честь его деяний, отраженных в джатаках. Эти, по выражению крупного историка индийской литературы М. Винтерница, наглядные «энциклопедии популярного буддизма» перешагнули границы Индии и Шри Ланки и получили известность в других странах, прежде всего Юго-Восточной Азии. Они являются общим достоянием и южного, и северного буддизма.

Тридцать произведений данного жанра вошли и в «Махавасту-авадану», чье повествовательное ядро — биография Будды — обрастало, как показал ее издатель и исследователь Э. Сенар, широкими слоями религиозно-дидактических и нарративных текстов [Махавасту, 1882—1897, т. 1, с. V]. Это нетрудно

объяснить, если принять точку зрения Л. де ля Валле-Пуссена, считавшего, что те махасангхики-локоттаравадина, которым принадлежал памятник (см. гл. 4), включили в него свой корпус нарративных текстов, как в «коллекцию», претендовавшую на то, чтобы быть дисциплинарным собранием (ср. палийская Виная-питака). Без «дисциплинарной рамки» «Махавасту-авадана» оказалась чисто нарративной антологией [Валле-Пуссен, 1915, с. 329].

Почерпнув свой материал в общеиндийском фольклоре и дидактике, джатаки, в свою очередь, значительно повлияли на небуддийские нарративные «коллекции». Отсюда многочисленные параллели их в «Панчатантре», «Катхасаритсагаре», двух великих эпических поэмах, пуранах, джайнской литературе. Впрочем, большинство этих параллелей берут начало в общеиндийском наследии.

Как и буддийские памятники, «Махабхарата» и «Рамаяна» также представляют собой обрамленные литературные конструкции, позволяющие вмонтировать в основной героический сюжет (война Пандавов и Кауравов, борьба Рамы за Ситу) рассказы от лица главных персонажей. По данным эпиграфики, по крайней мере к IV в. н. э. оба эпических свода были зафиксированы приблизительно в их настоящем объеме³. Однако период кодификации эпоса следует отличать от времени сложения его нарративного материала, отдельные компоненты которого восходят к глубокой древности.

Та же модель обрамления определяет организацию текста и более поздних памятников — пуран — «энциклопедий индуизма», содержащих множество ритуальных и мифологических повествований⁴. Зачастую вставные части этих текстов воспроизводят соответствующий материал эпоса.

«Физиолог». «О единороге. Псалом говорит: „И вознесется, как единорог мой“. „Физиолог“ рассказывает о единороге, что у него такая природа: малое животное⁵, подобное козленку, кроток, [но] охотник не может приблизиться к нему, ибо [он] силен. На голове у него один рог. А ловят его так. Приведут к нему чистую деву, [он] приникнет к девичьей пазухе и грудям и сосет их, и [тогда] уводит его дева в палату. Это можно отнести и к лицу Спасову⁶: ведь [он] воздвиг рог спасения нашего в доме Давида, слуги своего. Ангельские силы не могли удержать его, но [он] вселился в лоно истинной девы богородицы Марии и слово стало плотью и было среди нас» (по изд. [Карнеев, 1890, с. 302]).

Буддийские версии. «Махавасту». Лань случайно заглотнула мочу с семенем риши Кашьяпы, забеременела и родила мальчика, которого вскармливала своим молоком. Риши обо всем догадался и, вспомнив поговорку «Единорог бродит всегда один», дал мальчику имя Экашринга (Однорогий). Ребенок рос с молодыми оленями, а когда повзрослел, стал прислуживать родителям и отец обучил его медитации. Юноша быстро овла-

дел четырьмя дхьянами (классическая система буддийской медитации), благодаря чему превратился в целомудренного и могущественного аскета.

В то время в Бенаресе (Варанаси) жил царь, который очень хотел иметь наследника, но ему не помогли в этом даже жертвоприношения. Услышав об Экашринге, он решил выдать за него свою дочь Налини, чтобы получить сразу и сына и зятя. Главный жрец царя — пурохита снабдил царевну всем необходимым и отправил со свитой в Саханджани (на берегу Ганга) — место обитания аскета.

Царевна затеяла с подружками игры и вспугнула зверей и птиц. Девушек увидел Экашринг и, не зная до того ни одной женщины, решил, что перед ним какие-то необычные отшельники. Налини, к которой юноша обращается с расспросами, не стремится его разубедить. Она угощает молодого человека, привыкшего к горьким плодам, сладостями и, продолжая мистификацию, зазывает его в свою карету, где, несмотря на сопротивление аскета, заставляет его убедиться в том, что тело «другого отшельника» несколько отличается от его собственного. Внезапно она покидает его и возвращается домой.

Потрясенный Экашринг забывает о своих обязанностях и думает только о Налини. На недоуменный вопрос отца, он рассказывает о «юном отшельнике», без которого теперь уже не может жить. Кашьяпа объясняет ему, что это вовсе не отшельник, а женщина — существо, коего надлежит бояться, как змей, отравленных листьев и горящих углей.

Далее царь снаряжает целую экспедицию во главе со жрецом. Царевна находит в чаще Экашрингу и приглашает его на свой «плавающий ашрам» — так она называет судно. Вскоре они оказываются в Бенаресе, где жрец соединяет руки юноши и девушки, проводит их вокруг огня и, таким образом, они становятся мужем и женой. Экашринга, однако, все еще продолжает считать Налини своим другом — «юным отшельником». В этом убеждается его мать-ланы, после того как расспросила сына, что с ним произошло. Он начинает понимать ситуацию лишь тогда, когда наталкивается в Саханджани на женскую отшельническую обитель (ашрам).

В конце концов Кашьяпа благословляет его брак, а царь делает его своим наследником. Однорогий становится «владыкой земли», и Налини приносит ему шестнадцать пар близнецов. Он оставляет старшего сына царем, а сам снова уходит в отшельничество. Там он быстро возвращает себе достигнутые ранее религиозные заслуги, а после смерти возрождается среди богов браhma-дэвов. Согласно «Махавасту», Бодхисаттва был Экашрингой, его жена Яшодхара — Налини, Шуддходана — Кашьяпой, а Махапраджapati — ланью [Махавасту, 1882—1897, т. 3, с. 143—152].

«А л а м б у с а - д ж а т а к а» (№ 523). В годы правления Брахмадатты Бодхисаттва родился в брахманской семье в Каши и

стал аскетом. Однажды его семя приняла лань и родила из любви к нему человеческого младенца, которого назвали Исисинга (пал. «Ланерогий»).

Когда мальчик вырос, отец предупредил его, чтобы он не селился в Гималаях, где женщины могут лишить его результатов религиозной практики. Исисинга, однако, не слушается и отправляется в Гималаи для занятий медитацией. Здесь Шакка (Индра), чувствуя, что из-за упражнений отшельника его жилище сотрясается, и желая пробить брешь в аскезе Исисинги, посылает к нему обворожительную небесную нимфу — Аламбусу.

После недолгих пререканий с Шаккой нимфа прилетает к аскету. Пораженный ее женским совершенством, он раздражается поэтической тирадой, в которой прославляет ее красоту, и желает узнать, откуда девушка. Аламбуса делает вид, что собирается улететь и тем пленяет Исисингу окончательно. В ее объятиях юноша проводит три года, которые ему кажутся мгновением. Но в конце концов он опомнился и начал горько раскаиваться в том, что забросил и гимны и жертвоприношения. Отринув чувственные желания, он снова «восходит» в медитацию (jhāna).

Аламбуса боится, что Исисинга проклянет ее, и просит о снисхождении (она ведь только выполняла приказ Шакки), а отшельник сожалеет, что не послушался отца, и возвращается к прерванному религиозным занятиям. Мораль: бхикшу необходимо быть бдительным и остерегаться женщин на протяжении всей жизни [Джатаки, 1877—1897, т. 5, с. 152—161].

«Н а л и н и к а - д ж а т а к а (№ 526). Начало повествования совпадает с «Аламбуса-джатакой» (на нее есть отсылка в самом тексте) с незначительными поправками — указывается, в частности, что отец героя происходил из семьи брахманов Севера, а отшельническое жилище было уже изначально в Гималаях.

Стремясь лишить Исисингу накопленной аскетической силы, Индра прибегает к маневру: он не сразу отправляет к нему нимфу, но насылает на царство Каши трехлетнюю засуху. Измученные голодом подданные приходят к царю и просят вызвать дождь. Тот молится, дает обеты, но ничего не получается. Ночью ему является сам Индра и объясняет причину засухи: дождь якобы задерживает отшельник Исисинга. Он рекомендует ему пробить брешь в аскезе Исисинги с помощью царевны. Налинику с большой свитой снаряжают в лес.

Отец уходит собирать дикie плоды, а придворные придают Налинику вид юного аскета, надев на нее кору со многими украшениями и дав ей раскрашенный мячик на нитке. Заигравшись, она как бы случайно оказывается у жилища Исисинги, который с испугу прячется. Продолжая играть, девушка постепенно открывает свое тело, но аскет ничего не понимает, говорит с ней о плодах и приглашает в свою обитель. Налиника рассказывает ему о своем мнимом отшельническом жилище. в

лесу. Но должен вернуться отец, и она торопливо объясняет Исисинге, как ее найти,— надо расспросить кого-нибудь из тех отшельников (на самом деле ее переодетых отшельниками слуг), которые встретятся в лесу. Индра доволен тем, что произошло, и проливает дождь. Юноша словно в лихорадке, он охвачен любовью. Его отец, вернувшись, не узнает своего сына: тот возбужден, изъясняется исключительно стихами, описывает своего нового друга — его украшения, тело, волосы, зубы, голос, услады, которым они предавались, и отец понимает, что юноша лишился добродетели. Он укоряет его, убеждает, что такая дружба не приведет ни к чему хорошему. Юноша прозревает и просит у родителя прощения, обещая снова упражняться в милосердии, жалости, равнодушии и достигая совершенных «сверхсостояний». Так он и поступает. В заключительной части джатаки указывается, что Бодхисаттва — отец отшельника, Исисинга — один из бхикшу, Налиника — женщина, соблазнившая этого бхикшу во время его «мирской» жизни [Джатаки, 1877, т. 5, с. 193—209].

Тема соблазнения Ланерогого отражена и в комментаторской буддийской литературе. В толковании «Дигханикаи», например, приключение аскета, названного здесь Мигасинги, упоминается в связи с ложным объяснением прекращения сознания (одна из «высоких» буддийских дхьян). История Исисинги изображена на Бхархутской ступе [Малаласекера, 1960, т. 1, с. 187].

Сюжет воспроизводится и в поздних нарративных компиляциях — «Бхадракальпа-авадане» (33) и составленной Кшемендрой из Кашмира в XII в. «Аваданакальпалате» (65).

По версии легенды, какой ее нашел в «Канджуре» русский тибетолог И. Шифнер, юноша рождается от риши и газели, получает пять «сверхвидений», а после смерти отца запрещает божеству проливать дождь, вызвав тем засуху в Варанаси. Прорицатели советуют царю пробить брешь в его аскезе, и это берет устроить сама царевна Шанта, приезжающая со своими «придворными дамами» к нему на украшенном цветами и плодами пароме. Одурманенный вином и сладями, он вступает с ними в «нечистые отношения», теряет свою магическую силу, в результате проливается дождь. Аскет становится мужем Шанты, но не довольствуется одной женой (за что получает от супруги удар башмаком по голове), осознает, что потерял больше, чем приобрел, и вновь аскетическими упражнениями набирает свои пять «сверхвидений» [Шифнер, 1877, с. 112—116].

Индустские версии отличаются от вышеприведенных определенной сюжетной вторичностью — любовная встреча юного отшельника с девой-соблазнительницей осуществляется через посредничество других действующих лиц, приобретает более усложненный характер.

В «Рамаяне» (I.9—11) внук Кашьяпы по имени Ришьяшринга («Ланерогий») живет со своим отцом Вибхандакой, не ви-

дя никого из людей,— ни мужчин, ни женщин. В стране Анга не прекращается засуха, вызванная несправедливой жизнью царя Ломапада. Он созывает брахманов, чтобы решить, к каким искупительным обрядам прибегнуть, чтобы зачеркнуть результаты своих злых дел. Брахманы советуют любым способом завлечь Ришьяшрингу и выдать за него царевну Шанту, а министры предлагают послать к нему блудниц. Те отправляются в лес, однако Вибхандака не теряет бдительности. Лишь однажды им удается увидеть Ришьяшрингу. Пользуясь отсутствием отца, они ласкают его и кормят сладостями. На следующий день они сами приходят к нему, приносят дары⁷ и увозят в столицу Анги. Индра проливает дождь, Ришьяшринга женится на Шанте и счастливо царствует [Рамайна, 1905, с. 12—14].

В третьей книге «Махабхараты» (III. 110—113) сын Кашьяпы Вибхандака от лицемерия нимфы Урваши роняет семя, которое проглатывает лань, и у их сына Ришьяшринги растет рог на голове. Юноша полностью предается аскезе и не видит ни одного человеческого существа, кроме отца. Между тем Ломапада, царь Анги, провинившись перед одним из брахманов, вызвал гнев прочих и тем вынудил Индру прекратить дожди в стране. Царь обращается за советом к аскетам, и ему рекомендуют умиловить брахманов и привлечь в страну ничего не знающего о женщинах Ришьяшрингу. Решено послать к юному отшельнику женщин, но они отказываются, боясь проклятия риши.

Наконец одна старуха берется уладить дело, если ее обеспечат всем необходимым. Как и девы-соблазнительницы буддийских легенд, она прибегает к имитации отшельничества, требует соорудить специальную «плавучую хижину» с искусственными деревьями с дивными плодами, на которую помещает свою дочь. Та, подобно буддийской Налини, успешно выдает себя за «отшельника» и обстоятельно беседует с Ришьяшрингой об их общих «отшельнических» делах. Вдруг она прерывает разговор и начинает играть с мячиком, чтобы удобнее было прикасаться к юноше. С невинной и застенчивой улыбкой она обнимает его, поднимая в несчастном бурю эмоций, но внезапно покидает влюбленного: ей, оказывается, надо закончить жертвоприношения.

Вибхандака замечает необычное душевное состояние Ришьяшринги и спрашивает о причине этого. Тот раздражается длиннейшей тирадой, в которой восхваляет телесные совершенства его нового друга «отшельника». Отец убеждается в злонамеренных действиях демонов-ракшасов и предпринимает поиски соврачительницы, которые, однако, не увенчались успехом. Когда Ришьяшринга в очередной раз идет за лесными плодами, он снова встречается с предметом своих дум, посещает «плавучее жилище» и отправляется в Ангу. Довольный громовержец сразу проливает долгожданный дождь [Махабхарата, 1942, т. 3, с. 368—381].

Отдельные мотивы эпической легенды о Ришьяшринге воспроизводятся в пуранах — в «Падма-пуране», раздел «Патала-кханда», «Сканда-пуране» и др.

* * *

Сравнение сюжета «Физиолога» с его индийскими источниками выявляет немалые различия — прямолинейный аллегоризм александрийского бестиария мало напоминает не лишённые своеобразного скабрёзного изящества пассажи буддийских и индуистских текстов. Эти пассажи, несомненно, содержат и известную долю иронии над детски наивным отшельником, которая обретает черты гротеска, когда блудница изображает молодого аскета (зато без всякого юмора говорится о возвращении Однорого «наработанных» результатов своей аскетической практики — в соответствии со вполне серьёзными установками индийских религий).

Очевидно, что в бестиарии основной мотив сюжета — соблазнение отшельника (его черты, несомненно, обнаруживаются в недоступном для ловцов единороге из дома Давидова) звучит несколько более завуалированно, чем в откровенно эротических индийских легендах, хотя этот мотив присутствует и в александрийском тексте (ср. сам способ «успокоения» единорога). Кроме того, исследователи «Физиолога», в частности И. Айнхорн, отмечают, что на пути из Индии в Средиземноморье отшельник Однорогий превратился в животное — единорога [Айнхорн, 1970, с. 37].

Впрочем, значение последнего из указанных различий не нужно преувеличивать. Если в индийско-буддийских редакциях сюжета и в «Рамаяне» аскет вполне антропоморфен, то в «Махабхарате» и в «Канджуре» он сохраняет явные зооморфные характеристики («У него на голове, о царь, был рог — потому и назван Ланерогий...» — III.110.17). Зооморфность акцентируется уже в первом стихе эпической версии, когда подчеркивается вполне реальный брак между Кашьяпой и ланью⁸ — последний момент имплицитно присутствует и в версии «Махавасту», когда говорится о служении Исисинги «обоим родителям».

Определить, к какой из версий — эпической или индийско-буддийской ближе версия «Физиолога», представляется затруднительным. Казалось бы, буддийским редакциям принадлежит приоритет ввиду сравнительной простоты изложения сюжета (ср. [Людерс, 1897, с. 124]) и более активного распространения джатак за пределами Индии, однако зооморфность главного героя сближает александрийскую редакцию с эпической⁹ и той, к которой восходит история «Канджура» (естественно, что о сравнительной датировке версий устно-поэтического происхождения можно говорить только условно).

Схождения сюжета «Физиолога» с версией «Махабхараты»

позволяют понять, что составители бестиария воспроизводят те начальные элементы индийской легенды, которая, несмотря на черты декамероновской беллетризации, восходит к древнейшему мотиву противоестественного брака между невинным зоморфным существом и блудницей.

Исследователь сюжетов средневековой европейской литературы В. Хауг убедительно показал, что в основе легенды лежат архаические модели, обнаруживающие важные аналоги в печатях Хараппы III тысячелетия до н. э., причем можно говорить о параллелях в изображениях однорогости и фаллоса. Сопоставив индийские литературные версии сюжета, Хауг реконструирует их мифо-ритуальные истоки в представлении о том, что царские семьи являются потомками зверообразных божественных прашуров и время от времени ищут возможности «соединиться» со своими предками. В частности, символика охоты свидетельствует о существовании ритуала, отражающего сексуальную связь царицы и оленеобразного партнера (ср. выше Ришьяшринга — плод «запрещенного» брака). По одной из «редакций» этого ритуала, царь, преследуя оленя, видит в его шкуре царицу, по другой, непосредственно предшествующей рассматриваемому сюжету, — оленерогий используется для получения потомства и, соединяясь с царицей, вызывает дождь. Скотоложская интерпретация мифа плодородия находит параллель в месопотамской легенде о любовных отношениях между «божественной блудницей» Шамхат и зверообразным Энкиду [Хауг, 1964, с. 172—200].

Реконструкции Хауга, однако, не являются чем-то неожиданным. Известно, что Хараппская культура — родина мифического Однорогого [Иванов, 1980, с. 429]. Не менее известны данные об исторических контактах Хараппы с Месопотамией и общности их культов плодородия (ср. протоиндийский вариант изображения героя, напоминающего Гильгамеша), как, впрочем, и данные о чисто фаллическом происхождении мифологизированного образа Однорогого (см., в частности, [Аверинцев, 1982, с. 603] о конкретных параллелях образов Ришьяшринги и Энкиду писал У. Ф. Олбрайт). Весьма важными в рассматриваемом контексте являются результаты реконструкций, проведенных этнографом Б. Я. Волчек, выявившей хараппские прототипы многочисленных и самых разнообразных мотивов позднейшей индуистской и буддийской мифологии [Волчек, 1965, с. 56—68; Волчек, 1968, с. 21—27; ср. Васильков, 1979, с. 119—120]. Ассоциации божеств, связанных с фаллической символикой, с дождем знакомы и по ведийским мифологическим моделям. Специальное исследование семантики легенды о Ришьяшринге в контексте очень широкого круга источников по земледельческим мифам и магическому обряду вызывания дождя посвятил В. Я. Васильков [Васильков, 1979].

Значительно более неожиданной представляется экзегеза «Физиолога», вносящая столь высокую символику в столь «не-

высокую» ситуацию с однорогим животным, соглашающимся успокоиться, лишь прильнув к «пазухе девичьей». Хотя такое решение составителей bestiарного сборника не выглядит чрезмерно сенсационным при явно лубочном вкусе, который отразился в целом ряде его глав, в этом случае они проявили все же незаурядную духовную нечуткость. Мы, конечно, не предполагаем здесь сознательного эпатирования аудитории: гораздо естественнее допустить, что чувственный менталитет александрийских авторов подвел их примерно так же, как Исисингу подвела его неопытность. Подобно тому как Однорогий принял блудницу за другого «отшельника», они приняли за символ девственной чистоты архаический фаллос и, обличая нечестие иудеев и язычников, сами утилизovali сюжет скотоложского мифа. Таким оказался один из результатов того упрощенного «богословия в картинках», которое подготовили нетерпеливые в своей прозелитской деятельности создатели александрийского bestiария.

Благочестивый царь, аскеты и труба смерти

Рассматриваемый здесь аллегорическо-дидактический сюжет составляет содержание первого аполлага «Повести о Варлааме и Иоасафе». По существу, однако, мы имеем дело с тремя дидактическими историями, объединенными образом благочестивого царя: (1) о царе, поклонившемся нищим аскетам и осужденном за это вельможами; (2) о вразумлении солидарного с ними царского брата; (3) о вразумлении самих вельмож через уподобление нищих аскетов нечистым ларцам, полным драгоценностей, а богатых и знатных — золотым ларцам, полным нечистот¹⁰. Непосредственные древнеиндийские параллели относятся лишь к первым двум историям.

Источником этих сюжетов послужили буддийские аваданы — дидактические тексты, в жанровом отношении очень близкие джатакам и отличающиеся от последних только тем, что действующим лицом в них может быть любой «совершенный» буддийской традиции, помимо самого Будды¹¹. Под словом *avadāna* понимается «великое, славное деяние», но его этимология не поддается однозначному толкованию. Согласно Ф. Макс Мюллеру, который производил его от $\sqrt{dai} + \text{ava}$, здесь подразумевается история, «очищающая» слушающего ее, согласно С. Шпейеру, подчеркивавшему связь слова с $\sqrt{do} + \text{ava}$ — история «выбранная», избранная¹². В любом случае, типологическим эквивалентом понятия выступает европейское *gesta* как особое, достойное подражания «деяние» (ср. собрание повествований в средневековом «Геста Романорум»). В буддийской традиции аваданы, подобно джатакам, предназначались для широкой массы «несведущих», но идущих путем дхармы¹³.

Палийские аваданы (*арадāпа*) вошли в собрание «Кхудда-

ка-никаи» (XIII раздел), где они составили 547 биографий монахов и 40 — монахинь. Как и в случае с джатаками, их распространение отнюдь не ограничивалось традицией тхеравадинов; наиболее популярные тексты этого цикла относятся к санскритской литературе и были переведены на китайский и тибетский.

Интересующие нас санскритские аваданы входят в серию повествований о «славных деяниях» маурийского императора Ашоки Пиядаси (III в. до н. э.), очень почитаемого за активную деятельность по распространению буддийской дхармы персонажа буддийских сборников.

Фигура мудрого и благочестивого царя, который наставлениями и делами побуждает всех, кто с ним был связан, к духовно-нравственному совершенству, очень рано стала легендарной.

К древним собраниям авадан, включавшим и рассказы об Ашоке, принадлежит текст, традиционно идентифицируемый как «Сутраланкара» Ашвагхоши (под этим названием издан и его наиболее известный перевод [Сутраланкара, 1908]). Впоследствии, однако, Г. Людерс доказал, что этот текст — «Кальпанамандитика» Кумаралаты (обычно датируется II—III вв. н. э.). Сочинение содержит 90 назидательных историй, изложенных преимущественно в стихах. Хотя от санскритского оригинала сохранились лишь фрагменты, он воспроизведен в китайском переводе.

Еще одной древней «коллекцией» является «Ашока-авадана», которую составитель ее недавнего критического издания С. Мукхопадхья относит на основании литературных связей с другими собраниями и датировок ее китайских переводов к III в. [Ашока-авадана, 1963, с. XVIII, LX]. Она объединяет четыре главных цикла, связанных не только с самим Ашокой, но и с его наследниками, в том числе с братом царя Виташокой и сыном Куналой (легенда об ослеплении последнего не добившейся от него взаимности мачехой Тишьяракшитой вошла в «золотой фонд» мировой литературы).

Четыре главы цикла об Ашоке включены в третью древнюю антологию авадан, «Дивья-авадану» («Небесная авадана»), — весьма неоднородное собрание 38 историй, созданных, видимо, в разное время в различных буддийских центрах, но отражающих общую идейную направленность в духе хинаянской сарвастивады [Бонгард-Левин, Волкова, 1963, с. 87]. Происхождение этого памятника вызывает определенные аналогии с генезисом «Махавасту» (см. гл. 4). По мнению некоторых буддологов, он представляет собой «собрание анекдотов и легенд» из Винаи сарвастивадинов. Об этом, по их мнению, свидетельствуют реликты дисциплинарных правил в «Небесной авадане» (см. [Валле-Пуссен, 1915, с. 329]). В целом ее датируют III в., но в ней сохранились более ранние слои.

Один из двух рассматриваемых ниже апологов попал в «Океан сказаний» Сомадэвы. Хотя его автор жил в XI в., это

эпическое произведение, обрамляющее вставные рассказы историей жизни царя Удаяны и его сына Нараваханадатты, восходит к древнему тексту — «Брихаткатхе» («Великий сказ») Гунадхьи. Составлен он на языке пайщачи, видимо, в первые века нашей эры (сохранились лишь фрагменты, обнаруживаемые преимущественно у индийских грамматистов)¹⁴. Несмотря на свою приверженность шиваизму, Сомадэва полностью воспроизводит буддийский сюжет, создав фактически новый вариант древней аваданы.

Первый аполог. «Жил один царь, великий и славный. И когда он ехал в золоченой колеснице, окруженный оруженосцами, как и подобает царям, то встретил двух мужей, одетых в рваные одежды, с исхудавшими лицами и сильно побледневших. Царь знал, что их тела истощены телесным трудом, постом и потом. Увидя их, [он] сразу сошел с колесницы и, падши на землю, поклонился им, а встав, обнял их и любовно приветствовал. Князья же его и вельможи негодовали, считая, что недостойно царя так поступать. Не дерзая же обличить [его] в лицо, сказали его родному брату, чтобы [то] увещал брата не оскорблять достоинства царского венца» [Повесть, 1985, с. 131].

«К а л ь п а н а м а н д и т и к а». Мораль: это тело недолговечно, поэтому надо, различая благое, почитать тех, кто того заслуживает. В царском роде Маурьев был великий владыка Ашока, который так почитал «три драгоценности», что каждый раз, встречая последователей Будды, сходил с коня и касался их стоп. Это вызвало недовольство одного из министров царя, «еретика»¹⁵ по имени Ящас, недоумевавшего, почему надо почитать монахов, которые по своему происхождению не брахманы и не кшатрии, а вайшьи и шудры, торговцы кожами, кирпичники и брадобреи.

Царь промолчал, но как-то собрал министров и приказал каждому принести голову того или иного животного, а Ящасу — человеческую. Затем послал их на рынок продавать эти головы, и все действительно продали их, кроме Ящаса, ибо всякий, видевший его, с отвращением спрашивал, кто он, — неприкасаемый, якша или ракшаса? Когда Ящас вернулся к царю и рассказал о своем бесчестии, Ашока посоветовал ему предложить человеческую голову даром. Результат был тот же. Ашока поинтересовался, все ли человеческие головы котируются так низко, и узнал, что точно так же. Он далее вопрошает, касается ли это и его царской головы, и, несмотря на нежелание министра отвечать, настаивает на ответе, и тот вынужден сказать, что голова царя тоже не составляет исключения. Тогда Ашока спрашивает, понял ли Ящас наконец то, что должен был понять. На каком основании он чувствует свое превосходство над «безродными» бхикшу, если головы благородных и низкородных имеют одинаковую цену? В заключение мудрый царь приносит стихи, доказывающие условность деления людей по происхождению, неизбежность распада тела и необходимость следовать благому пу-

ти Будды, позволяющему различать видимость и сущность. Царь, в частности, утверждает, что считаться с варнами нужно лишь при выборе жены, но для того, кто ищет «благой закон», варновые различия перестают существовать. Тело же человека сравнивается с сахарным тростником, который разламывается смертью [Сутраланкара, 1908, с. 90—96].

«Ашока-авадана» воспроизводит версию «Кальпанамандитики». Здесь лишь подчеркивается, что царь, приветствуя бхикшу, сходил с коня и касался их стоп головой, Ящас же не уточняет происхождения монахов, а просто констатирует, что в буддийской сангхе представлены все четыре варны, а значит, их члены «соприкасаются» друг с другом, что противоречит всем брахманистским понятиям [Ашока-авадана, 1963, с. 71—74].

«Дивья-авадана» воспроизводит трактовку «Ашока-аваданы». В стихах лишь подробнее развивается тема сравнения тела человека с тростником, разламываемым смертью [Дивья-авадана, 1972, с. 382—384].

Второй аполог. «Когда же [брат царя] сказал это брату, упрекая его за дурное тщеславие, царь дал ему ответ, [но] брат не уразумел.

Был же у того царя обычай, когда [он] выносил кому-нибудь смертный приговор, посылал к его воротам глашатаев уведомить об этом смертной трубой, и по гласу трубному все понимали, что тот подлежит казни. И вот вечером царь послал вострубить из смертной трубы при воротах своего брата. Когда тот услышал смертную трубу, [он] отчаялся и думал о себе всю ночь. Когда же настало утро, облачился в худые и траурные одежды и пошел с женой и детьми к царскому дворцу и стал при воротах, плача и рыдая.

Царь же ввел его к себе и, видя его рыдающим, сказал ему: «О неразумный и несмышленный! Если ты так утрастился глашатая равнорожденного и равночестного тебе брата, зная, что ты никак особенно не согрешил пред ним, как [же] мог [ты] порицать меня, когда я смиренно приветствовал глашатая бога моего¹⁶, который красноречивее трубы предрекал мне смерть и страшную встречу с моим владыкой, когда я знаю в себе многие и великие прегрешения?» [Повесть, 1985, с. 131].

Дивья-авадана. Брат Ашоки, Виташока, приверженный учению «еретиков», не желает признать, что буддисты могут достичь «освобождения». Как царь ни пытается его переубедить, он все стоит на своем. Однажды Виташока увидел в лесу изможденного отшельника и спросил, сколько он так подвизается. Выяснилось, что уже 12 лет. На вопрос, способен ли он преодолеть все страсти, аскет ответил отрицательно: когда он наблюдает животных в брачный период, он тоже начинает волноваться. Виташока ликует: если даже такой специалист по умерщвлению плоти не может справиться с ней, то что же говорить об учениках Будды?

Тут Ашока решает окончательно образумить брата и соби-

рает советников. Он снимает корону, царские регалии и, якобы исполняя религиозный обет, предлагает Виташоке надеть их на себя и принять царские почести. Через какое-то время Ашока приходит к восседающему на троне брату, возмущается, что тот занял место еще живого царя и вызывает слуг: Виташока должен быть казнен! Советники бросаются к царю в ноги и умоляют пощадить Виташоку — ведь он брат его. Ашока «смягчается» и соглашается отложить казнь на семь дней, в которые его будут услаждать музыкой, танцами и женщинами.

На восьмой день с царского брата сняли все регалии, и Ашока спросил, понравилось ли ему то, как его ублажали? Но Виташока все это время ничего не видел и не слышал, не обращал никакого внимания на танцы и песни, не ощущал ни вкусов, ни запахов, и женщин для него как не было. Даже изысканное ложе не могло доставить ему ни малейшего удовольствия, когда он видел стражей, стоявших у его дверей. Ашока и спрашивает его, способен ли он теперь понять, каково тем монахам, которые стоят перед лицом смерти и не только в этой жизни, а в сотнях жизней видят «убежища страдания». При этом он подробно перечисляет страдания в аду, взаимное пожирание животных, мучения существ всех трех миров. Выслушав это, Виташока обращается к Будде как к прибежищу, а также к дхарме и сангхе [Дивья-авадана, 1972, с. 419—423].

В «Ашока-авадана» излагается та же версия лишь с незначительными различиями [Ашока-авадана, 1963, с. 56—61].

«Катхасаритсагара». В городе Такшашиле (Таксиле) правил благочестивый царь — буддист Калингадатта. Там же жил и богатый купец, тоже следовавший учению Будды. Между тем его сын постоянно поносил его за оставление трех вед и приверженность к религии, которой придерживаются «люди четырех варн». Отец упорно убеждал его, упирая на то, что учение Будды предполагает непричинение вреда живым существам (ахимса) и что идущие по такому пути вовсе не достойны осуждения. Но все его рассуждения не помогали. Когда об этом узнал Калингадатта, он вызвал купеческого сына в суд и приговорил его к казни за якобы содеянные им преступления. После ходатайства отца царь соглашается на двухмесячную отсрочку. Купеческий сын за это время похудел и побледнел, утратил вкус к пище и к самой жизни. Царь спрашивает, неужели он запретил ему и есть? На это осужденный отвечает, что не мог и смотреть на еду.

Тогда царь наставляет купеческого сына — теперь он на собственном опыте узнал, что такое страх смерти, и должен понять, что нет ничего выше ахимсы, проповедуемой учением Будды. Кроме того, увидев лик смерти, человек начинает стремиться к «освобождению». Прозревший юноша благодарит царя за преподанный ему урок [Катхасаритсагара, 1930, с. 117—118].

Как уже отмечалось, основным композиционным изменением при трансляции буддийских притч на Запад оказалось слияние сюжетов двух авадан, каждая из которых занимала свое место в цикле об Ашоке. Соединение притч зафиксировано в арабской версии (см. [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 43—44]) и можно предположить, что оно осуществилось уже на ее средневековой стадии (см. гл. 3).

Синтез авадан, связанных с циклом об Ашоке, представляется как идейно, так и художественно мотивированным. Потребовалось совершить лишь три несложные операции: заменить министра Яшаса вельможами благочестивого царя, заставить их передать свои претензии царскому брату, а его сделать выразителем своего недовольства.

Таким образом, основной литературный ход, приведший к созданию составного аполога, сводился к тому, чтобы увидеть идейную близость историй о конфликте благочестивого царя с министром-«еретиком» и о вразумлении царского брата, который тоже осуждает благочестивого царя за почитание «низкокастовых». Литературное чутье и подсказало составителям повести этот ход, что, однако, привело к редукции темы вразумления министра посредством мертвой головы. Эта потеря, впрочем, была вполне возмещена в добавленном к двусложному апологу дидактическому сюжету о наставлении вельмож при помощи обманчивых ларцов (см. гл. 2).

Удачное литературное решение позволило составителям архетипа повести добиться значительного художественного эффекта: царский брат, побледневший и в худых одеждах, напоминает тех нищих аскетов, чей образ жизни он вместе с вельможами так решительно осуждал, а появление самих аскетов более чем удачно сопоставляется с глашатаями смерти у дома царского брата. Трансляция сюжетов буддийских авадан вызвала, да и не могла не вызвать трансформации отдельных культурно-религиозных элементов в произведении, пришедшем на Русь через многие страны. Прежде всего нельзя не обратить внимание на изменения «бытовых» частности. Заменен, например, такой типично индийский мотив, как касание стоп почитаемых лиц — в русской повести царь только приветствует аскетов и обнимает их. Подвижными оказываются и некоторые подробности, сопряженные с мнимой казнью. Так, рог и труба появляются лишь на грузинской стадии развития повести [Балавариани, 1962, с. 22; Мудрость Балахвара, 1957, с. 79] (в арабской версии ее функцию выполняет барабан [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 44]).

Более значительные трансформации претерпела мораль истории. Выше приводилось точное замечание Ю. Браунхольца, что страх перед будущими рожденьями замещается ожиданием Страшного суда (см. гл. 2); отсюда призыв задуматься уже не

о бесконечных страданиях в новых перевоплощениях, а о наказании за грехи и вечной смерти.

Человек, преследуемый зверем смерти

Рассматриваемый ниже аполог распространился на Руси в двух основных редакциях: в той, которая представлена в «Повести о Варлааме и Иоасафе», и той, которая пришла из южнославянской литературы, и, как указывает ее подзаголовок, — «Притча о богатых от болгарских книг» — возникла в богомильской среде¹⁷.

Древнеиндийские источники русского аполога восстанавливаются по вариантам соответствующей буддийской притчи, разбросанным в различных собраниях дидактической литературы. Наиболее известны редакции притчи в китайских переводах авадан, переложенных французским синологом С. Жюльеном. Говоря точнее, речь идет об известных китайских антологиях индийских аллегорий, основная из которых получила название «Би ю» («Сравнения», «Сходства») и восходит к собранию «Ю лин» («Лес сравнений/сходств»). Они не поддаются однозначной датировке, но, бесспорно, являются переработкой древнебуддийского материала [Аваданы, 1859, с. VIII—IX]. Составитель антологии использовал различные предшествующие «коллекции». Среди тех, что содержали варианты интересующей нас притчи, были «Фо би ю цзин» («Книга сравнений, изложенных Буддой») и «Шэн цзин сюн ци би ю цзин» (Подборка сравнений из священных книг). На основании некоторых данных из истории китайских переводов буддийской литературы и самого характера аллегорий как пособий по «популярному буддизму» можно примкнуть к тем синологам, которые соотносят переложения такого рода текстов с I—II вв. или ханьским периодом.

Сюжет передавался и в устных рассказах, указывающих на важные закономерности «спуска» письменных сюжетов в устную традицию. Два подобных рассказа были зафиксированы синологами К. Арентом и Г. Моулом. Индийские буддийские аллегии получили популярность и в Тибете. В частности, варианты рассматриваемой нами притчи сохранились в тибетском переводе «Карма-шатаки» («Сто [повествований] о карме») ¹⁸, и в тексте «По-то-ба» («Наставление посредством примеров»), хорошо знакомом И. Шифнеру. Распространялась она также в небуддийской литературе, прежде всего в «Махабхарате» и джайнской дидактике.

Первая редакция русского аполога. «Притча о единороге ¹⁹. [Люди, преданные житейским сладостям], подобны бегущему от бешеного единорога человеку, который, не будучи в состоянии слышать звук его воля и страшного рыка, быстро убежал от него, чтобы не стать [зверю] пищей. [Но], быстро бежав, упал в

глубокий ров. Падая же, крепко ухватился за дерево. Держась же крепко, уперся ногами в выступ, считая [себя] уже в мире и безопасности. [Но] посмотрев [вниз], увидел двух мышей, непрерывно подгрызающих корни дерева, за которое [он] держался, и уже близких к тому, чтобы догрызть дерево [до конца]. Посмотрев на дно рва, [человек] увидел страшного видом змея, дышащего огнем, свирепо взирающего, широко разверзшего пасть и хотевшего его пожрать. Посмотрев же на выступ, в который он уперся ногами, увидел четыре аспидовы головы, выходящие из стены, на которой [он] утвердился. [Но тут], подняв глаза, увидел, как из ветвей [его] дерева [каплет] немного меда. И, перестав думать об окружающих его напастях,— что вонне зло беснующийся единорог, желавший его съесть, внизу злой змей, развешающийся пасть, дабы пожрать его, дерево, на котором [он] держится, уже готово упасть, а ноги [его] установлены на скользком и нетвердом выступе,— обо всех этих бедствиях забыв, услаждал себя сладостью горького того меда.

Это — подобие прельстившихся сим житием, значение которого [я] тебе сейчас объясню. Единорог — образ смерти, всегда преследующей Адамов род, чтобы взять его. Ров же — весь мир, исполненный злых и губительных сетей. Дерево же, непрерывно подгрызаемое двумя мышами,— путь [жизни], ибо у каждого живущего время сокращается с [каждым] днем и ночью, и приближается усечение [его] корня. Четыре же аспиды — ничтожные беспокойные стихии, из которых составлено человеческое тело и [которые в своем] бесчинстве и смятении разрушают телесный состав. Далее, тот огненный и немилостивый змей изображает страшное чрево адово, готовое принять тех, кто предпочел услады настоящего благам будущим. Капли же меда означают сладость удовольствий мира, коими он жестоко прельщает друзей своих и не дает им позаботиться о своем спасении» [Повесть, 1985, с. 160—161].

Вторая редакция русского аполога. «Человек некий шел по чистому полю и увидел, что к нему приближаются лютей зверь и лев, и не нашел [места], куда бы мог спрятаться от того зверя. И побежал по полю, и увидел глубокий ров, и спустился в тот ров. Во рву же том стояли два дерева: одно с серебряными листьями, другое — с золотыми. И, бросившись [в ров], попал на серебряное дерево, ухватился за ветви и уселся на нем. Посмотрев [же] вверх, увидел, что надо рвом стоит тот лютей лев. Пока он сидел на дереве, к нему прилетела голубка, принесла ему в клюве смоквы. Он взял их и ел, и плакал горько. Прилетел к нему и ворон, неся в клюве горящие угли, жаб и ящериц и всякую [прочую] скверну, и бросал [это] в него. Он же весьма дивился [этому, а затем] посмотрел на корни дерева и узрел двух мышей, грызущих корни дерева того, — белую и черную. Видя, что не выбраться ему из рва, [он, однако], не побоялся всего это-

го, [но] стал обрывать серебряное дерево и класть [листья] себе за пазуху. И помыслил в душе своей: „Попасть бы еще на золотое дерево!“ [Он потянулся к нему, но] не [смог] за него хватиться и сразу упал [на дно] к тем злым скорпионам²⁰.

И вот истолкование святого Павла²¹. Лютый зверь — немощь и старость человеческая, лев — смерть, ров — сеть дьявольская, серебряное дерево — стяжание и «дом богатых», белая мышь — день, а черная — ночь, подгрызающие век человеческий, горлица, приносящая смоквы, — ангел господень, приносящий добрые помышления, ворон, приносящий угли, — диавол, разжигающий сердце человеческое на золото и серебро и на все злые дела: так и гибнут многие люди» (по изд. [Веселовский, 1880, с. 3—4])²².

При распространении в русских списках (до XVI в. включительно) две основные редакции аполога претерпели некоторые частные изменения (помимо тех, которые своим происхождением обязаны ошибкам переписчиков). Стабильнее оказалась первая редакция аполога из хорошо известной русскому читателю повести, неоднократно воспроизводившаяся в Прологе. Здесь речь может преимущественно идти лишь о замене некоторых «эпитетов» — например, «горький мед» иногда именуется «сладким» (см. [Попов, 1872, с. 99—114]). Бóльшее число вариантов дает более «свободная» богомильская редакция. По одному из ее изводов, в качестве преследующих зверей выступают лев и верблюд, ров заменен колодецем, горлица помимо смокв приносит и «другие сладости», на дне колодца находятся огнедышащий змей (вероятно, заимствовано из первой редакции), аспиды (также из первой редакции, но перемещены вниз) и злые ехидны. Уточнения касаются и плачевного конца несчастного: он не просто падает к скорпионам, но летит на дно к змеям и скорпионам «и погибает злою смертью» [Кирпичников, 1876, с. 132—133].

Своеобразный синкрет двух основных редакций иносказания мы находим в одном сокращенном и более позднем варианте «Сербской Александрии» (XV в.). Сын эфиопской царицы Кандакии — Кандавкус попадает в плен к Александру и на допросе рассказывает, что бежал от царя к матери, но стал жертвой силуского правителя Евагрия, спасаясь от которого оказался у македонского царя. При этом он сравнивает себя с тем несчастным из притчи, который, испугавшись льва, вскарабкался на дерево и уперся в него ногами. Но, взглянув наверх, обнаружил там великого змея, намеревающегося его поглотить, и впал в отчаяние. По одной из редакций текста, к двум опасностям добавляется еще третья — крокодил [Александрия, 1965, с. 56, 203]. Если отсутствие двух деревьев с драгоценными листьями и наличие зияющей пасти дракона сближают этот отрывок с первой редакцией аполога, то появление льва — со второй.

Буддийские притчи. «Ф о б и ю ц з и н». Человек, пересекая пустыню, замечает, что за ним гонится бешеный слон. Его ох-

вывает страх, и он не знает, куда деться, пока не находит высохшего колодца. По корням дерева, растущего рядом, он скатывается вниз. Но две крысы, черная и белая, грызут эти корни. На четырех «углах» дерева висит по ядовитой змее, и каждая норовит его ужалить, а внизу — дракон. Несмотря на испытываемый им страх, человек обнаруживает на дереве пчелиный рой, и в рот ему стекают пять капель меда. Однако дерево шатается, и остаток меда пропадает. Больно жалят пчелы, а дерево начинает пожирать огонь.

Дерево и пустыня означает длинную ночь незнания, человек — «еретиков», слон — неустойчивость вещей, колодец — край жизни и смерть, корни дерева — человеческая жизнь, белая и черная крысы — день и ночь, подгрызание корней — самозабвение и гибель мысли, четыре ядовитые змеи — земля, вода, огонь, ветер, мед — пять желаний²³, пчелы — порочные мысли, огонь — старость и болезнь, дракон — смерть. Аполог завершается моралью: «Можно видеть, что жизнь и смерть, старость и болезнь весьма грозны. Нужно постоянно держать это в уме и не позволять, чтобы пять желаний владели тобою» [Аваданы, 1859, с. 131—134].

«Шэн цзин сюн ци би ю цзин». Человек осужден на смерть, закован в цепи и брошен в темницу. Страшась казни, он ломает оковы и бежит. По законам его государства, на несчастного в таких случаях пускают бешеного слона, который должен его растоптать. Видя мчащееся за ним животное, обреченный пытается спастись в высохшем колодце. Но на дне его находится страшный дракон, зев которого повернут к жерлу колодца, а на четырех его углах расположились змеи. Беглец хватается за корень растения, но этот корень начинают подгрызать две белые крысы. В этот момент он обнаруживает в колодце большое дерево с медовыми сотами. В течение дня одна капля падает в рот осужденному, и он, забыв об опасности, уже больше ни о чем не мечтает, кроме меда, и не желает выбираться из колодца.

В этом событии Будда видел несколько иносказаний: темница — три мира, заключенный — люди, бешеный слон — смерть, колодец — местопребывание смертных, дракон на дне его — ад, четыре ядовитых змеи — земля, вода, огонь и ветер, корень растения — корень человеческой жизни, белые крысы — солнце и луна, постепенно истощающие и сокращающие жизнь человека. Мораль такова: «Глупость человеческая алчно привязывается к радостям этого мира и не думает о тех великих несчастьях, которые последуют. Бхикшу должны непрестанно иметь смерть перед глазами, чтобы избежать множества страданий» [Аваданы, 1859, с. 190—193].

«По-то-ба». В Кхаме на юге есть высокий утес и глубокая пропасть. На утесе — мед и плоды, в пропасти — водоворот. Человек, цепляясь за пучок травы, взобрался на утес и расположился на ворохе травы. Пока он ел мед и плоды, появились

белая и черная мыши и сгрызли травы. Держаться больше не за что, и человек летит в бездну.

Утес символизирует круговращение жизни, тело — опора, подобная пучку травы, мыши — день и ночь, уничтожающие этот пучок, пять наслаждений (ср. примеч. 23). Когда мыши догрызут его, человек уже не сможет достичь блаженства, он низвергнется в круговорот перерождений, в низшие сферы бытия [Веселовский, 1880, с. 4—5].

Среди реликтовых фрагментов аполога о преследуемом человеке можно назвать три «примера», известных в буддийской среде. Согласно «Карма-шатаке», несчастный бежит от льва, влезает на дерево, но находит там медведя. Согласно китайскому рассказу, зафиксированному К. Арендтом, один скряга упал в ров, но зацепился за дерево и повис. Со страхом смотрит он вниз и видит, как из дупла вылезли две мыши, белая и черная, и стали подгрызать корень его дерева. Но рядом он видит другое дерево, на котором вместо листьев растут золотые, серебряные и медные монеты. Забыв обо всем, он тянется к этому дереву, а мыши тем временем завершают свою разрушительную работу. Достаточно сложная трактовка дана в том китайском варианте буддийской притчи, о котором сообщил Г. Моул. Пустыня здесь — три мира; дерево — человеческое тело; корень спасения — корень жизни; слон — не просто смерть, но специальный демон, посланник ада; две крысы — диски солнца и луны, сокращающие жизнь человека своим вращением; вместо одного дракона здесь фигурируют три: вождение, гнев и какое-то иное особо страстное желание; четыре малых змеи — или четыре элемента тела, или вино, красота, богатство и зависть, или рождение, старость, болезнь и смерть [Моул, 1884, с. 94—95].

«Нераспространенный» вариант буддийской притчи встречается в ряде небуддийских текстов. К ним относится, на наш взгляд, и тот устный южноиндийский рассказ А. Дюбуа, о котором уже говорилось (см. гл. 2). Путешественник заблудился ночью в горах. Он спрятался от зверей на дереве, а утром увидел под ним тигра. Захотев перелезть на другое дерево, он обнаружил там спящую змею. С вершины же капает мед, и он, забыв о своем положении, начинает жадно лизать его. Хотя Т. Бенфей полагал, что данный рассказ является «первичным» по отношению к литературным версиям притчи ([Бенфей, 1858, т. 1, с. 208 и сл.]), можно считать, что речь идет о «спуске» аллегории в фольклор (см. выше).

Притчи «Махабхараты». Если первая из них позволяет, думается, судить о тех фольклорно-дидактических образцах, которыми пользовались составители буддийских аллегорий, то вторая — о тех рефлексиях, которые эти аллегории получили уже в небуддийской литературной среде.

В одной из вставных историй I книги «Махабхараты» повествуется о подвижнике Джараткару. Питаясь воздухом и слабее с каждым днем, он однажды увидел старцев, висевших в

яме вниз головой и державшихся за стебель травы вирана; от него осталось лишь одно волокно, которое медленно, но верно подгрызала крыса. Не зная, кто этот незнакомец, старцы просят передать Джараткару, что они — его предки, которых он погубил тем, что не обзавелся детьми, тогда как потомки важнее для посмертной участи человека, чем любые подвиги. Далее предки дают развернутое толкование того, что видит Джараткару: стебель травы вирана — это родословный ствол, корни ползучего растения — «съеденные временем» потомки рода, наполовину обгрызанный корень — истощающий себя Джараткару, а крыса — всесильное время, постепенно ослабляющее «малодушного и бесчувственного» аскета, не желающего думать ни о себе, ни о своих предках (41. 22—25) [Махабхарата, 1933, т. 1, с. 191]. История Джараткару во многом напоминает эпическую легенду об Агастье, который участвует в сходном диалоге со своими предками (III. 94. 11—15) [Махабхарата, 1942, т. 3, с. 333—334].

По нашему мнению, нельзя согласиться ни с А. Кирпичниковым, настаивающим на том, что эта притча совсем иного типа, чем буддийская, ни с И. Франко, который видит в ней своеобразную полемику брахманистского «жизнеутверждающего» мировоззрения с буддийским «жизнеотрицающим» (см. гл. 2). В притче присутствуют два важных компонента буддийских аллегорий: висение над пропастью и корень растения жизни, подгрызаемый мышью времени. Их наличие дает основание для предположения, что перед нами архаичная аллегория борьбы жизни со смертью, орудием которой выступает мышь — грызение корня соответствует постепенному сокращению дней человеческих. Хотя деятельность мышей еще не соотносится конкретно со сменой дней и ночей, ее можно сопоставить с аллегорией той же книги «Махабхараты», где мышей «замещают» черные и белые нити ткани (3. 165—171). Более чем естественная ассоциация корня жизни с корнем рода позволяет предположить, что в первоначальном виде эта аллегория предстает в единстве мотивов мыши и корня, выражающих идеи смерти и человеческой жизни как родового дерева. Буддийские же притчи, в согласии со своей идеологией, вводят в мифический инвентарь новых персонажей — прежде всего преследующих человека зверей, усугубляющих трактовку смерти.

Сложненный вариант такой притчи представлен в XI книге «Махабхараты» (гл. 5—6). Некий брахман оказался в непроходимом лесу (земное существование человека), где обитают львы и другие хищники (болезни). Он пытается скрыться от них, но обнаруживает, что, несмотря на все его попытки, они не отдаляются от него, а лес окружен великой сетью; на опушке его простирает руки женщина исполинских размеров (старость, разрушающая красоту). Лес охраняют пятиголовые змеи, высокие, как утес, и касающиеся неба. И тут брахман находит ров, покрытый жестким кустарником и травой (телесная оболочка

человека и любого другого «воплощенного» существа). Он прыгает туда, но запутывается в густом кустарнике (желание жизни, испытываемое существом) и повисает вниз головой. Его ожидают новые беды. На дне рва он видит большую и сильную змею (время, разрушающее все «воплощенные» существа), а возле его жерла — гигантского темного слона с шестью головами и двенадцатью ногами (год, в котором шесть «сезонов» и двенадцать месяцев). Животное медленно приближается к нему. Возле дерева у рва роятся пчелы страшного вида. Мед, собранный в сотах, льется вниз. Повисший пьет его, а в это время корни самого дерева подгрызают множество черных и белых крыс (дни и ночи, сокращающие жизнь). Несчастный вкушает мед, однако это не утоляет жажду. Несмотря на все опасности — хищные звери, страшная женщина на краю леса, змей на дне рва, гигантских размеров слон, падающее дерево и пчелы, — он не остается равнодушным к жизни и лелеет мысль о ее продолжении [Махабхарата, 1927, с. 33—35].

«Усложненная» этическая версия притчи сохраняет определенную связь с «простыми» — несчастный брахман, как и предки Джараткару, висит головой вниз (таков был, вероятно, начальный вариант притчи). Но она предполагает существование даже частных аспектов буддийского иносказания, включая дифференциацию желаний, порочных мыслей и страстей (ср. «Фо би ю цзин»). О вторичности данной версии свидетельствует умножение реалий и известная небрежность, выражающаяся в нарушении закона жанра, согласно которому каждой реалии должны соответствовать отдельные аллегории.

Джайнская притча. Этот вариант более всего известен по «Стхавираваличарите», или истории джайнских «патриархов», принадлежащей грамматисту, лексикологу и составителю текстов по поэтике Хемачандре (XII в.). На караван торговца однажды напали разбойники. Он устремился в чашу, но увидел огромных размеров слона и вынужден был искать спасения в засохшем пруду. Схватившись за корень баньяна, растущего на краю пруда, он заметил на дне его гигантского змея, отверзшего пасть. Далее появляются уже знакомые нам по буддийской притче четыре змеи, белая и черная мыши. Слон, в ярости от того, что не может осуществить свое желание, разбередил рой пчел, и они жалят купца. Однако из растревоженного улья текут капли меда, и несчастный, несмотря на все свои беды, наслаждается их сладостью. В заключение предлагается толкование аллегории (гл. 2, ст. 215—218):

Человек — тот, кто в сансаре, а лес — она сама,

Слон — это смерть, а яма — рождение смертного.

Змей — это ад, а четыре змейки — гнев и прочие [страсти].

Основание баньяна — срок жизни, а мыши, черная и белая —

Темная и светлая половина месяца, постепенно [этот] срок сокращающие.

Пчелы — это болезни и печали, а капли меда —

Чувственные удовольствия. Какой разумный к ним привяжется? ²⁴.

Изложенная притча более всего напоминает эпическую (из XI книги): в обеих присутствует мотив связи пчелиного улья со слоном. Можно согласиться с Г. Якоби, который полагал, что эта притча вторична по отношению к эпической [Стхавиравали-чарита, 1891, с. 22]. Об этом свидетельствует и отточенность версии Хемачандры, где как бы отсечено все «лишнее». Она, однако, содержит в более явном виде такой важный элемент, как связь иносказания с баньяном, что позволяет соотнести данную версию с древними мифологемами, лежащими у истоков начальной версии аллегории. В любом случае джайнская и вторая эпическая версии составляют некоторый подкласс редакций притчи о преследуемом человеке.

* * *

Сопоставление русского аполога с его древнеиндийскими источниками показывает, что притча о преследуемом человеке на пути из Индии на Русь не потеряла ни одного важного компонента из своего сюжетного «инвентаря» и ни одного из значимых иносказаний. Это сопоставление позволяет выявить генезис каждой из двух редакций. Наибольшие соответствия в буддийской литературе находит первая, которую можно охарактеризовать как историю с «простым деревом», и она имеет параллели в аваданах, сохранившихся в китайском варианте. К тому же типу принадлежит китайский рассказ Моула и, видимо, усеченный тибетский рассказ из «По-то-ба». К нему же допустимо отнести и небуддийские варианты индийской притчи — начиная с легенды о Джараткару в «Махабхарате» и кончая рассказом Дюбуа.

В целях установления конкретного генезиса реалий и их символического значения в первой редакции русского аполога сравним его данные с аллегорическим «инвентарем» усредненной редакции буддийской притчи в «Фо би о цзин», а также арабской и грузинской версии (изд. [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 47—48; Балавариани, 1962, с. 25]).

Сопоставление двух типов буддийской аллегории с арабской версией позволяет наметить некоторые пути реконструкции аполога в архетипе повести. Так, очевидно, что он содержал, как минимум, все аллегорические ряды, сохранившиеся в арабском тексте и без труда выводимые из двух типов буддийской притчи. Несомненно и то, что он был значительно ближе первому типу, чем второму. Вместе с тем можно предположить, что составители начального варианта повести утилизировали ту буддийскую версию, которая, оставляя все аллегорические ряды первого типа, включала образ черной и белой мыши (образ двух крыс уступает ему по конкретности). Это сравнение позволяет определить, что животным, преследующим человека, в архетипе выступал индийский слон, что убежищем несчастного служил колодец и что в архетипном варианте присутствовали корни де-

«Шэн цзин син ци пи ю цзин»	«Фо би ю цзин»	Арабская версия	Грузинская версия	Греко-славян- ская версия
Темница = три мира	Дерево и ночь = незнание	Колодец = этот мир	Слон = смерть	Единорог = смерть
Человек = все люди	Человек = «ерети- ки»	Две ветви = эта жизнь	Пропасть = этот мир Две ветви = дни человека	Ров = исполненный зла мир
Бешеный слон = смерть	Слон = неустойчи- вость вещей	Две мыши = дни и ночи	Две мыши = дни и ночи	Дерево = путь жизни
Колодец = место смертных	Колодец = край жизни и смерть	Четыре змеи = составы тела	Четыре аспида = стихии тела	Две мыши = дни и ночи
Дракон = ад	Корни дерева = самозабвение	Дракон = смерть	Дракон = адовы врата	Четыре аспида = стихии тела
Четыре змеи = земля, вода, огонь, ветер	Две мыши = день и ночь	Слон = предел жизни		Змей = чрево адово
Корень расте- ния = корень жизни	Четыре змеи = земля, вода, огонь, ветер	Мед = малые улады	Мед = малые улады	Мед = малые улады
Крысы = солнце и луна	Мед = пять желаний Пчелы = порочные мысли Огонь = старость и болезнь Дракон = смерть			

рева — образ жизненного пути, две подгрызающие их мыши — день и ночь, четыре змеи — «губительные» для человека четыре материальных элемента (ср. [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 48]), составляющие его тело, дракон на дне колодца — образ ада и капли меда — малые утехи суетной жизни. Допустимо предположить также, что на арабской стадии аполога его аллегорические ряды, которых, исходя из буддийских притч, было больше, чем в «Будасфе и Билаухаре», могли подвергнуться незначительному усечению.

Грузинская версия притчи соответствует арабской (отклонения наблюдаются в краткой редакции — [Мудрость Балахвара, 1957, с. 81—82]), а греко-славянская — грузинской. В последней вводится лишь одно новшество — в качестве преследующего зверя выступает единорог. Какими мотивами руководствовались в данном случае составители, судить трудно, но известно, что статус единорога в византийской bestiарной традиции после «Физиолога» заметно вырос. Нужно, однако, отметить некоторую искусственность такой замены: в бешено преследующем человека и ревущем единороге обнаруживаются главные признаки прежнего бешеного слона: единорог «Физиолога» отличается скорее неуловимостью, нежели агрессивностью (см. выше).

В итоге ясно, что рассматриваемая аллегория пришла на Русь через греческую версию, которая, используя лишь один частный мотив грузинской, восстанавливает инвентарь арабской, но в отдельных трактовках ближе, чем последняя, к архетипному апологу.

Вторая редакция русского аполога с очевидностью восходит к типу буддийской аллегории, обнаруживаемому в китайской версии Арендта. Помимо того что в ней присутствует главный, как мы видели, признак этой редакции — два дерева с драгоценными листьями, — здесь сужается, конкретизируется предмет самого морализирования: обличаются не просто сладости мира сего в целом, но именно сребролюбие. Вместе с тем концовка этой редакции, где ставятся точки над «і» и преследуемый падает с дерева в пасть змея, указывает на ее связи с основными типами буддийской притчи в китайских аваданах. Существенно новое по сравнению с ними — введение доброго и злого начал в виде горлицы как ангела света и ворона как ангела тьмы, а также некоторая эмоциональная экспрессивность, подчеркиваемая в отчаянии и плаче преследуемого. Оба момента, без сомнения, демонстрируют черты чисто богомильского прочтения.

В связи с этим возникает вопрос, каким образом эта версия буддийской притчи могла попасть к болгарским богомилам? Согласно И. Франко, есть три возможности его решения: богомильский сочинитель (1) творчески переработал аполог из «Повести о Варлааме и Иоасафе»; (2) опирался на другой письменный образец, отличный от того, какой присутствует в повести, и оставшийся нам неизвестным; (3) получил притчу путем устной трансляции через несколько передаточных пунктов, первый из которых был в Передней Азии [Франко, 1896, с. 619].

Буддийское происхождение второй редакции русского аполога заставляет, по нашему мнению, отказаться от первого решения. Второе и третье представляются достаточно реалистичными, но за ними не стоят конкретные предложения относительно линии исторической преемственности. Мы полагаем, однако, что ее можно наметить. В связи с этим следует вспомнить, что павликианство обязано своим существованием манихейству, а эта традиция была связана с буддизмом и через некоторые конкретные литературные контакты (см. гл. 3). Если манихеи заимствовали отдельные мотивы истории Сиддхартхи, притом самые актуальные и для архетипа «Повести о Варлааме и Иоасафе», то не можем ли мы допустить и утилизацию ими отдельных буддийских притч (как это было в случае с несторианами)? Очень соблазнительна, но все же маловероятна гипотеза о непосредственных контактах древней балканской культуры с буддизмом — предположение, которое в известном смысле могло бы следовать из недавних находок индийских культовых объектов VII—VIII вв. на территории Болгарии²⁵. Их, правда, можно было бы частично осмыслить и через дальние связи Болгарии со среднеазиатским Востоком. Здесь мы, однако, вступаем

в область знаний, лежащую всецело за пределами нашей компетенции.

Сны Шахаиши и сны Брахмадатты

Уже говорилось, что А. Н. Веселовскому и И. П. Минаеву принадлежит заслуга сопоставления «Слова о двенадцати снах Шахаиши» с палийской «Махасупина-джатакой» (№ 77). Эта джатака состоит из двух частей. В рассказе о настоящем царь Косалы — Пасенади видит 16 снов; он страшно напуган, чем пользуются алчные брахманы, предрекающие несчастья его царству, жизни и благополучию, дабы выпрашивать из казны средства на ненужные жертвоприношения. Мудрая царица Маллика советует мужу обратиться к Будде, поясняя, что сны — это прорицания будущей деградации мира и лично к царю отношения не имеют, Будда дает правильное их истолкование и сообщает, что такая же ситуация сложилась в прошлом, когда брахманы обманывали бенаресского царя Брахмадатту [Джатаки, 1877—1897, т. 1, с. 334—345].

Судя по рамке произведения о снах Шахаиши, царь «некоих стран древних» видит двенадцать страшных снов и обращается за их истолкованием к философу Мамере. Тот успокаивает его, говоря, что эти сны непосредственно ни к нему лично, ни к его царству, ни к его городу не относятся, после чего царь по очереди рассказывает свои сны, а мудрец толкует их как знак будущей деградации мира [Слово, 1879, с. 4—10]. Для установления параллелей между снами буддийской и русской версий предлагаем следующую таблицу (стр. 140).

Отмечая параллелизм в самом мотиве снов, предвещающих разложение сословно-нравственного строя общества, Веселовский обращает внимание и на конкретные аналогии. Он видит их прежде всего в № 7 русского текста и № 5 буддийского, притом и в описании сна, и в его толковании. Кроме того, он находит параллели между № 3 русского текста и № 8 буддийского и между № 2 и № 7 (в связи с «сырым брюхом» в русском тексте упоминаются и собаки — «а с земли пси лают и щенята брешут») [Слово, 1879, с. 34].

Сомневаясь в действительной близости № 3 и № 8, считаем возможным принять две другие аналогии. Мы согласны с Веселовским, что мотив двумордого коня не может быть случаен в параллельных сюжетах толкования неблагоприятных снов, и приводим перевод обоих отрывков.

«Слово о двенадцати снах Шахаиши». «Сказал ему царь: „Видел коня красивого, который ел траву двумя головами — одна спереди, другая сзади“. Мамер ответил: „Царь! Когда придет то время злое, князья, судьи и старцы начнут судить не по правде, но по мзде, бога не боясь, людей не стыдясь и свергнут себя сами во тьму кромешную. Будут брать и у правого, и у виновного“».

Номер сна	Буддийская версия	Славянская версия
1	Буйволы сходятся драться и расходятся (общая деградация природы)	Золотой столп от земли до неба (общая деградация мира)
2	Плодоношение малых растений (преждевременное старение людей вследствие пороков)	Сырое брюховище от неба до земли (торжество скудости)
3	Коровы пьют молоко телят (разрушение семейного порядка)	Котлы с маслом, воском, водой (богачи оставляют в беде бедняков)
4	Вместо быков запрягают телят (цари возвышают неопытных)	Кобыла с жеребцом (всеобщее торжество блуда)
5	Конь двумя ртами ест ячмень (неправый суд и взяточничество)	Шеница лежит на гноище, во чреве ее щенята (дети не слушают старцев)
6	Шакал тычется в золотую чашу (цари возвышают хундоронных)	Иереи погрязли в иле и не могут выбраться из него (коррупция духовенства)
7	Шакалиха пожирает веревку (женщины теряют стыд)	Конь ест траву двумя головами (неправый суд и взяточничество)
8	Льют в полный сосуд вместо пустых (нерациональное ведение хозяйства)	Огонь пожирает драгоценные камни (будущий страх у богачей)
9	В пруду мутная вода, но чистая по краям (деградация царской власти, заставляющая людей покидать столицу)	Ремесленники получают заказы и не работают (богатые лишаются богатств)
10	Похлебка, неодинаково сваренная для людей разных сословий (общая деградация мира)	Злообразные жены сошли с неба и шествуют по земле (торжество волхвов, обольщающих людей)
11	Драгоценное дерево меняют на сыворотку (деградация дхармы, ее учителя продажны)	Благовидные девицы с венцами и цветами (торжество скудости и непослушания)
12	Пустые тыквы тонут в воде (возвышение выскочек и обнищание знати)	Люди-уроды, служащие диаволу (притеснения богатыми бедных, будущие мятежи)
13	Камни плавают в воде (знатные и достойные презираемы выскочками)	
14	Лягушата пожирают больших змей (власть жен над мужьями)	
15	Ворон в окружении фламинго (цари возвышают выскочек и отставляют знатных)	
16	Козы пожирают пантер (возвышение выскочек и наказания знатных)	

«Маха супина-джатика». Царь говорит, что видел коня с двумя ртами с обеих сторон, который ими ел. Этот сон также сбудется во времена неправедных и глупых царей, которые назначат неправедных и алчных судьями. И эти низкие, глупцы будут виновны в двойной коррупции — точно так же, как конь, который ест одновременно двумя мордами.

При совпадении и сюжета, и морали сна привлекает особое

внимание мера сходства в характеристике действия неправедных судей, которые берут мзду с правого и неправого (отсюда и их «двумордость»). Очевидно и то, что введение такого «неочевидного» мотива, как лающие щенята, отнюдь не вытекающего с необходимостью из «висящего брюха», тоже позволяет предположить наличие у составителей русского текста какого-то прототипа, близкого буддийской версии.

Представляется, что можно выявить еще по крайней мере две параллели, которые также нельзя объяснить лишь путем типологизации и которые свидетельствуют о явной утилизации буддийского материала. Это в первую очередь параллель между № 6 русского текста и № 11 буддийского, когда речь идет о коррупции духовного сословия общества. Сопоставим обе версии.

«Слово о двенадцати снах Шахаиши»: «Сказал ему царь: „Видел я множество иереев, стоящих по горло в иле, вопящих и не могущих вылезти“. Мамер ответил: „Когда придет то злое время, все будут учиться закону, сами закон не соблюдая. Ради пищи и имени будут ввергать души в огонь вечный“».

«Махасупинаджатака». Царю кажется, что он видел сыворотку, которую продавали за драгоценное сандаловое дерево, стоившее 100 тысяч монет. Этот сон также должен сбыться во времена, когда учение Будды начнет увядать, ибо в дальнейшем возвысится много жадных и бесстыдных бхикшу, которые ради чрева примкнут к «еретикам» (см. примеч. 16). Их исповедь не приведет к нирване. Они будут только красивыми словами и сладкими голосами склонять людей к дарению дорогого одеяния и прочего и напоминать, дабы те не забыли это делать. Иные же будут сидеть при больших дорогах, на углах улиц и у дворцов и проповедовать за деньги. И так как они станут менять за еду, одежду, кахапаны и полукахапаны учение Будды, стоящее нирваны, они уподобятся тем, кто меняет на сыворотку драгоценное сандаловое дерево, стоящее 100 тысяч монет.

Как видим, сюжеты снов различны: в джатаке выражено сожаление по поводу состояния учения Будды, а в русском тексте порицаются те, кто, будучи ответствен за истину, тонут в иле страстей. Мораль же кажется единой в обеих версиях. Имеется в виду, что носители истинного учения заботятся прежде всего о корысти, причем «ради брашна» русского текста соответствует «ради чрева» буддийского. Разница только в степени детализации обличения, в кратком русском тексте она незначительна.

Реальную параллель, хотя и менее явную, допустимо усмотреть и в обличении блуда (№ 4 русского текста и № 7 буддийского). Представляется не случайным, что и там и здесь в сны вводятся животные, которые в двух культурных регионах считались олицетворением похоти.

Мотив двуглавого коня сближает «Сны» и с другой версией буддийских эсхатологических снов, которая восстанавливается по каталогу китайских переводов Трипитаки японского ученого Бунью Нандзё. Речь идет о снах, сохраненных в «Сутре на десять различных снов царя страны Шравастии» (перевод относится к периоду до IV в. н. э.) и «Сутрой, сказанной Буддой в связи с десятью снами Прасенаджита, царя Шравастии» [Нандзё, 1883, № 631, 632]. Титулы приведенных в каталоге текстов показывают, что перед нами та же традиция снов царя Пасенади, которая представлена и в «Махасупина-джатаке».

Определенные отголоски связи с версией снов, сохранившейся в китайских переводах, прослеживаются в толковании первого сна Шахаиши. С. Ф. Ольденбург видит значимую параллель между мотивом развратных сановников, поведение которых воспретствует тому, чтобы собиравшиеся тучи и грянувший гром принесли желанный дождь, и ситуацией, когда «божия заповеди не съхранять... стихиа пременят обычаи своя... хотяши сеяти семена, съблзнить их время» [Ольденбург, 1892, с. 139—140]²⁶.

При всей своей эсхатологичности цикл снов Пасенади/Прасенаджита относится, если можно так выразиться, к «светским» сновидениям о будущем. Другой цикл буддийских снов можно условно назвать иератическим, поскольку он касается предсказаний грядущей деградации буддийского учения, схизм и появлений лжеучителей (ср. мотив разрыва ткани учения на 18 частей-школ и т. д.) и лишь ограниченно отражается в рассматриваемом нами цикле (мотив учителей, меняющих драгоценное дерево на сыворотку). Эта традиция снов, включающая наряду с другими текстами комментарии Яшомитры к «Абхидхармакоше» и «Сумагадха-авадану», никак не отразилась на беседе Шахаиши и Мамеры.

Элементы «светской» редакции буддийских сновидений подвергаются в «Снах» ряду трансформаций,— например, изменяется общий принцип композиции. Буддийские сны предваряет сюжетная рамка, охватывающая (с различными вариантами) четыре основных звена: царь видит страшные сны; его противники из корыстных побуждений объясняют их как неблагоприятные лично для него; царица убеждает мужа обратиться к истинному толкователю; тот дает им правильное объяснение, из которого следует, что они предвещают зло не ему лично, но миру в будущем. В русском памятнике эта рамка сжимается путем редукции второго и третьего звена, что ведет к известному снижению беллетристичности текста.

Одновременно можно говорить о существенном переосмыслении социально-нравственного значения самих толкований. Судя по сравнительной таблице снов Пасенади и Шахаиши, в обоих эсхатологических сюжетах акцент делается на будущей деградации общества. Но если для составителей буддийских снов актуально нарушение социального порядка, то для Ма-

меры — повреждение общественной морали. При этом общественная справедливость понимается отнюдь не одинаково: в первых признаком ее выступает социальная субординация, которую подорвет вытеснение знати «выскачками»; в русских она характеризуется взаимоподдержкой различных сословий, которую подорвет немилосердие «богатых» к бедным (поэтому поразному понимаются и функции царской власти, допускающей нарушения порядка в обществе).

Вопрос об исторических причинах переосмысления снов не поддается однозначному решению: рефлексии буддийских сюжетов на русской почве оказываются для этого слишком фрагментарными. Однако позволительно наметить хотя бы пунктирные линии соответствующего литературно-идеологического процесса. Представляется несомненным, что перенос акцента с социального порядка на общественную мораль обозначился уже на иранской стадии снов (см. гл. 3). Русский памятник включает и отдельные элементы христианской эсхатологической традиции, которую допустимо рассматривать как последнюю надстройку над буддийским фундаментом Слова. При толковании первого сна в число признаков будущей гибели мира вводятся забвение заповедей и оскудение любви [Слово, 1879, с. 5—6].

Другие аллегорические сюжеты

Если предыдущие сюжеты восточнославянской литературы можно было вывести из достаточно конкретного круга древнеиндийских источников, то теперь мы обращаемся к аллегориям, индийское происхождение которых представляется нам более чем вероятным, но которые не обнаруживают, насколько мы знаем, однозначных литературных прототипов. Эти сюжеты пришли на Русь тоже из «Повести о Варлааме и Иоасафе»; предположение, что за ними стоит некоторое буддийское «поле», кажется возможным благодаря, во-первых, их включению в памятник, известный своими достоверно буддийскими связями, во-вторых, их наличию в арабской версии повести, относительно близкой к ее архетипу, и, в-третьих, «открытому» характеру «включающего» текста, допускающего обрамление широкого заимствованного материала.

Ниже предлагаем пересказ нескольких сюжетов (их буквальный перевод едва ли был бы оправдан ввиду отмеченного отсутствия их прямых древнеиндийских коррелятов) в порядке их расположения в «Повести о Варлааме и Иоасафе».

Басня о глупом птицелове и мудрой птице. Идолопоклонники подобны птицелову, который поймал соловья и уже достал нож, чтобы убить его. Но соловей предупредил, что проку от его мяса не будет, а если его отпустят, он даст три наставления, полезных для всей дальнейшей жизни. Первое — не желать достижения недостижимого, второе — не жалеть о том, что бы-

ло, третье — не верить невероятному. Когда птицелов отпустил соловья, тот сказал, что человек совершил ошибку, ибо внутри тельца находится жемчужина размером больше, чем страусиное яйцо. Птицелов решил вернуть упущенное и стал уговаривать соловья жить в его доме. Тот посмеялся над глупостью человека, объяснив ему, что он сразу нарушил все три наставления [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 134—136; Повесть, 1985, с. 147—148].

Даже не обращаясь к индексу фольклорных сюжетов, можно прийти к заключению о восточном по преимуществу колорите басни. Более всего она напоминает озорные истории индийской обрамленной повести. Об этом свидетельствуют наиболее известные литературные параллели, уже давно привлечшие внимание литературоведов. Так, достаточно близкая история о птице с золотым экскрементом представлена в тех относительно поздних редакциях «Панчатантры» (III.13), которые знал еще Т. Бенфей. Параллельная история содержится в персидской «Книге попугая» — переработке санскритской «Щука-сапмати» («Семьдесят рассказов попугая»). Наконец, басня популярна в фольклоре Шри Ланки [Паркер, 1910—1914, т. 3, с. 354] и Уттар-Прадеша [Крук, Роуз, 1938, с. 201]. Североиндийская версия воспроизводится фольклористом Л. Бёдкером и обнаруживает разительное соответствие Варлаамову апологу: «В ответ на освобождение из плена птица дает человеку три заповеди: „Не упускай того, что ты получил, не верь в то, во что нельзя верить, не жалея о том, что случилось“» [Бёдкер, 1957, с. 75]. При этом нетрудно заметить, что приведенная версия басни даже точнее передает ситуацию с неудачливым птицеловом (особенно первое поучение птицы).

Думается, что к буддийским притчам изложенную выше басню ведет и другая нить. Уже начиная с арабской версии, глупый птицелов служит прообразом идолопоклонников [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 70]. А. Кирпичников, отвергая гипотезу о ее индийском происхождении, считал соотношение басни с идолопоклонниками «неуместным» и «нелогичным» [Кирпичников, 1876, с. 242]. Однако, если обратиться к образу «еретика» Ящаса и «еретика», преследуемого слонем смерти из «Фо би ю цзин», то это уподобление вызывает бесспорные ассоциации с буддийским кругом аллегорий. Вполне вероятно, что составители архетипа повести лишь заменили буддийских «еретиков» идолопоклонниками.

Притча о трех друзьях. У одного человека было три друга, первых двух он почитал и старался быть любимым ими, а последним пренебрегал. Но как-то его схватили солдаты и привели к царю, который потребовал, чтобы он вернул долг в 10 тысяч талантов. Несчастный стал искать помощи у друзей. Первый сказал, что не знает его, что должен веселиться с другими друзьями и предложил ему лишь два рублища. Второй заметил, что у него свои заботы и печали и что он сможет лишь немного проводить его на его скорбном пути, а затем вынужден будет

оставить. К третьему другу идти было стыдно, но он пришел к нему с повинной, не надеясь ни на какую помощь. Однако тот утешил его и сказал, что не забыл те малые услуги, которые он ему оказал, что заступится за него перед царем и не отдаст в руки врагов. Первый друг — это богатство, второй — семья и родственники, третий — те добрые дела, которые после смерти могут ходатайствовать за нас перед Царем [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 192—198; Повесть, 1985, с. 161—163].

Этот аполог, как видно сразу же, напоминает сюжет о мудром царе, переславшем на остров сокровища (см. гл. 2). Не случайно они соседствуют и в греко-славянской, и в грузинской, и в арабской повести. Тем не менее его связи с индийскими притчами представляются более органичными, а аполог о царе, избираемом на год (не зафиксированный ни в одной из известных фольклорной или литературной традиций, помимо той, которая зависит от самой «Повести о Варлааме и Иоасафе» [Томпсон, 1955—1958, № J 711]), может рассматриваться, вероятно, уже как вторичное его развитие.

Система образного противопоставления одних ценностей другим — весьма распространенный мотив мировой дидактической литературы. Поэтому ставить вопрос об индийском происхождении притчи о трех друзьях позволительно лишь в том случае, если речь идет именно о представленной здесь номенклатуре ценностей. И действительно, в индийской литературной традиции присутствуют сентенции в виде гномических двустий, намечающие основные компоненты аллегории аполога. Наиболее «близкое» из них — то, на которое обратил в свое время внимание Э. Кун:

Богатства остаются в доме, родственники — на месте кремации,
И [лишь] добро и зло следуют за уходящим [из этой жизни]²⁷.

Итак, здесь упоминаются все три «друга» человека, а добродетель (наряду со злом) одна сопровождает его, как и в апологе.

Сходные идеи развиваются в других дидактических собраниях — и индуистских и буддийских. К последним принадлежит «Дхаммапада» — антология афоризмов традиции тхеравадинов, включающая 26 разделов, которые содержат 423 стиха.

Подобно джатакам, этот популярнейший памятник буддийской традиции получил распространение и за пределами традиции тхеравадинов. Текст уже достаточно рано появился на гибридном санскрите и стал известен в китайской и тибетской литературах («Уданаварга»). Интересующие нас афоризмы завершают 16-й раздел текста, называемый «Глава о приятном» (ст. 219—220):

Когда человек возвращается благополучно после долгого отсутствия,
Родичи, друзья и доброжелатели радуются прибывшему.
Доброго человека, уходящего из этого мира в тот,
Принимают добрые дела, как родичи возвращающегося сородича²⁸.

На первый взгляд может показаться, что в этих стихах нет противопоставления «друзей» — непреходящей дхармы земным родичам. Однако смысл афоризма в том, что добрые дела точно так же сопровождают человека в будущей жизни, как родичи в настоящей.

Еще более конкретную связь с рассматриваемым апологом обнаруживают сентенции «Законов Ману» (около I в. до н. э. — I в. н. э.). Хотя этот памятник нельзя назвать антологией афоризмов, ибо он посвящен, по сути, кодификации обязанностей варн (отдельно дхармы царя), и ашрам (стадий жизни), в нем присутствует немало сентенций того же рода, что и приведенная выше. Среди них в связи с рассматриваемым апологом можно отметить следующие (IV.239—242):

В том мире ни отец, ни мать не будут попутчиками,
Ни сын, ни жена, ни родичи — останется одна дхарма.
Одиноким рождается человек, одиноким же умирает,
Одиноким вкушает добрые дела, одиноким же — злые,
Бросив мертвеца на землю, как полено или ком,
Родичи уходят, отвернув лицо, — его сопровождает дхарма.
Потому надо всегда понемногу накапливать дхарму
С дхармой-попутчиком преодолевается труднопреодолимый мрак²⁹.

Хотя в этих стихах отсутствуют упоминания о первом неверном друге — богатстве, в них настойчиво повторяется идея дхармы — верного и единственного спутника человека на его пути в будущую жизнь; и «третий друг» последовательно противопоставляется второму. Данный мотив даже обыгрывается: родственники отдаляются от покойника, а дхарма его сопровождает.

Иначе говоря, налицо идейная связь с концепцией индийской дхармы, чему не противоречат некоторые вовсе не индийские элементы сюжета аполога. А именно: внезапный вызов человека к царю, которому он должен 10 тысяч талантов, заставляет сразу вспомнить евангельскую притчу о человеке, задолжавшем 10 тысяч талантов милостивому владыке, готовому простить долг, если тот сам, в свою очередь, простит своего должника (Матфей 18.23—35).

При этом в апологе отмечается тонкая контаминация буддийской и новозаветной идеи: между человеком и Творцом есть могущественный посредник в виде добрых дел. На первый взгляд это «уточнение» не меняет смысла аполога, на деле же оно отражает существенные установки гетеродоксальных составителей архетипа повести. Основная мысль новозаветного повествования (здесь она трансформируется) заключается как раз в том, что должник не может предложить Царю что-либо, даже отдаленно соответствующее уплате его неисчислимого долга, который прощается ему по одной совершенно бескорыстной милости «заимодавца».

Притча о лани. Один богатый человек вырастил молодую лань. Но вот она подросла и убежала в пустыню. Однажды она встретила стадо диких ланей, стала играть и бегать с ними. Слуги богатого человека узнали об этом и помчались в погоню. Домашнюю лань они вернули, а из диких кого убили, кого покалечили [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 264; Повесть, 1985, с. 181]

Соображения относительно возможности связи притчи с древнеиндийской литературой основываются прежде всего на том, что упоминаемое здесь животное — излюбленный персонаж как буддийских джатак, так и общеиндийских нарративно-дидактических текстов, например «Панчатантры». Кроме того, печальная судьба диких ланей, приютивших домашнюю, без труда укладывается в мораль индийской обрамленной повести — не давай прибежище тому, кого не знаешь (ср. Панчатантра I. 10).

Демоны, обольщающие людей. Некий царь не имел детей. И когда у него родился наследник, душа его возрадовалась. Однако врачи сказали, что глаза у ребенка столь слабы, что он не должен видеть солнечного света первые 12 лет своей жизни. Царь поместил его в темные апартаменты, где мужчины-слуги ухаживали за ним. По истечении назначенного срока отец вывел сына на свет, и его стали знакомить с различными «объектами» — мужчинами, женщинами, золотом, серебром и т. д. Вельможи показали ему все и объяснили, как что называется. Он спросил о женщинах, и ему в шутку ответили, что это демоны, которые обольщают людей. Но сердце отрока было пленено ими одними. Поэтому когда его привели к отцу и тот поинтересовался, что ему больше всего понравилось, сын, не задумываясь, сказал, что «демоны, которые обольщают людей», зажгли в его сердце пламень. Царь подивился силе женских чар [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 450—452; Повесть, 1985, с. 230—231].

Несмотря на то что точного литературного соответствия этому апологу мы не находим, мотив, лежащий в его основе, — отрок растет, не зная женщин, — известен во всех традициях, так или иначе связанных с монашеством. Неудивительно, что он обнаруживается и в индийских текстах, и в преданиях о египетских аскетах. Но если до представителей средиземноморской культуры дошел сюжет о Ришьяшринге, то можно предположить, что и составители архетипа повести знали о такого рода легенде. Мотив демонов, обольщающих людей, воспроизводится во всех тех версиях истории Ланерогого, где передается разговор отца с сыном о «необычных монахах», посетивших юного аскета. Наиболее близкой кажется речь, вложенная в уста Вибхандаки в версии «Махабхараты» (кн. III), — отшельник говорит о женщинах, что это демоны, блуждающие повсюду и принимающие прекрасные формы, что они постоянно измышляют препятствия для подвижника и разнообразными прельщениями лишили уже многих отшельников плодов их «заслуг» (113. 1—15).

Изобразительное искусство

Сюжеты «Физиолога» нашли лишь единичные отражения в русском искусстве изучаемого периода³⁰. Правда, в XV в. существовали рукописи текста с миниатюрами (сведениями о том, относились ли они к первой половине столетия, мы не располагаем)³¹. Причину нужно видеть в том, что Русь вообще встретила «Физиолог» довольно прохладно по сравнению с Византией и просто холодно по сравнению с Западом, где bestiарий стал излюбленным пособием школьного учителя, ученого версификатора и даже схоласта-энциклопедиста, считавших упрощенное «богословие в картинках» достаточно назидательным для широких масс, чтобы не обременять проповедника «испытанием» своего материала. Поэтому и сюжет о единороге и деве, нашедший доступ в греческие псалтири уже с IX в.³² и буквально затопивший католическую иконографию (один из самых мощных «выбросов» этого «символа чистоты» приходится на эпоху поздней готики — ср. алтарь единорога в Эрфуртском соборе, сцену охоты на единорога³³ и т. д.), на Руси за пределами рукописной традиции оказался практически неизвестным.

Зато другой единорог — из «Повести о Варлааме и Иоасафе» — вошел в средневековое искусство достаточно прочно. Происхождение русских изображений притчи было исследовано еще в работе Е. Редина. Ученый выявил его истоки в византийских иллюстрациях XI в. — в качестве наглядного пояснения к псалму 143. 3—4: «Господи! что есть человек, что Ты знаешь о нем, и сын человеческий, что обращаешь на него внимание? Человек подобен дуновению; дни его — как уклоняющаяся тень» (Псалтирь библиотеки Барберини в Риме, л. 182). Содержание аполога передано в виде древа жизни, внизу человек бежит от единорога, и он же стоит на ветвях, с которых капает мед, корень дерева подгрызают две мыши, белая и черная, ниже — пропасть, откуда видна пасть дракона, сбоку — смотрящий вверх старец (когого в притче нет). Таково изображение и в другой ранней греческой псалтири (Псалтирь Британского музея XI в.) [Редин, 1893, с. 438]. С. Тер-Нерсессян проанализировала аполог и по иллюстрированным греческим спискам самой «Повести о Варлааме и Иоасафе» — в исследовании, «перекрывающем» миниатюры, связанные как с сюжетными, так и с дидактическими ее частями, начиная с рукописей XIII в. [Тер-Нерсессян, 1936, с. 63—68].

Фигура человека, преследуемого единорогом, как художественный комментарий к тому же псалму присутствует и на листах славянских лицевых псалтирей. Среди них можно назвать Сербскую, Мюнхенскую (XIV в.), а также Ленинградскую 1397 г. и Супральскую (XIV в.). Этот же сюжет представлен в «Евангелии» Лаврищевского монастыря конца XIV в. (из музея Чарторыйского в Кракове) [Лазарев, 1953, с. 428—429].

Большой научный интерес имеет исследование этого сюжета

Г. И. Вздорновым на материале иллюстрированной миниатюры Киевской псалтири 1397 г. Миниатюры псалтири дают возможность охарактеризовать ее как своеобразную историко-богословскую иллюстрированную энциклопедию, в каком-то качестве она, безусловно, и была задумана русским книжником, желавшим включить в любимый им мир псалмов, как в своеобразный духовный космос, основные вехи истории мира.

Классифицируя миниатюры, Вздорнов выделяет семь типов: ветхозаветные сюжеты, сюжеты промежуточного типа (между ветхозаветными и новозаветными, например изображения Христа с пророками), новозаветные сюжеты из истории церкви и Страшный суд, «буквализмы» (рисунки, воспроизводящие отдельные слова псалтири), аллегорические и повествовательные сюжеты неисторического содержания. Именно к последнему типу (наряду с другими иллюстрациями, связанными с праведниками и нечестивыми, человеческой душой в мире и т. д.) относится изображение рассматриваемого аполога [Вздорнов, 1978, с. 51]. На рисунке человек в праздничных одеждах бежит от единорога и взбирается на высокое дерево, растущее на скалистой вершине. Полагая, что он спасен, беглец лакомится каплями меда. Между тем белая и черная мыши подтачивают ствол, и дерево вот-вот упадет в яму, где змей и четыре асида. Смысл рисунка поясняют надписи: «Древо ес[ть] житие ч[е]л[о]в[е]че», капли меда — «се есть подобие [пре]льсти мир[ския] прельщающ[и]х[ся], белая и черная мыши — «д[е]нь» и «ночь», «инорог оубо образ ес[ть] смерти», «пропасть же ес[ть] миръ съи исп[о]льнен всяческих зол и смертносных сети», «змиа разоумеваи страшную адову утробу», «4 асида от 4 бо стоухии съставление ч[е]л[о]в[е]ку» [Вздорнов, 1978, с. 140—141].

Эти надписи, соответствующие сербскому переводу повести, дают представление о ее распространенности на Руси (в связи с сопоставлением болгарского и сербского текстов отдельных притч, сделанным на основании русского списка болгарской редакции см. [Лебедева, 1987, с. 35—36]).

Сопоставление киевского изображения с греческими показывает, что, следуя художественной интерпретации «удвоения» преследуемого человека, оно вводит отдельные опущенные в греческих элементы (например, четыре асида) и снимает добавления (например, стоящего рядом с деревом другого человека).

О популярности на Руси этого аполога свидетельствует одно из самых примечательных произведений русского искусства. Речь идет о новгородском памятнике XIV в. — Васильевых вратах. Такое название композиция получила в трудах русских искусствоведов. По крайней мере, она упоминается в очень раннем, но зато образцовом ее научном описании у Н. Мураковича, где соотносится с деятельностью новгородского архиепископа Василия Калики (занимал кафедру с 1331—1352). Паломник (в молодости он совершал странствия в Царьград и Палестину),

любитель апокрифических преданий, автор знаменитого «Послания к епископу Феодору», где земной рай локализуется близ индийских рахманов и Макария Римского (см. гл. 10) и где до-словно воспроизводится «Адамов плач», близкий апокрифической стихии [Веселовский, 1872, с. 683, 720], владыка Василий принадлежал к тем страстным почитателям духовной живописи, с которыми были связаны важные новшества в новгородском искусстве. Исследователи отмечают, что именно в ту эпоху в росписях начинают воспроизводиться апокрифические сюжеты [История искусства, 1954, с. 138]. При этом известна и точная датировка композиции. Как сообщает Новгородская летопись, «в лето 1336 Владыка Василей... Святей Софии двери медяны золочены устроил» (цит. по [Мурзакович, 1837, с. 604]). Сообщения летописца и исследования самого памятника позволяют установить, что имеются в виду двустворчатые врата храма св. Софии, вывезенные позднее Иваном Грозным в Александровскую слободу.

Васильевы двери состояли из двух створок, или деревянных половинок, обложенных медными листами, которые исписаны золотыми рисунками по коричневому полю (золотая наводка по меди). На каждой створке были расположены семь рядов изображений (клейма), а каждый ряд был снова поделен на две половинки. Клейма содержали сюжеты трех тематических блоков. В большинстве своем они посвящены новозаветным событиям, три клейма — событиям ветхозаветной истории и три — разным темам, включая «Весы духовные Страшного суда», «Китоврас с царем Соломоном» и, наконец, «Притчу о сладости мира се-го»³⁴.

На интересующем нас клейме изображен человек, спасающийся на дереве от зверей (видимо, рысь, лев и драконы): там он беспечно поедает ягоды, тогда как мыши подгрызают корни дерева. Изображение дополняют три надписи: первые две указывают на мышей как на причины непосредственной будущей гибели человека («белая мышь» и «черная мышь»), а третья дает название всей сцене («въ сладость сегъ мира»).

Объясняя появление данного сюжета на клейме Васильевых врат, В. Н. Лазарев допускает две возможности заимствования: либо из лицевой псалтири, либо из иллюстрированной «Повести о Варлааме и Иоасафе», но склоняется к первой [Лазарев, 1953, с. 429]. Мы согласны с ним в этом вопросе (фактов распространения на Руси к XIV в. иллюстрированной повести у нас нет), но нельзя не отметить, что его точка зрения отражает уже пересмотренное в настоящее время положение о наличии здесь лишь одной редакции аполога (см. выше). Хотя ремесленники, работавшие по заказу Василия Калики, видимо, не ставили перед собой задачи прямо иллюстрировать «Притчу о богатых от болгарских книг», удвоение главного зверя на клейме свидетельствует, на наш взгляд, о распространенности в русской художественной среде второй редакции аполога.

Особенно существен для культуролога-медиевиста вопрос о том, какими могли быть рефлексии древнеиндийских, преимущественно буддийских, литературных дидактических реальностей в системе идейных ценностей средневековой Руси. Думается, целесообразно различать место рассмотренных ранее сюжетов в «живом» общественном сознании и в собраниях литературных памятников.

Русь, как и Византия, жила в ожидании близкого конца света. Речь идет о тех произвольных калькуляциях, согласно которым конец мира должен был наступить через 7 тысяч лет после его творения (по аналогии с 7 днями творения) и которые, опираясь на не менее произвольные расчеты относительно начала мира, сходились на том, что последним его годом будет 1492. Эти подсчеты прямо противоречили евангельскому положению о том, что тот день придет именно тогда, когда его не будут ждать, и что о тех сроках не может знать ни одно тварное существо. Тем не менее они прочно овладели мыслью христианского Запада и Востока, «соответствуя», как казалось очень многим, всем бедствиям средневековой жизни, включая варварские нашествия, войны, эпидемии, голод, засуху, пожары, нестроения в семье и обществе.

Роковая дата была установлена точно, однако подготовка к ней началась значительно раньше. По крайней мере, уже в XII в. русский читатель в «Слове о небесных силах, чего ради создан бысть человек» (приписываемом то Кириллу Туровскому, то Авраамии Смоленскому) узнал, что по истечении 7 тысяч лет (здесь это число ассоциировалось почему-то с «чином агелов, отпадшим с небеси» [Сахаров, 1879, с. 54]), жизнь на земле прекратится. Ощущение приближающегося конца резко обостряется в XIV в., когда на Русь с Запада через Новгород и Псков пришла «черная смерть». «Ныне последнее время, и летам скончание приходит и конец веку», — предупреждал Афанасия, игумена Высоцкого, московский митрополит Киприан. В 1397 г. новгородский архиепископ Иоанн увещает своих сограждан в таких условиях примириться с псковичами. Эти ощущения отражаются в Новгородской летописи, где под 1402 г. сообщается: «В великий пост, в марте месяце, являлось знамение на небеси: в вечернюю зарю, на западе, звезда не малая в виде копыя, а на верху у нее как луч сиял. Это является ради наших грехов, пресобразует и претит и велит нам покаяться...» (цит. по [Соловьев, 1960, кн. 2, с. 645]). По мере приближения роковой даты эсхатологические настроения усиливаются. Митрополит Фотий (1410—1431) называет свое время последним; сходная тема развивается в грамоте епископа ростовского Феодосия от 1455 г.

Обращение зырян Стефаном Пермским вызвало у общественности двойкую реакцию: некоторые радовались, что под скончание веков была помилована Пермская земля, а другие недоу-

мевали, следовало ли составлять письмо для целого народа, когда существовать ему осталось так недолго. В житии же Сергия Радонежского выражается удовлетворенность по поводу того, что на Руси воссиял такой светильник на седьмом тысячелетии, при последнем роде человеческом³⁵.

Подобные примеры нетрудно было бы умножить, но и приведенных вполне достаточно, чтобы оценить, насколько благоприятной была почва, в которую попадали семена «Слова о двенадцати снах Шахаиши» и толкования снов мудрецом Мамерой. Среди мотивов снов, представляющихся актуальными в данном контексте, следует выделить прежде всего конкретные «знамения» первого сна: появление золотого столпа от неба до земли, явление хвостой звезды, нарушения в смене природных явлений и прочие чисто внешние признаки, с которыми в русском обществе прочно связывались ожидания «последнего дня».

Вместе с тем нельзя не заметить, что сны Шахаиши, как и стоящая у их истоков буддийская традиция эсхатологических снов, подобраны таким образом, что применимы к любому обществу и любой эпохе. Взяточничество князей и судей, корыстолюбие отдельных представителей духовенства, «торжество блуда» (основные конкретные буддийские мотивы русского памятника) читатель мог без труда обнаружить и в современном ему обществе, находя дополнительные аргументы в пользу наступления последних времен.

Но был, на наш взгляд, и еще один аспект воздействия «Снов» на эсхатологические настроения человека той эпохи. Точно высчитанная конечная дата существования мира, представление о ее познаваемости при помощи человеческих калькуляций и ее детерминистская связь с определенным набором «признаков» означали серьезные смещения в христианском эсхатологическом сознании. В своем логическом завершении они приближались к пониманию «последнего дня» как достаточно механического процесса, уже независимого от трансцендентной воли (человеческий рассудок сам назначает ей действия и их сроки). Хотя подавляющее большинство высказывавшихся на эту тему были весьма далеки от того, чтобы принять такую точку зрения, их «публицистика» очень немало сделала для распространения тех еретических отреченных книг, где выписывание «признаков» и «знамений» составило главное содержание³⁶. В идейном поле этих книг находилось «Слово о двенадцати снах Шахаиши», которое более всего могло напомнить хорошо известное на Руси «Слово Мефодия Патарского» (см. гл. 7). Отдельные элементы христианизации индийско-иранских по своему происхождению снов не могли значительно повлиять на глубинную структуру отраженного в них эсхатологического мышления. В снах царя Шахаиши, жившего в «странах древних», будущее мира мыслится как вполне безличностный процесс его деградации, наступающей с безвариантностью природного явления, опознаваемого через конечный набор признаков.

Последние времена в этих снах никак не ассоциируются со Страшным судом, пришествием Христа и предшествующим ему явлением антихриста³⁷. Зато имманентная программность данного процесса наминает представление буддийской мифологии о тех бедствиях, которые несет конец каждой из «малых» калп (kalpa). В такие периоды люди и прочие живые существа становятся жертвой великих несчастий (kaṣāya): оружия, болезней и голода, а также огня, воды и ветра, обуреваемы чувственной страстью, крайней алчностью и беспримерной злобой; их жизнь (и все ее процессы) резко сокращаются,— пока «новый бравый» мир вновь, как было уже не раз, не вступит на путь всеобщего благоденствия.

Мы уже имели возможность убедиться, что аполог о преследуемом человеке в обеих своих редакциях достаточно прочно вошел в дидактические произведения русского искусства. Следовательно, его мировоззренческое значение представляет интерес для ученого, занимающегося проблемами духовной культуры Руси. Это кажется тем более очевидным, что варламова притча распространялась в рукописях Пролога.

Русский Пролог — это переведенный с греческого в первой трети XII в. в Киеве Синаксарь, или Менологий,— собрание кратких житий святых, взятых из служебной Минеи и расположенных по дням церковного календаря³⁸ (о редакциях Пролога см. гл. 7). Вскоре после перевода к кратким житиям были добавлены (помимо новых житий и памятей) различные сказания, притчи, проповеди и прочие поучительные тексты из переводной и оригинальной славянских литератур (примером служат рассказ о св. Пафнутии и поселянине, слово о Мурине дровосеце, слово о епископе Павле, оставившем свою паству ради жизни с простыми работниками в Антиохии и т. д.). И краткая и полная редакции Пролога пополнялись текстами таких известнейших произведений восточной патристики, как «Луг духовный» Иоанна Мосха, «Лавсаик» Палладия Еленопольского, Патерик, тексты Иоанна Златоуста, Василия Великого, аввы Дорофея, Ефрема Сирина и др.

Таким образом, варламов аполог нашел доступ в весьма авторитетную хрестоматию восточнохристианской литературы и, следовательно, рассматривался как текст, который должен нести каждому благочестивому читателю нравственные наставления и наряду с сочинениями отцов церкви формировать его христианское мировоззрение. Указание составителя проложной статьи четко конкретизировало функциональное значение аполога в своде русских духовных наставлений — аллегория призвана учить человека избегать греховных обольщений мира сего и тем стяжать жизнь вечную (и в самой повести сурово осуждаются те, кто обрек себя на муки) «в сущая вещи приложившемся всмь никакоже о будущих принимающе разума» [Повесть, 1985, с. 160]³⁹.

Возникает лишь вопрос, соответствовала ли сама притча, бе-

относительно к ее толкованию, тому мировоззрению, которое она должна была формировать?

Несомненно, содержащаяся в проложной статье мораль полностью соответствовала важнейшей христианской добродетели, именуемой «память смертная», без стяжания которой человек спастись не может. «Не смотрящим нам видимым, но невидимым», — увещал русского христианина Новый завет. А премудрый Сирах призывал «помянуть последняя своя», дабы вовек не согрешить (Сирах 7.39). «Память смертная» рассматривалась всей патристикой как самое действенное средство духовного трезвения, без чего жизнь человека, сколь угодно душевно и интеллектуально одаренного, не может не быть в конечном счете бессознательной. Она мыслилась как самое верное средство пробуждения от наркоза сладостей века сего, средство собрать рассеянную человеческую душу, подобно тому как присутствие царя «собирает» вельможу или война. А неоспоримый для русского инок авторитет во всем, что касается спасения, Иоанн Лествичник прямо пишет: «Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий» — и ссылается на египетских отцов-аскетов, согласно которым невозможно, чтобы человек провел достойно хотя бы один день своей жизни, если не думал, что он для него последний (Лествица 6.4, 24).

Казалось бы, и сам варлаамов аполог отвечает этим духовным установкам. Ведь притча очень выразительно рисует образ беспечного и алчного человека, который испытывает мучительный страх перед разверзшейся бездной смерти, страдает от недугов, видит, что каждый день и ночь приближают его к последней черте и тем не менее жадно устремляется за малейшей каплей «горького меда» плотских удовольствий.

Однако в образной системе аполога есть ряд весьма важных для понимания его мировоззренческого значения моментов. Помимо дракона во рву человеческого бытия находятся еще другие змееобразные существа — четыре аспиды, на которых опирается нога преследуемого человека и которые символизируют «грешные стихии» или четыре материальных элемента, из коих составлено тело. С другой стороны, губительный ров мира предстает вместилищем зла и смертных сетей. Обращает на себя внимание и сюжетный аспект аполога: при всем его дидактическом характере очевидно, что преследуемый человек независимо от его нравственного облика должен сойти в ад — ввиду разрушительного действия времени при участии «пятой колонны» в виде его склизкого и смертоносного телесного состава.

Идейные импликации аполога показывают, что его образные ассоциации восходят к мировоззренческим установкам, прямо альтернативным христианским. При всем внимании к душе и духовной жизни, о которой надлежит заботиться больше, чем о теле, христианская мысль далека от того, чтобы видеть в нем змеиное естество, обрекающее человека на гибель, а признавая,

что мир лежит во зле,— от того, чтобы рассматривать его как погибельный ров и вместилище чрева адова. Этому противоречит сама христианская антропология и космология, рассматривающие и тело человека, и макрокосмос как сотворенные благими и во взаимной гармонии. Конфликт между душой и телом, а затем и между человеком и миром начался лишь с того момента, как Адам по собственной воле пал со своей первозданной высоты.

Мировоззренческие же акценты варлаамова аполога прямо соответствуют иной антропологии и иной космологии, с которыми он был генетически связан через аллегорические ряды буддийской притчи. А она отвечает глубинным установкам буддийского мировоззрения. Согласно этим установкам, мир является засохшим колодезем безначальной сансары, содержащей лишь единственное благо — возможности выхода из него. Миру соответствует и человеческое тело как вместилище зла и материализованный результат незнания истины, аккумулированный в не имеющих начала рожденьях. «Сутта-нипата» называет тело источником всех страстей — похоти и ненависти, отвращения и ужаса, а также всех сомнений (ст. 269—271), а «Дхаммапада», уподобляющая его бесполезному куску дерева, ущербному гнезду болезней и гнилой грудой, указывает, что именно в нем заложены старость и смерть, обман и лицемерие (ст. 41, 147—148, 150). Эти установки, находящие очевидные параллели и в памятниках индуистской мысли⁴⁰, обуславливают очень важные аспекты буддийского практического учения. Если тело — источник зла и смерти, то высшее благо — освобождение от любых форм телесного существования. Отсюда неприязнь к телу (*piḥ-vidā*) — важнейший стимул для ухода из мирской жизни (*paḥ-vaḥjā*). И именно поэтому благородный Яса-тхера, своеобразный двойник молодого Будды, покидает дом после созерцания «отталкивающего» зрелища — тел спящих музыкантш. Правда, в своем отношении к телу буддийские гностики проявляют очевидную непоследовательность: оно для них лишь презираемая «оболочка» и вместе с тем они возлагают на него ответственность за беды человеческого существования. Отсюда еще одна, и притом исключительно существенная, парадигма их религиозного мышления — зло рассматривается экстравертно, как нечто внешнее по отношению к «внутреннему человеку».

Тема притч о преследуемом человеке относилась к важным предметам буддийской медитации, — наглядным «картинкам», выражающим задачи «созерцания» человеческой смертности.

Об этом свидетельствуют специально подобранные для тренировки менталитета идентификации, когда, вызывая в сознании образ слона, «религиозный практик» вызывает в себе и идею неустойчивости вещей, вспоминая о мышах, — мысль о текучести времени, думая о четырех змеях, — образ материальных элементов мира и т. д. В целях наглядности составители различных версий буддийской притчи усиливают определенные ее

аспекты, рисуя перед глазами сцены шатающегося дерева, появившегося пламени, приближающегося бешеного слона. На медитативную функцию притчи прямо указывает ее мораль: «Нужно *постоянно мыслить* об этом»; «монахи должны *постоянно иметь смерть перед глазами*» (курсив наш.— В. Ш.). Подобная рекомендация имеет прецеденты в канонических предписаниях, касающихся, например, медитации на «труп, поедаемый червями» (Ангуттара-никая IV. 14). Оба медитативных топика объединяет их чувственный, шокирующий характер. В еще большей степени чувственная фантазия проявляется в устрашающих картинах родственной буддийской притче аллегории XI книги «Махабхараты» (см. выше).

Нельзя не вспомнить и древнейшую индийскую аналогию этой притче, на которую в свое время обратил внимание Э. Кун. Речь идет об отрывке из «Брихадараньяка-упанишады» (IV.3.20), описывающем сознание индивида в состоянии «сна со сновидениями»: наряду с «возвышенными» воображениями, когда спящий видит себя божеством или царем, упоминаются и страшные сны, в которых его убивают или его догоняет слон и он падает в ров [Брихадараньяка, 1889, с. 41]. И буддийская, и индуистская, и джайнская версии притчи содержат элементы типичного страшного сновидения — ощущения неуклонно приближающейся опасности, которая должна вот-вот завершиться кульминацией. Задача психотехники поэтому может осмыслиться в данном случае как попытка восстановить соответствующую картинку в бодрствующем сознании «практика» в целях внедрения определенных «нужных» стереотипов — прежде всего образа смерти. Подобная утилизация блоков ощущений из латентных пластов «бессознательного» — важный компонент медитативной практики индийских религиозных течений, но с точки зрения христианской аскетики квалифицируется как вмешательство в сознание адепта энергий из падшего духовного космоса, скрывающих свое происхождение видимостью назидательных упражнений.

Особо наглядны связи с рассмотренным мировоззрением и соответствующей ему «созерцательной практикой» во второй редакции аполога — «Притче о богатых от болгарских книг», восходящей к павликианству, активно распространявшемуся в VII—XII вв. и давшему в значительной мере начало южнославянскому богомилству. Павликиане, или, как их правомерно называли в средние века, «армянские манихеи» (об интенсивном интересе манихеев к буддийским сюжетам см. гл. 3), придерживались дуалистического учения, согласно которому человеческое тело сделано Сатанаилом, который захотел создать существо по подобию увиденного им лучезарного образца «небесного отца», но смог содейть лишь подобное червю слабое существо, ползавшее на чреве по земле. Это тело пребывало в таком жалком состоянии, что «небесный отец» сжалился над ним и послал ему искру жизни. Версия происхождения человека, те-

ло коего создано сатаной, в главных чертах соотносимая с манихейством и учением сирийских гностов (Сатурнина), получила отражение в богомильских трактовках сотворения Адама⁴¹. Богомильские идеи заявляли о себе и на Руси — в отдельных отреченных книгах⁴² и в проповеди волхвов⁴³.

Аполог в богомильской традиции, как и лежащая в его основе буддийская притча, был призван вызывать в сознании «созерцателя» устрашающие чувственные картинки, иллюстрирующие его недолговечность, но заодно и «аспидность» его телесного состава. В наибольшей мере эти тенденции реализовались в «Притче о богатых от болгарских книг», где плачущий и падающий к скорпиону страдалец наглядно демонстрирует отчаянное состояние человеческой экзистенции, телесная часть которой была создана бессильным Сатанаилом.

Хотя Варлаамов аполог еще не содержит того законченного дуалистического прочтения буддийской притчи, которое мы имеем в «Притче о богатых от болгарских книг», его включение в Пролог вызывает известное недоумение. В самом деле, нет никаких оснований полагать, что Пролог составлялся такими любителями апокрифической мудрости, как Василий Калика, безошибочно выбравший рассматриваемый сюжет для украшения Софийских врат и весьма напоминающий в этом отношении кирилло-белозерского черноризца Ефросина, который полтора столетия спустя переписывал аполог в своих рукописных сборниках. Очевидно, что для составителей редакций Пролога большое значение в данном случае имел сам авторитет «Повести о Варлааме и Иоасафе». Они знали, что повесть пришла из самого монастыря св. Саввы, а возможности назидательного прочтения аполога казались им достаточно вескими, чтобы не интересоваться истоками его «созерцательных» элементов. Наконец, другие, менее гетеродоксальные, притчи повести также вызвали их интерес, и они могли и в данном случае мыслить «по аналогии», однако налицо та определенная нечуткость к догматическим аспектам дидактики, которая нередко обнаруживалась помимо проложных статей и в значительно более широких контекстах в литературной истории русского средневековья⁴⁴.

Часть II

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ РЕАЛИИ

Глава 6

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ОБРАЗ ИНДИЙСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ

Отражения индийской культуры в культуре средневекового Восточносредиземноморья уже с давних пор вызывают интерес у медиевистов, даже вполне далеких от индологии. Так, еще в начале XIX в. Э. Колофф, анализируя истоки европейских бестиариев, в частности отдельных экзотических сведений «Физиолога», предположил, что европейский мир питался теми бестиарными сказаниями, о которых Ктесий и Мегасфен узнали из индийских источников, сохранивших, по его мнению, в совершенной чистоте древнейшие легенды [Колофф, 1807, с. 191—192].

Об исследованиях образа древней Индии в восточносредиземноморской средневековой культуре может идти речь только с середины XIX в.— прежде всего в связи с историческим сравнением средневековых индийских реалий с эллинистическими. Значительная заслуга в ознакомлении науки со средневековым образом Индии принадлежала одному из первооткрывателей «Индийских древностей» — норвежскому индологу Х. Лассену (1847—1861). Помимо отдельных замечаний по поводу индийских сюжетов Лассен предпринял публикацию рассказа Палладия, не основанную, правда, на адекватной критике текста [Лассен, 1857—1858, с. 355, 370—377]. Интересующие нас проблемы затрагивались в первую очередь во введениях к переводам соответствующих памятников, в работах по истории этих памятников.

Примером может служить известное издание «Александрии» К. Мюллера (1858), который ставит вопрос о причинах популярности в средневековой Европе индийского сюжета Александровской эпопеи. В работе, посвященной роману об Александре, одного из его ведущих исследователей, Т. Нэльдеке, говорилось и о литературном происхождении «очень своеобразного отрывка» о гимнософистах — соотнесение рассказа о посольстве Онесикрита к индийским нагомудрецам и предложенных им десяти вопросах с сообщениями Страбона и Плутарха. Автор пришел к выводу о независимости темы десяти вопросов у Палладия и вопросов Александра к «мудрецам с юга» в Талмуде. Он

обратил внимание и на то, что Палладию пришлось по душе «прообраз монашеской аскезы» в предшествовавших ему эллинистических описаниях гимнософистов, поэтому он не пожалел красок на его изображение [Нэльдеке, 1890, с. 6—7].

Индийские темы византийских авторов получают освещение в общих историях византийской литературы. Можно, например, упомянуть фундаментальный труд К. Крумбахера, в котором рассматриваются описания Индии в «Хронике» Амартола, у историков XI—XII вв. (Кедрин, Глика), дается научная критика сообщений об Индии Косьмы Индикоплова [Крумбахер, 1897, с. 353, 412 и др.].

Следует отметить отдельные, пусть спорадические, обращения к теме в различных экскурсах по тем или иным европейским литературам. Среди работ о русской словесности отметим два упоминания древнеиндийского образа в средневековой Европе у А. Н. Веселовского. В статье «Византийские повести о Варлааме и Иоасафе» исследователь в интересе к истории индийского царевича Иоасафа видит важную параллель общей идеальной картине Индии в средние века, вызванной к жизни чисто литературным образом индийских брахманов — блаженных людей, «отрекшихся от суетного мира, общающихся с ангелами, которых небесное пение они слышат», к ним отправляется герой отреченного жития Зосима [Веселовский, 1877, с. 125—126]. В работе, посвященной былинному богатырю Дюку Степановичу, он выявляет три фактора, сыгравших первостепенную роль в средневековой идеализации Индии [Веселовский, 1884]. Беды и неурядицы европейского мира весьма способствовали появлению утопического образа блаженной и далекой страны, где люди нравственны и живут без нужды. Этому способствовали проникшие в средневековую культуру древние рассказы о ней Ктесия, Деймаха и Мегасфена, к которым позднее присоединился Псевдо-Каллисфен. Наконец, к этому добавились известия эллинистических авторов об индийских брахманах-гимнософистах. Определенное значение, согласно Веселовскому, имела и память о древних христианах в Индии.

Фундаментальные основы изучения образа древней Индии в средневековом Восточном Средиземноморье как отдельной темы истории европейской культуры были заложены, на наш взгляд, книгой Дж. В. Мак-Криндла «Древняя Индия, как она описана в классической литературе» (1901). Указанная книга, составляющая шестой (заключительный) том публикаций античных свидетелей о древней Индии, впервые объединила фрагменты из сочинений средневековых авторов (представленных после фрагментов эллинистических авторов).

Среди переведенных Мак-Криндлом средневековых памятников, относящихся к нашей теме, можно назвать следующие [Мак-Криндл, 1901, с. 150—166, 178—188, 184, 185, 214];

1. «Странствия Александра Великого» — приписываемый средневековой традицией александрийскому грекоязычному пи-

сателю Юлиусу Валериусу (по мнению составителя, безосновательно) исторический труд, который был представлен императору Константину (внук Константина Великого) в целях инструктажа перед его походом в Персию (338 или 345 г.). Переведены рассказы о вступлении Александра Македонского в Индию, его войне с царем Пором и окончании его похода.

2. Описания Индии и Шри Ланки в «Христианской топографии» Космы Индикоплова (VI в.), (о памятнике см. в гл. 4).

3. Повествование об индийском походе Александра из «Псевдокаллисфеновой Александрии» вместе с рассказом Палладия об индийских народах и брахманах (см. гл. 4).

4. Фрагменты св. Иеронима (IV—V вв.), крупнейшего эрудита западной церкви, переводчика Библии на латинский язык, пользовавшегося высоким авторитетом и на христианском Востоке. Антология включает его древнеиндийские реминисценции, связанные с Буддой как учителем индийских мудрецов, в частности сказание о его рождении.

5. Фрагменты Кедрина (XI в.), византийского монаха, составителя «Синописа истории», куда вошла, например, популярная в средневековье легенда о персидском авантюристе Метродоре, попавшем в Индию во времена императора Константина Великого.

6. Фрагменты Руфина (V в.) — неоднократно переводившегося в Византии западного церковного историка, также упоминавшего легенду о Метродоре.

7. Сообщение знаменитого восточного церковного историка Евсевия Кесарийского (III—IV вв.) о проповеди в Индии апостола Варфоломея и прибывшего туда позднее миссионера Пантена.

Известный исследователь «Александрии» — Ф. Фистер в статье «Брахманы в саге об Александре» (1921) критикует ту часть псевдокаллисфенова романа, где сообщается о беседе царя с гимнософистами — основном сюжете всего средневекового «индоведения». Начальное ядро сведений о брахманах в романе ученый связывает с кратким описанием письма нагомудрецов Александру, его визита к ним и беседы с ними (соответствует в романе III. 5—6). Второй темой Фистера стало критическое исследование пересказа первой части повествования Палладия, содержавшего описание Индии (III. 7—103. Сопоставление индийских реминисценций вышеназванного Кедрина, Михаила Глики (XII в.) и «Свида» (статья Butta) в анонимном энциклопедическом словаре X в. показывает, что в исторической литературе был использован не оригинал Палладиева рассказа, а его редакция в «Александрии», при этом рассказ подвергается дальнейшим интерполяциям [Фистер, 1921, с. 573]. Третья проблема, выделенная Фистером, касается допустимости соотнесения приписываемого (у Палладия) Арриану повествования с наследием этого историка.

Древнеиндийские сюжеты раннесредневековой европейской

литературы затрагиваются в монографии Г. Роулинсона «Общие Индия и Запада». Английский историк отмечает новый, по сравнению с античным, уровень знаний о древнеиндийских религиях у Климента и Иеронима (данные о буддизме), передает рассказ Палладия, вводит сведения раннехристианских авторов в более широкий контекст позднеантичного «индоведения», включающий данные Бар Десана и Филострата [Роулинсон, 1925, с. 142—147].

В 20-е годы расширяется текстологическая база рассматриваемых исследований. Так, в 1923 г. У. Вилькен издает отрывки Берлинского папируса (I в. до н. э.), содержащие древнюю, киническую версию встречи Александра с брахманами, лежащую у истоков традиции тех текстов, которые были позднее переработаны в рассказе Палладия и романе об Александре. Наряду с текстологическими проблемами статья Вилькена решала и отдельные культурологические вопросы; например, делалась попытка обосновать зависимость талмудической версии встречи Александра с южными мудрецами от ранней редакции «Александрии» (в ряде предшествующих работ допускалось влияние обратное или параллелизм обеих версий). Данный вывод позволил исследователю показать киническое происхождение популярного в средневековые сказания о десяти вопросах македонского царя гимнософистам (ср. рассказ о захвате Александром индийского города маллов) [Вилькен, 1923—1924, с. 150—153].

Ряд фундаментальных проблем, связанных с образом индийских гимнософистов, в средневековой грекоязычной культуре поставлен в другой статье Ф. Фистера, «Последующая жизнь предания об Александре и брахманах» (1941). Автор отмечает, что позднеантичная эпоха дает множество фрагментарных редакций повествования о встрече македонского царя с нагомудрецами, редакций, которые лишь частично вошли в дошедшие до нас литературные композиции. В то же время Фистер доказывает, что расхождения позднеантичных, а затем и раннесредневековых интерпретаций встречи Александра с гимнософистами восходят к дивергенциям уже классической эллинской традиции (в частности, между версиями Онесикрита и Мегасфена), причем Палладий принимает последнюю версию. Ученый продолжает намеченную в предыдущей работе тему рассказа о брахманах у византийских историков, включая и популярного в славянском мире Георгия Амартола. Наконец, Фистер затрагивает вопрос об известных в средневековой литературе переработках античных легенд, прежде всего в отреченном сказании о путешествии праведного отшельника Зосимы к «блаженным». В этом сочинении черты индийских гимнософистов переносятся на «блаженных» (τακαρίοι), которые, в свою очередь, «сливаются» с иудейскими праведниками-рехавитами. Исследователь полагает, что первоначально героями сочинения были просто индийские брахманы. Интересно, что в своей аргументации он опи-

рается и на тот факт, что в славянской литературе апокриф назывался «Хожение Зосимы к рахманам» [Фистер, 1941, с. 147, 149—150].

30-е годы не принесли принципиально новых открытий в области раскрытия средневекового образа древней Индии в Восточном Средиземноморье. Среди сравнительно немногочисленных публикаций можно отметить параллельные исследования немецких ученых Э. Бикеля и Г. Шэдера (1932), сделавших попытку доказать, что сообщение Иеронима о легенде, согласно которой Будда родился от девы, восходит к сведениям Бар Десана. В обзорной статье Г. Роулинсона «Индия в европейской литературе и мысли» вновь подтверждается принципиальная новизна сведений об Индии у Климента и подчеркиваются его знания не только буддийской практики, но и «теории», в частности учения о трансмиграции [Роулинсон, 1937, с. 197].

В обзоре А. Перумалила «Несколько христианских авторов о ранней Индии» кратко перечисляются основные «индоведческие» достижения отдельных представителей патристики. Автор подчеркивает надежность индийских сообщений Климента Александрийского (начало III в.), в первую очередь его книги «Строматы»: раннехристианский писатель освоил всю доступную в его время классическую традицию об Индии и, кроме того, творил в Александрии — великом центре международного торгово-культурного общения (в том числе греко-индийского). Такой же реализм характеризует индийские свидетельства другого великого энциклопедиста раннего средневековья, Евсевия Кесарийского. Всего Перумалил насчитывает 42 христианских автора, так или иначе упоминавших Индию и ее народ [Перумалил, 1942, с. 349].

Не ограничиваясь лишь восточнохристианскими авторами, индийский ученый сопоставляет сообщения представителей обеих литературных традиций — Евсевия и Иеронима — о первых этапах христианской миссии в Индии. Они воспроизводят единую версию, по которой отправленный в Индию с миссией александриец Пантен (по уточнению Иеронима, с поручением от епископа Деметрия Александрийского) нашел там во II в. Евангелие от Матфея, которое проповедовал апостол Варфоломей (видимо, спутано с апокрифическим Евангелием от евреев).

Особое внимание Перумалил уделяет сообщению Руфина о начале апостольской проповеди в Индии. Согласно западному церковному историку, «обращение» Индии было связано с деятельностью св. Фрументия, просветителя Дальней Индии (Ulterior India), в то время как Ближняя Индия (Citerior India) уже знала апостола Варфоломея. Под Ближней Индией следует понимать Бомбейско-Гуджаратский регион, а под Дальней Индией — часть страны, лежащую между только что названным регионом и Парфией. Не ошибся Руфин и в том, что Фрументий был в Индии — но он был там недолго, став впоследствии знаменитым миссионером Эфиопии, епископом столицы

Аксума [Перумалил, 1942, с. 359]. Сообщенные им данные перешли на Восток в переводах Сократа, Созомена, Феодорита.

Исследование известного французского индолога Ж. Филлиоза «Учение брахманов по св. Ипполиту» (1945) ставит вопрос о возможности знакомства раннесредневековых авторов с оригинальными текстами древнеиндийской религиозной литературы. Рассматривая индийские сведения писателя II—III вв. Ипполита в «Опровержении всех ересей» (I. 24), Филлиоза различает среди них данные, связанные с античной литературной традицией об Индии, и принципиально новое описание «доктрины брахманов», к традиционным топикам несводимое. К первым относятся сообщения о воздержании брахманов от мясной пищи, об их сыроедении, преклонении перед учителем Дандамисом, осуждении отступника Калана. И к иному источнику возводит Ипполит индийское учение о божестве как свете Логоса, допущение возможности знать тайны природы посредством «Логоса знания», представление о Логосе как божественном начале, обволакивающим тело самих адептов, и о войне в теле человека («объявленной» внутренними органами и страстями), победа в которой приближает его к божеству. Филлиоза подчеркивает существенную близость такого рода «доктрины» учению упанишад об Атмане и образа «внутренней войны», конкретно аллегории «Майтри-упанишад»¹. Индийский прототип имеет и «символика одежды», упоминаемая в тексте Ипполита. Речь идет о том, что брахманам приписывается претензия на знание божественного света (тождественного Логосу) потому, что они отбросили иллюзию (kenodoxia) — последнюю одежду души [Филлиоза, 1945, с. 59—91].

Хотя в монографии известного французского автора Г. де Любака «Встреча буддизма с Западом» средневековые свидетельства о буддизме играют сравнительно скромную роль, здесь ставится важная задача: выявить место буддийских реминисценций в общей характеристике образа Индии того времени. Любак констатирует, что для европейца раннего средневековья (как западного, так и восточного) индийская мудрость — это прежде всего учение брахманов, гимнософистов. По существу, можно говорить лишь о двух исключениях: помимо Иеронима (о нем см. выше) о Будде говорит Марий Викторин (IV в.). Сообщение его особенно важно, так как оно сопоставляет с буддизмом учение Мани [Любак, 1952, с. 27].

Несмотря на появление все новых исследований, связанных с теми или иными свидетельствами раннесредневековых восточносредиземноморских авторов о древней Индии, текстологическая база этих штудий оставалась (кроме публикации У. Вилькена) приблизительно очерченной рамками источников Мак-Криндла. С 50-х годов в печати начинают публиковаться новые источники, значительно проясняющие генезис рассматриваемых древнеиндийских концепций.

Это прежде всего относится к работе В. Мартэна «Открытие

кинической диатрибы: Pap. Genev. inv. 271» (1959), основная заслуга которого заключалась в издании фрагментов кинического текста — так называемого Женевского папируса (около II в.). В 15 колонках текста излагается диалог Александра с Дандамием, где последнему приписывается характерная для школы киников критика эллинской изнеженности и проповедь «естественной мудрости». Издатель памятника частично реконструирует его, исходя из параллелей текста с рассказом Палладия, сохраняющим не только основную композицию, но и многие детали кинического изложения.

Реконструкция источника Палладиева рассказа поставила вопрос о критическом издании редакций памятника. Оно и было предпринято крупным английским индологом и антиковедом Д. Дж. М. Дерреттом в работе «История текста „Палладий о народах Индии и о брахманах“», в результате чего увидела свет близкая к оригиналу редакция, которую он датирует 410 г. [Дерретт, 1960, с. 100]. Английский ученый анализирует параллели между своим текстом и текстом Женевского папируса. Ему удалось обнаружить еще один фрагмент о гимнософистах, также приписываемый Палладию. Дерретт приводит новые данные об авторстве рассказа Палладия, решает вопрос о возможности использования в нем текста Арриана. Не ограничиваясь текстологическими проблемами, исследователь ставит вопрос и об идейных задачах рассказа. Он видит их в обеспечении выигрышных позиций в полемике с языческой мудростью (через оваянный респектабельным, романтическим ореолом образ Дандамия) и проповеди аскетического образа жизни в обществе, еще не привыкшем к нему. В связи с вопросом датировки памятника решается проблема отражения в нем индийских реалий, соответствующих, по мнению ученого, условиям жизни Южной Индии во времена ее контактов с Римом в годы правления императора Юлиана [Дерретт, 1960, с. 89—95, 97—100]. Эти условия, отражающие реализм раннесредневековой «индологии», подробно обсуждаются в другой статье Дерретта «Фиванский схоластик и Малабар в 355—360». В ней дается обобщенная картина влияния на европейскую средневековую культуру образа брахманов как своеобразной аскетической модели для «клира и мирян» [Дерретт, 1962, с. 21].

В 60-е годы выходит специальная публикация Г. Грегора, посвященная месту Индии в культуре Европы (до конца XIII в.). В текстах, повествующих о встрече Александра с брахманами, автор видит особый род «противопоставления Востока Западу», связанного с переоценкой знания об Индии в позднеантичную эпоху. Грегор отмечает два аспекта интереса христианских писателей к Индии: брахманы как образец «воздержанной жизни» и предания об индийском христианстве [Грегор, 1963, с. 7, 37—38].

Вопросы текстологии средневековых памятников затрагиваются в отдельных исследованиях «Александрий». К последним

принадлежит работа А. Гляйкснера, где дается характеристика рассказа Палладия как одного из «малых писаний» раннесредневекового периода, выясняется связь сообщений Георгия Амартола с данными «Александрии» [Гляйкснер, 1961, с. 37, 45—46].

Новому уровню историко-культурной критики раннесредневековых «индоевческих» памятников соответствуют с 60-х годов попытки критического осмысления самого историко-культурного контекста данных о древней Индии у раннесредневековых авторов. О таком культурологическом подходе к сообщениям ранней патристики можно говорить прежде всего в связи со статьями западногерманского антиковеда и востоковеда А. Диле. В заметке «Будда и Иероним» он отвергает мнение Бикеля и Шэдера, что источником иеронимовой легенды о рождении Будды были сведения Бар Десана, доказывая, что Иероним получил эту информацию из Египта, возможно, от самого Климента. Морской путь из Александрии в Южную Индию, когда египетские купцы вынуждены были подолгу пережидать муссон в Индии, а индийцы — задерживаться в Египте, был вначале способен обеспечить Запад хорошей информацией о верованиях индийцев и их основных культах. В Южной Индии должен был проповедовать и учитель Климента миссионер Пантен. Принципиальное отличие раннехристианских сообщений от эллинистических заключалось в том, что они опирались на «реалистические» сведения об Индии своего времени, а не ограничивались компиляциями из чисто литературных источников эллинизма [Диле, 1984, с. 98—101].

Анализируя сведения о буддистах у Климента, Диле в статье «Индийские философы у Климента Александрийского» обращает внимание на то, что его данные о приверженцах Будды — первые свидетельства о буддизме в Европе, — переданы двумя способами. В первом случае буддисты названы философами среди бактрийцев (*samanaioi*), во втором — теми, кто верят наставлениям Будды (*parangelmata Butta*). Из этого, по мнению автора, следует, что александрийский богослов зафиксировал два обозначения одной и той же религии — в лексике, соотносимой с северным и южным ареалами эллинско-индийских контактов (притом не зная, что в обоих случаях он говорит об одном). Ученый подчеркивает реалистичность и другой важной христианской письменной традиции, относящейся к Индии, — сообщений о миссии апостола Фомы, адекватно соответствующих географии Северной Индии как восточного соседа Парфии [Диле, 1984, с. 78—88].

Статья Диле «Образ Индии в эллинистической и латинской литературе» (1964) посвящена нескольким большим темам и является, вероятно, самой концептуальной из рассматриваемых здесь работ.

Различие раннехристианского и эллинистического подхода к древней Индии прежде всего прослеживается в тех источниках, которыми пользовались представители обеих религиозно-куль-

турных традиций. Образованных эллинов отличает исключительная консервативность в описании этой страны. Каждый историк эллинистического склада мышления считает своей обязанностью придерживаться в точности того канона, который был сопряжен с именами Мегасфена и Арриана, игнорируя любую новую информацию. Страбон прямо критикует Аполлодора за то, что он приводит важные сведения о втором вторжении греков в Индию, ибо «классики» об этом молчали [Диле, 1964, с. 18]. Христианские же авторы не считают себя столь связанными с сакрализованной традицией классических описаний и включают в образ древней Индии материал реалистический, почерпнутый из свидетельств современников, в первую очередь путешественников [Диле, 1964, с. 17].

Наглядный пример различных подходов — сообщения о древнеиндийских философах. Хорошо известно, что в эллинской культуре существовала рубрика *philosophia barbara*, где говорилось о мудрецах Египта, персидских магах, кельтских друидах, индийцах, которые входили в этот канонизированный список под именем гимнософистов и состояли из двух групп, различавшихся как брахманы и шраматы. Последний термин (*sarmanes*) был введен еще Мегасфеном (конец IV в. до н. э.), который знал о существовании многих «неортодоксальных» течений индийской мысли и со свойственной ему аккуратностью совершенно точно калькировал известное из эдиктов Ашоки словосочетание, объединяющее их с «ортодоксальными» течениями (*bṛāhmaṇa—śramaṇa*). Этот факт указывает на высокие достижения эллинской «индологии». Но она остановилась на достигнутом.

Хотя Климент Александрийский имел классическое образование, он внес дополнения в табуированный у эллинов список «варварских философов», вводя в него бактрийских саманеев. Так как санскрит во II в. стал «официальным языком» северного буддизма, а арамейский — *lingua franca* Парфянской и Сасанидской империй, слово *samaṇaiōi* стало обозначением содержания понятия *śramaṇa*, которое передавалось через это слово². Климент как бы не заметил, что он ввел то же слово, какое встречалось уже у Мегасфена, но был совершенно прав, не идентифицируя их, ибо его саманеи были уже не собирательным понятием, а вполне конкретным обозначением буддийских монахов [Диле, 1964, с. 22] (помимо них Климент называет еще и «почитателей Будды»).

Сообщения об Индии древних эллиновских и христианских авторов заставляют задуматься о характере их отношения к традиционной литературной культуре в целом. «Мы обычно думаем о Плотине и Клименте, св. Иерониме и Макровнии как представителях одной и той же литературной и философской традиции... Очевидно, мы должны быть осторожными при подобных обобщениях. Христиане, такие, как Климент и св. Иероним, который также дал интересное изложение буддийских уче-

ний, не отвергали литературных стандартов греко-римской культуры, к которой они принадлежали. Но они отделили себя от этой традиции в той мере, что смогли позволить себе трансформировать ее в соответствии со своим собственным знанием, в соответствии с действительностью» [Диле, 1964, с. 23].

Исследование Г. Хансена «Александр и брахманы», по-новому решает многие вопросы, поставленные в предшествующих работах. Автор подводит итоги изучения параллелей рассказа Палладия и Женевского папируса и показывает, что та версия Палладиева текста, которую Дерретт опубликовал и считал наиболее близкой к оригиналу, содержит уже немало порчи и интерполяций [Хансен, 1965, с. 366]. Ученый критикует Ж. Филлиоза за желание видеть в трактате Ипполита чуть ли не исследование упанишад. Приводимые пассажи Ипполита вполне объясняются чисто эллиническими параллелями. Более того, точка зрения Филлиоза связана с незнанием кинических «промежуточных» версий рассказа об Александре и брахманах (ср. соответствия идее «внутренней войны» в рассказе Палладия и Женевском папирусе [Хансен, 1965, с. 371—372]). Ипполит, полагает Хансен, держал перед собой гностические переработки рассказа о брахманах (параллели представленному здесь учению о Логосе дает знаменитый латинский текст «Полемика Александра с Дандамисом»). Если у кого и искать адекватные сведения о древнеиндийской мысли, так это у Климента Александрийского (Строматы I. 73.3) и др. Текстолог обращается к проблематике, ставшей в индологической медиевистике уже традиционной,—о связях рассказа Палладия с предшествующей античной традицией и о его авторстве.

Подчеркивая устойчивость традиции христианской переработки кинической версии встречи Александра с брахманами, ученый подчеркивает, что на киниках лежит ответственность за все несообразности в описании древней Индии, которые содержатся в текстах, подобных рассказу Палладия, и вместе с тем удивляется, что индийский эпизод жизнеописания македонского царя мог быть так долго популярным в средневековой литературе при столь sporadических контактах Средиземноморья с Индией [Хансен, 1965, с. 380]. Проблемы средневековых памятников о брахманах затрагиваются Ф. Шварцем, исследующим преимущественно латинских авторов [Шварц, 1976, с. 4].

Хотя проблемы, касающиеся рассказа Палладия, лишь бегло освещаются в книге Дж. Седлара «Индия и греческий мир», его трактатка представляет интерес в связи с общим характером монографии, выражающей претензию на обобщающий обзор всех антично-индийских связей. Автор сопоставляет рассказ Палладия с данными Женевского папируса (называя первый «популярной парафразой» второго), излагает основные элементы его содержания и ставит вопрос о причинах его популярности. Повествование о встрече Александра с брахманами («псевдоаррианов трактат») получило широкое распространение благода-

ря, считает Седлар, растущей популярности христианского монашества [Седлар, 1980, с. 73].

Краткий обзор индийских тем средневековой европейской культуры дает известный историк индийско-европейских духовных контактов В. Хальбфасс. Он сопоставляет средневековое восприятие Индии с античным, обращается к индийским сведениям Ипполита, выясняет значение сюжетов о миссии апостола Фомы и о царе-пресвитере Иоанне, отмечает факты положительного восприятия Индии в раннесредневековый период в связи с темами земного рая и аскетизма брахманов [Хальбфасс, 1981, с. 31—35].

Образ древней Индии в раннесредневековом Восточном средиземноморье с недавнего времени стал объектом внимания и советских исследователей. Так, кинические истоки средневековых сказаний о встрече Александра с брахманами рассматриваются в книге И. М. Нахова «Киническая литература». Опираясь на текстологические открытия У. Вилькена и В. Мартэна, автор дает переводы из опубликованных ими текстов и различает три основных топика этой встречи в рассказе Палладия и «Александрии»: «Александр — гимнософисты», «Онесикрит (посланец Александра) — гимнософисты», «Александр — Дандамис». Вопросы Александра гимнософистам («Какое животное самое хитрое?», «Что больше — земля или море?» и т. д.) И. М. Нахов ассоциирует с загадками волшебной сказки (враждебная сила испытывает героя) и вместе с тем подчеркивает неконформизм гимнософистов-киников, выступающих противниками деспотизма [Нахов, 1981, с. 140].

Раннесредневековым сообщением о Будде посвящена статья Г. М. Бонгард-Левина и С. Г. Карпука. Разделяя в значительной мере воззрения А. Диле на инерцию эллинистического литературного традиционализма, не позволявшую его последователям привлекать новый («послемегасфеновский») материал, авторы констатируют и развивают взгляд немецкого ученого на роль христианства в ознакомлении европейского мира с буддизмом³. Выдвигая гипотезу о том, что Климент услышал о реальных «почитателях Будды» именно от своего учителя Пантена, хорошо знавшего Индию [Бонгард-Левин, Карпук, 1982, с. 47], они различают два контекста упоминаний раннехристианских авторов о Будде: в связи с приводимой легендой о рождении Будды от «девы» и в связи с учением Мани, который считал Будду одним из своих предшественников. С последним сообщением сопряжены и сведения Архелая — епископа Кашарского (Карры) — и данные энциклопедии «Свида»: Будда (Butta) именуется учителем Терebinтом, наставником Мани и часто связываемого с манихейской традицией Скифиана.

Авторы пытаются ввести знание европейского читателя о Будде в общий контекст идейной борьбы раннесредневековой эпохи. Если эллинистические писатели, языческие мыслители «не случайно» обращали свои взоры к брахманизму с его многобожием

и идеей „вселенской души“, то христианские проявили интерес к буддизму как «традиционному противнику ортодоксального брахманизма» [Бонгард-Левин, Карпюк, 1982, с. 50].

В статье Г. М. Бонгард-Левина «Палладий о брахманах и диспут Александра» (1985) продолжается дискуссия по традиционным проблемам, касающимся рассказа Палладия, — прежде всего по поводу возможности использования в нем материалов Арриана. Значительное внимание историк уделяет идеологическим аспектам рассказа. Он, в частности, перечисляет ряд приводимых в нем понятий (типа Провидение, ангелы, сотворение мира и т. д.), которые свидетельствуют о стиле адаптации античной темы гимнософистов к лексике и понятийной системе новой для античного мира религиозной литературы [Бонгард-Левин, 1985а].

Статья Г. М. Бонгард-Левина и В. К. Шохина демонстрирует попытку изучения отражения образа древнеиндийских мудрецов в двух культурных традициях: византийской и русской. В публикации ставится задача выявления мировоззренческого контекста, в который помещены средневековые брахманы Дандамия [Бонгард-Левин, Шохин, 1987, с. 276—279].

* * *

Подводя итоги изучения свидетельств раннесредневекового Восточномедиземноморья о древней Индии, значимых для исследования образа этой страны в русской средневековой культуре, можно констатировать многие принципиально важные достижения, обеспечивающие надежную историко-филологическую базу восточнославянских «индологических» штудий как штудий восточномедиземноморских.

Создана достаточно прочная источниковедческая основа в виде изданий и переводов многочисленных трактатов и фрагментов раннесредневековых авторов и анонимных текстов. Центральный сюжет всей византийской «индологической» литературы — обработка античных версий (эллинистических и кинических) встречи Александра с брахманами — представлен критическим текстом достаточно ранней редакции рассказа Палладия (*Versio organior* Дж. Дерретта) и предшествующих позднеантичных версий (Женевский папирус В. Мартэна, Берлинский папирус У. Вилькена). Памятник подробно изучен современными филологическими методами в плане его авторства, а также его связей с традицией Арриана. Исследования Ф. Фистера и других ученых позволяют рассматривать рассказ Палладия как результат «догматизации» целого континуума трактатов, посвященных встрече Александра с брахманами.

Рассказ Палладия основательно рассмотрен и с точки зрения его воспроизведения у византийских историков IX—XI вв. и в иных, важных для всей средневековой культуры религиозно-литературных традициях — прежде всего в сказании о Зосиме.

Выявлены аспекты основных различий в трактовке древнеиндийской тематики у раннехристианских авторов по сравнению с эллинистическими. Выступая полноправными преемниками эллинистической «индоведческой» эрудиции, представители ранней патристики вводят новые сведения об Индии как географическом регионе, рассматриваемом в конкретных условиях средиземноморской истории (данные А. Перумалила) и новые темы, связанные с ранним буддизмом или греко-индийскими контактами (данные А. Диле).

Аналитическое исследование А. Диле соотносит все эти изменения с общей религиозно-культурологической переориентацией христианских писателей, отказавшихся от канона описания древней Индии в постмегасфеновской эллинистической литературе, установки которой практически блокировали поступление в средиземноморскую письменную культуру новой реалистической информации об Индии. Это изменение акцентов наглядно демонстрируется интерпретацией формулы «варварских философов» у Климента Александрийского.

Была поставлена (прежде всего в работах Ж. Филлиоза) сложная источниковедческая проблема — соответствия характеристики индийских брахманов, их образа жизни и приписываемых им доктрин историческому брахманизму. Полемика по этому вопросу выявила необходимость и вместе с тем трудность различения «собственно индийского» слоя и литературного материала, обязанного своим существованием эллинской интерпретации.

Были сделаны попытки выявить идейно-мировоззренческий контекст сведений раннесредневековых авторов о древнеиндийских религиях исходя из их мировоззренческих задач (Дж. Дерретт, Г. Грегор) и общего контекста позднеантичной идеологии, видевшей в индийской религиозности некоторые актуальные для себя темы (Г. М. Бонгард-Левин) ⁴.

* * *

Хотя индологическая медиевистика намечает хорошие методологические ориентиры в изучении древнеиндийских реалий в конкретных культурных традициях средневекового Средиземноморья, основная работа в этом направлении — дело будущего, а посвященные данной задаче главы настоящей монографии являются в значительной мере пробными, экспериментальными. Именно поэтому представляется целесообразным остановиться на том, как вышеназванные установки могут быть применены к исследованию образа Индии в конкретной средневековой культуре, в нашем случае русской.

Раннехристианские авторы несколько раздвинули рамки эллинистического канона описания Индии, однако функционирующие в самых различных регионах средневековой культуры тексты были очень тесно связаны с античным индоведением. Отсюда

первая задача — выяснить исторические связи раннесредневекового «индоведческого» текста, распространенного в конкретном регионе, с античной традицией. Результаты такого исследования позволяют выявить историко-литературную базу средневековых сообщений о древней Индии, поставить вопрос о специфике их индоведческих трактовок. Поскольку средневековые тексты (будь то историческая беллетристика или хронография) были рассчитаны на «среднего логофета», который не дифференцировал различные изводы эллинских описаний, есть возможность установления общего списка тех античных авторов, чьи сочинения использовались в этих текстах.

Классические источники средневековых «индоведческих» сочинений целесообразно (как и восходящие к ним восточнославянские тексты — см. гл. 7) поставить в зависимость от одного, центрального, с точки зрения греков, события в истории Индии — индийского похода Александра Македонского. Можно различать три группы текстов: (1) описывающие Индию до Александрова похода; (2) описывающие Индию времен Александрова похода; (3) описывающие Индию после Александрова похода.

К сочинениям первой группы относится «История» Геродота (середина V в. до н. э.), собравшего множество сведений о всех известных грекам народах, в том числе об индийских племенах. С этого времени Индия стала той страной чудес, какой ее видел европейский мир и столетия спустя. Но «отец истории» пользовался сведениями совершившего плавание вниз по Инду Скилака (VI в. до н. э.), который смог кое-что узнать о Северо-Западной Индии. Наряду с «анекдотами» у Геродота имеются и достаточно реалистические сообщения, касающиеся природных богатств страны и ее «философов».

Памятником той же группы является «Индика» Ктесия Книдского (начало IV в. до н. э.), бывшего долгое время врачом при дворе персидского царя Артаксеркса. От «Индики» Ктесия остались лишь фрагменты, цитируемые позднейшими авторами, но она представляет особый интерес благодаря тому, что ее автор мог не только слышать рассказы об Индии, но отчасти и удостовериться в их правдивости. Правда, уже начиная со времен Аристотеля греки относились к его данным из-за обилия в них сказочных мотивов скептически (Лукиан даже высмеял его некомпетентность), однако современная наука в большей мере склонна признавать реалистические (в плане отражения реалий самих древнеиндийских памятников) прообразы его, как и геродотовских, сообщений⁵.

Несравнимо более серьезное внимание Индия привлекла в связи с записями участников Александрова похода (327—325) — Онесикрита, Нearchа, Аристобула, Птолемея⁶. Эти события изложены историками по плану, ригидная форма коего наилучшим образом подтверждает тезис А. Диле об «индийском каноне» классических писателей. Канон рассказа об этом походе вклю-

чает по крайней мере пять основных пунктов, соответствующих этапам продвижения греческой армии в Индии: (1) вступление в Северо-Западную Индию и первые победы; (2) сражение с армией Пора, строительство городов и подавление мятежных племен; (3) отступление измотанной боями армии из страны, героическое вступление царя в город маллов; (4) злключения при отступлении, болезнь и исцеление Птолемея, недовольство солдат; (5) прибытие македонского флота к устью Инда, сухопутный переход через Гедрозию. В отдельных описаниях к основному «набору событий» добавляются другие эпизоды (в их числе и встреча царя с индийскими гимнософистами), но «обязательный набор» сохраняется всегда. Отдельные версии разнятся главным образом по источникам, по степени подробности изложения, по беллетристическим возможностям историков. Хотя трактовка индийского похода в средневековой литературе несколько отличается от античной, она всецело от нее зависит. Как будет выявлено на примере восточнославянских памятников, само это расхождение выражает сознательную переработку античной информации (см. гл. 9).

Самым фундаментальным из такого рода изложений можно считать «Анабасис» Арриана (II в.), греческого мыслителя и историка, близкого школе стоиков и опирающегося на сведения знаменитого Птолемея и Аристубула. Солидная информация о Северо-Западной Индии времени похода охватывает батальные сцены, нравы индийцев, их государственную организацию, религию. С этой точки зрения является содержательной и «История Александра Великого» Квинта Курция Руфа (I в.).

Подробное описание этапов индийского похода Александра представлено в разделе обширного компилятивного свода «Исторической библиотеки» греческого историка-стоика Диодора Сицилийского (I в. до н. э.). Компактный и вместе с тем информативный обзор главных событий индийской экспедиции Александра представляет «История Филиппа» Иустина (III в.). Наконец, новую художественную интерпретацию индийский поход получает при изложении александровой биографии в знаменитых «Параллельных жизнеописаниях» («Александр») Плутарха (I—II вв.). Великий греческий писатель испытывает особый интерес к встрече Александра с нагомудрецами и сообщает читателю некоторые экзотические сведения об этом эпизоде (десять вопросов царя гимнософистам).

К александрийскому циклу эллинских авторов исторически примыкают и те кинические тексты, о которых говорилось ранее как об источниках рассказа Палладия. Речь идет о Берлинском папирусе Вилькена, фрагмент которого, посвященный десяти вопросам царя гимнософистам, послужил, видимо, основой этого сюжета у Плутарха, и о Женевском папирусе Мартэна, подробно передающем речь старейшины индийских гимнософистов Дандамиса; в ней обличаются эллины и восхваляется религиозная жизнь индийского духовного ордена.

Посталександровские сообщения античных авторов представлены несколькими сочинениями известных историков и литераторов позднего периода (IV—III вв. до н. э.).

Речь идет о «записках» послов различных эллинистических государств при дворах древнеиндийских царей — Мегасфена, Деймаха, Дионисия. Селевкидский посол Мегасфен, долгое время живший в Паталипутре, оставил после себя даже специальный труд — «Индику» (начало IV в. до н. э.), содержащий наряду с легендами исключительно ценные сведения о социально-политической структуре раннемаурийского общества, «народной религии» и эзотерических группах «философов». Книга Мегасфена не сохранилась, но ее материал, как и сведения участников похода, вошел в более поздние компилятивные труды.

Самым фундаментальным среди них является «Индика» уже названного Арриана, составленная в целях освещения многообразных аспектов жизни Индии, ее географии, социально-экономической жизни и религии. Эта книга и по сей день служит важным источником по истории Индии, данные которого подтверждаются древнеиндийскими памятниками⁷.

Второй известный опыт систематизации данных Мегасфена дала ученому уже упомянутая «География» (XV. 1—73) Страбона (I в. до н. э.—I в. н. э.), который в своем масштабном замысле описания стран мира опирается на авторитеты по тем или иным регионам (сочетает заимствованные сведения с собственными). Страбон уделяет внимание различным частям индийского региона (в частности, и Тапробане — Шри-Ланке), их флоре и фауне. Он критически оценивает сведения более древних авторов, например известного сподвижника Александра — Онесикрита, специально останавливаясь на истории греко-индийских связей. С последней тематикой соотносятся и его экскурсии в область индийского культа Диониса.

Индийские разделы «Натуральной истории» Плиния (I в.) содержат сведения по Индии и Шри-Ланке, этнографии и государственному устройству этих регионов и греко-индийским контактам.

Облик древнеиндийских мудрецов получает литературную канонизацию в записях гностика Бардесана (III в.), восстанавливаемых по сочинению неоплатоника Порфирия «О воздержании от животной пищи» (конец II в.) и из «Физики» Стобея (VI в.), и оказавших влияние на трактовку образа брахманов в средневековье. Бардесан описывает местожительство индийских софистов, их аскетическую и культовую практику, мировоззрение и мироощущение (о его сведениях по буддизму см. гл. I, примеч. 31).

Индийские мудрецы получили специальное освещение и в другом популярном в средневековом мире памятнике — «Жизни Аполлония Тианского» Филострата (III в.), сообщавшем помимо этого о древнеиндийских богатствах и городах. Кроме этих па-

мятников — прямых источников средневекового «индоведения» — в формировании индийских средневековых реалий косвенным образом участвовали и некоторые другие эллинистические сочинения. К ним относится анонимный «Перипл Эритрейского моря» (I в.), составитель которого перечисляет порты Красного моря до Индийского побережья с точным указанием промыслов и предметов торговли «индийских стран».

Второй задачей исследователя средневекового образа Индии является систематизация древнеиндийских реалий конкретной (в нашем случае русской) культуры, систематизация, которую целесообразно провести по принципу современного страноведения (включающего описание Индии в плане географии, этнографии, политической истории и т. д.). Она значима и для выявления «удельного веса» древнеиндийских реалий в самой воспринимающей культуре.

Такого рода систематизация позволяет поставить несколько вопросов: как преобладающие характеристики древней Индии соотносятся с теми общереалистическими установками рассмотрения Индии в раннесредневековый период, на которые обратили внимание Диле, Перумалил и другие ученые; в какой мере полученные результаты соответствуют «Индии античной» по самой структурализации сведений эллинистических источников; отражает ли образ Индии средневековых памятников Индию историческую.

Решение двух названных задач дает возможность перейти к следующей проблеме региональной специфики общесредневекового образа древней Индии — какие именно индийские реалии оказались для той или иной культуры актуальными, а какие — нет.

Последняя культурологическая задача — оценка исторического значения индийских реалий в конкретной средневековой культурной традиции. В нашем случае это будет задачей выяснения того, как они соотносились с основным структурообразующим комплексом духовных ценностей средневековой Руси.

**ОСНОВНЫЕ ПАМЯТНИКИ,
СОДЕРЖАЩИЕ ОПИСАНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ**

Русский книжник включал древнюю Индию в свое всемирно-историческое целое — точно так же, как византийский хронист и болгарский переводчик. Рассмотрев индийские реалии восточнославянских текстов, мы обнаружили, что они были сопряжены с двумя событиями древнеиндийской истории, наиболее значимыми для деятеля средневековой культуры. Этими событиями оказались индийский этап восточного похода Александра Македонского и апостольская деятельность в Индии, продолжавшаяся и в раннехристианский период. Лишь в некоторых случаях — в отдельных пассажах «Хроники» Амартола, фрагменте «Повести временных лет», в библейской книге «Есфирь» и в ряде отрывков отреченных книг отражены и другие, более древние периоды индийской истории.

Исходя из этого и русские источники о древней стране целесообразно распределить по трем категориям, включающим названную хроника и сочинения, связанные с обоими историческими циклами. Поскольку оригинальные памятники в своей «индо-ведческой» тематике не отличались от переводных, да и в самой средневековой русской культуре никак от них не отделялись, мы полагаем оправданным не различать их в каждой категории источников. Такой подход представляется тем более оправданным, что многие из переводных текстов рассматриваемого нами круга литературы относились к наиболее «подвижным» сочинениям, которые подвергались немалым изменениям на местной почве (см. введение) ¹.

Характеристика каждого памятника строится по единой схеме. Прежде всего констатируются время его начального появления в русской письменности и те большие, синтетические рукописные корпуса, в которых, как правило, конкретный текст функционировал. Далее дается краткий перечень топиков описания древней Индии исходя из композиционных особенностей памятника. Наконец, приводятся общие сведения о переводном памятнике, касающиеся его истории и жанровых особенностей, помогающих выяснить контекст его материала о древней Индии.

«Хроника» Амартола и другие памятники

Вероятно, первым таким византийским памятником на Руси была «Хроника» Георгия Амартола. Несмотря на разногласия среди исследователей по поводу места осуществления перевода, время его появления в Киевском княжестве определяется однозначно — XI в.² Как и другие византийские хроники, труд Георгия Амартола функционировал в составе русских исторических сборников-хронографов³, но оказал большее, чем остальные, влияние на всю традицию русского летописания. Текст был включен в ряд хронографических компиляций — начальную редакцию «Хронографа по великому изложению» (не позднее 90-х годов XI в.), архетипную редакцию «Летописца Еллинского и Римского» (реконструируемая на основе близкой к ней первой редакции этого хронографа, датированной XII—XIV вв.⁴), протограф Архивского и Виленского хронографов (XIII в.), «Хронограф Софийский». Через «Хронограф по великому изложению» исторический труд Георгия Амартола распространяется в производных от него вторичных хронографических компиляциях — в «Хронографе Троицком» (XV в.) в виде фрагментов, в первой части полной редакции «Хронографической Палеи», а через архетипную редакцию «Летописца Еллинского и Римского» — в первой и второй редакциях этой компиляции (XV в.). Достаточно рано «Хроника» Амартола начала распространяться и в отдельных списках. Наиболее известный и снабженный миниатюрами список первой его редакции датируется концом XIII — началом XIV в.⁵

Древнеиндийские темы «Хроники» многообразны. К ним относятся события времен персидских царей Кира и Дария, непосредственно предшествующие Александрову походу (ч. 1), а также появление Александра в Индии и его визит к знаменитым нагомудрецам-брахманам (ч. 1). Индия вводится в контекст народов мира (уделы сыновей Ноя) и их нравов, при этом особое внимание уделяется брахманам (ч. 1); индийское язычество сравнивается с эллинским, а индийские мудрецы противопоставляются греческим философам (ч. 1); Индия соотносится с земным раем (ч. 2); выявляются древнеиндийские связи учения Мани (ч. 4).

Георгий Амартол жил в IX в. и, начав описание исторических событий с сотворения мира, довел их до 842 г. (позднее Симеон Логофет продолжил их до 948 г.). Широкие мазки кисти хрониста, преодолевавшего в своем «сравнении народов» самые значительные пространственные границы и религиозные традиции, свидетельствуют о «симфоническом» стиле его мышления, стремлении к тому, что современный ученый назвал бы типологическим сопоставлением.

Интерес к типологии и историческим связям древнеиндийской религии, например в намеченном автором вопросе об индийском происхождении манихейства, был не случаен. Вполне:

естественно, что острая полемика с иконоборчеством, в которой принял участие сам Георгий Амартол, могла стимулировать историка, интересовавшегося не только эмпирикой событий, но и их предпосылками, к постановке вопроса о различии самих типов религиозного сознания и причинах религиозного разномыслия.

Древнеиндийские экскурсы «Хроники» цитируются в великом русском летописном своде (ему предшествовали другие летописные своды) «Повесть временных лет». Известный в настоящее время текст его — результат редакторской работы над Начальным сводом знаменитого Нестора Летописца (10-е годы XII в.), дополнившего хронику русских событий и принципиально углубившего концептуальный уровень русского летописания, включив историю славян и Руси в общемировой контекст «народоведения».

Именно поэтому Нестор приводит цитаты из «Хроники» Амартола о происхождении различных народов, в том числе индийцев, от потомков Ноя и о различии нравов и характеров даже соседних народов, в частности «рахманов» и «индейцев» (в первом случае решается задача определить место славян в мировой истории, во втором — показать, что поляне могли отличаться нравственно от других восточнославянских племен). Еще одну древнеиндийскую реминисценцию, уже независимую от материала «Хроники», можно обнаружить в связи с упоминанием знаменитого Солнечного града, о котором русский летописец узнал из отреченной книги «Откровение Мефодия Парского».

Из записей в одном рукописном сборнике, содержавшем несколько ветхозаветных текстов наряду с хронографическими статьями и датированном XIV—XV вв. (ГБЛ, Троицкое собр. № 2 [2027]), можно сделать вывод, что включенные тексты библейских книг переписывались уже в конце XII в. — во время правления Всеволода Юрьевича Большое Гнездо. Одной из них была книга «Есфирь» [Мещерский, 1978, с. 41]. Она представляет для нас интерес, поскольку содержит упоминание об Индии эпохи персидского царя Артаксеркса.

Н. А. Мещерский приводит конкретные аргументы в пользу того, что перевод книги был сделан с еврейского. Об этом свидетельствуют некоторые семитизмы в синтаксических конструкциях, способ транслитерации имен, неточности, вызванные некорректным пониманием лексики оригинала [Мещерский, 1978, с. 47, ср. Мещерский, 1956].

Памятники александрийского цикла

Важнейшим текстом русской переводной письменности, передающим древнеиндийские реалии, соотносимые с эпохой Александра, был посвященный мудрецам-брахманам рассказ Палла-

дия «О рахманах» или, как его называли русские филологи-медиевисты прошлого века, «Палладиева статья», появившаяся на Руси в XI—XII вв. Подобно «Хронике» Амартола, рассказ Палладия распространяется прежде всего в хронологических компиляциях (есть мнение, что из «Египетского Патерика» [Николаев, 1987, с. 306—307]), состав которых уже известен нам по «конвою» (текстовому окружению) сочинения Георгия Амартола. Он был помещен в «Иудейском хронографе» (так В. М. Истрин называл Хронографы Виленский и Архивский), в первой редакции «Летописца Еллинского и Римского» (сюда он попал в составе «Хроники» Иоанна Малалы), а также в другие хронографические компиляции вместе с «Александрией». В качестве одной из наиболее важных текстологических характеристик рассказа Палладия в первой редакции «Еллинского летописца» В. М. Истрин отмечал тот факт, что она читается в этих компиляциях отдельно от «Александрии» [Истрин, 1893, с. 121—123, 139].

«Палладиева статья» — сочинение, целиком посвященное Индии, но по своему содержанию весьма неоднородное: с точки зрения композиции оно делится на две неравные части, которые, в свою очередь, состоят из «статей» (приводятся в соответствии с главами «Александрии», в которую рассказ инкорпорировался в византийской и славянской традициях).

Первая часть первого раздела (III. 73) — автобиографическое вступление — показывает, какими сведениями об Индии располагал автор. Сам он дошел с неким Моисеем, епископом Адулинским, «до края точию» Индии. Потому данные об индийских мудрецах-брахманах он смог почерпнуть только у «фиванского схоластика», который, оказавшись на Востоке, решил изучить Индию и смог проникнуть туда, куда Александр Македонский не заходил — на Прованский остров. Вторая часть (III. 8) посвящена описанию новой земли — Прованского острова и приключений самого фиванского ученого, попавшего в плен, видимо, в Южной Индии. В третьей части (III. 9) описываются образ жизни и религиозная практика брахманов-островитян. Наконец, последняя (III. 10) знакомит с чудесами острова и содержит вступление ко второму разделу рассказа — о встрече Александра с брахманами; при этом Палладий указывает на свой источник — «повесть» о македонском царе греческого историка Арриана.

Первая часть второго раздела повествует о решении Александра посетить рахманов, чтобы стяжать их мудрость (III. 11), во второй излагается рассказ самих рахманов о своей жизни и обличается эллинский образ жизни (III, 12), в третьей говорится о встрече Александра с учителем рахманов Дандамием — вначале через посредничество Онесикрита (III, 13), в четвертой — о наставлении Дандамия царю, как надо жить, чтобы спастись, и его совете Александру принять образ жизни рахманов (III. 14), в пятой — о сожалении Александра по поводу сво-

ей неспособности последовать благому совету и его дарах наставнику рахманов (III. 15), шестая содержит уже повторное подробное нравоучение Дандамия; сопровождаемое обличениями в адрес эллинов и отступника Калана, описанием духовных достижений рахманов и сценой прощания мудреца с царем (III. 16).

В отличие от своих предшественников автор рассказа не ограничивается характеристикой экзотических рахманов, но пытается решать и идеологические «сверхзадачи». Их, вероятно, было две: (1) представить критику эллинских языческих философов — для востокофилов-греков весьма убедительную — с позиции восточных «мудрых варваров», тех самых индийских брахманов, которые вызвали уважение участников похода Александра; (2) внедрить в современную автору культурную традицию аскетические идеалы (на что уже обратил внимание Дж. Дерретт), ссылаясь на убедительный пример образа жизни индийских мудрецов.

В греческой традиции рассказ Палладия, полное название которого звучало как *Peri tôn tēs Indias ethnôn kai tôn Brachmanôn* («О народах Индии и брахманах») функционировал в качестве своего рода христианизированного «заменителя» таких брахманических текстов, как Берлинский или Женевский папирусы (см. гл. 6). Вторая часть соотносится его автором с Аррианом и в конечном счете восходит к сообщениям участников Александра похода.

Вопросы об авторстве рассказа породили длительную полемику в ученом мире в связи с тем, что оно приписывается лицу, носящему то же имя, что и составитель знаменитых жизнеописаний египетского монашества — «Лавсаика».

Ф. Фистер высказывается в пользу того, чтобы отождествить Палладия с близким к нему и по времени составителем египетского патерика [Фистер, 1921]. Американский филолог П. Колеман-Нортон в специальной статье показывает, опираясь на исследователей приписываемых Палладию «Лавсаика» и «Жизни св. Иоанна Златоуста», что между этими сочинениями и рассказом «О брахманах» обнаруживаются определенные стилистическо-композиционные сходства и отсутствуют контрдоказательства принадлежности трех сочинений одному автору. Вместе с тем он признал, что и аргументы «от стиля» обладают силой принудительности только для того, кто и так убежден в авторской аутентичности [Колеман-Нортон, 1926].

К Фистеру присоединяются В. Крист и А. Курфесс, утверждающие, что перед нами — тот же самый Палладий (364—431) [Курфесс, 1949, с. 204—207]. Более осторожен один из издателей и исследователей текста, Л. Фрюхтель, посвятивший ему свою диссертацию и полагающий, что Палладию принадлежит по крайней мере первая часть того рассказа, который носит в рукописях его имя. Зато этот ученый выдвигает конкретный аргумент в пользу отождествления двух Палладиев: в одной из

известных рукописей, где рассказ Палладия читался отдельно от «Александрии», содержится и «Лавсаик». Ведущий в настоящее время исследователь текста Дж. Д. М. Дерретт, опубликовавший текст рассказа в редакции *Versio originalis*, относимой им примерно к 410 г. и близкой, по его мнению, к начальному Палладиеву тексту, считает, что однозначно вопрос решить нельзя⁶, а несколько позднее решает его отрицательно, исходя из аргументов, касающихся стилистики [Дерретт, 1962, с. 25—26]. Не пытаясь принять участие в данной дискуссии (ее текстологические доводы выходят за сферу нашей компетенции), мы можем, однако, понять, почему повествование «О брахманах» сближалось с именем составителя «Лавсаика». Видимо, современникам и переписчикам текста о египетских аскетах показалось естественным соотносить биографа египетских монахов с трактатом и о других аскетах, живущих в загадочной восточной стране. Именно на это указывает рукописный прецедент, о котором сообщает Фрюхтель,— тем более, что ко времени распространения «Лавсаика» (420) успела уже распространиться вторая редакция рассказа о брахманах (410), оригинал которой датируется Дерреттом 375 г. [Дерретт, 1960, с. 100]. Тематическое сходство сочинений о подвижниках воспринималось более убедительным, чем их стилистические и даже идейные различия в описании двух, по существу, несовместимых типов аскетизма (см. гл. 10).

Последняя из основных текстологических сложностей, относящаяся к рассказу,— вопрос о его связи с наследием Арриана, известного автора «Анабасиса», который также поведал о встрече Александра с брахманами (см. гл. 6). Эта сложность вызвана тем, что известный нам текст Арриана все же заметно отличается от второй части рассказа. Поэтому перед исследователем стоит дилемма: не принимать ссылку Палладия на своего предшественника, современника Нерона, всерьез или искать какие-то промежуточные пути к согласованию двух текстов. Фистер и Дерретт склоняются ко второй точке зрения, при этом последний допускает, что повествование Арриана подверглось двум редакциям: на первой стадии оно было приближено к тексту, знакомому по фрагментам Женевского папируса, на второй — предыдущая редакция была вновь отредактирована самим Палладием⁷.

Родственный по тематике рассказу Палладия роман об Александре, или «Александрия», изначально соседствующий с ним в хронографических компиляциях, а потому и названный хронографической «Александрией» (о характеристике «Александрии» в составе хронографов см. [Попов, 1869, с. 29]) без преувеличения может быть назван самым значительным источником сведений о древней Индии в русских средневековых сочинениях. Первая редакция славянского перевода памятника появилась на Руси или была привезена туда из Болгарии в пределах тех же XI—XII вв.⁸.

Самостоятельная «древнеиндийская часть» хронографической «Александрии» (без «Палладиевой статьи») охватывает материал восьми глав романа. Она связана с одним из самых напряженных сюжетных ходов популярнейшего античного рыцарско-приключенческого произведения, рисующего македонского завоевателя в зените полководческо-имперской славы и первые признаки ее заката.

Победив «непобедимого» персидского царя Дария и женившись на его дочери Роксане, Александр с трудом уговаривает своих солдат идти походом против могучего и гордого (во всем подобного самому Дарию) индийского царя Пора. Прочитав его высокомерное послание, в котором индийский правитель, уверенный в своем могуществе, предлагает прославленному полководцу капитулировать без боя, тот посылает ему не менее решительный ответ и успокаивает своих воинов (III. 2). Он сам проникает в стан врага, предупреждает его неожиданный маневр и начинает длительный и кровопролитный бой (III. 3). Обе стороны решают кончить сражение поединком самих царей-полководцев, но Александр прибегает к хитрости. Пор гибнет, и война завершается (III. 4). Македонский полководец идет к рахманам, о которых он узнает от принадлежащего к их роду Калана, и получает возможность познакомиться с их необычным образом жизни (III. 5). Затем он задает предварительные вопросы рахманам в целях проверки их мудрости, беседует с их учителем Дандамием и делает попытку одарить его (III. 6). Далее Александр вступает как триумфатор в столицу Пора — Просиачский город, получает большую дань, но узнает от прорицающих деревьев, что ему суждено погибнуть в Вавилоне от индийцев и что вскоре погибнут также его мать и жена (III. 17). После похода и возвращения в Персию Александр начинает переписываться с воинственным народом амазонок, сообщая, в частности, и о своих индийских успехах (III. 25). Отдельные индийские реминисценции обнаруживаются и в некоторых других главах (III. 1, III. 35 и др.).

В отличие от рассказа Палладия «Александрия» не решала каких-то явных идейных задач; ее древнеиндийская часть — лишь легко дидактизированная военно-авантюрная история, в которой путешествие в страну рахманов (по сути такое же приключение, как молниеносная война с противником, обладавшим огромной армией со слонами и леопардами) македонского царя служит как бы некоей псевдорелигиозной приправой к вполне светскому произведению. Обе основные точки зрения на роман, выдвинутые в прошлом веке, — историческое сочинение или народная сага — демонстрируют некоторую недооценку того, что «Александрия» — прежде всего развлекательная книга, рассчитанная на «массовый» успех. Сказанное, однако, вовсе не подвергает сомнению историческую многослойность романа. Современная литературная критика дифференцирует три основных его источника: историографический (Клитархова традиция, ср.

сочинения Диодора и Курция), эпистолографический (корпус действительных и мнимых писем Александра и Александру) и фольклорный.

В настоящее время считается установленным, что оформленные романа связано с уже третьей стадией развития эллинистических преданий о великом полководце. Первая — это записи участников похода. Одним из них был племянник Аристотеля Каллисфен, которому в древности и приписывалось авторство; но оно давно признано невозможным, причем и по той причине, что он, впад в немилость, умер в заточении во время самого индийского похода (отсюда и название псевдокаллисфенова «Александрия»). Вторая стадия относится к периоду около 280 г. до н. э., когда Клитарх Александрийский, используя сообщения участников похода, создал своего рода риторическую историю об Александре (в 12 книгах), передавая события той эпохи в историческо-мираклином повествовании. Наконец, намечаются контуры и самого романа. Среди литературоведов распространено мнение, что составителем начальной редакции был александриец и что роман отражает определенные тенденции «североафриканского национализма», однако в целом оставался «открытым» сочинением, допускавшим самые различные идейные трактовки и содержательные дополнения⁹.

Начиная уже с А. Ауффельда исследователи «Александрии» датируют прототип романа III—II вв. до н. э. (см., например, [Шварц, 1976, с. 2]). Возможно, несколько позднее в него был включен параллельный Палладиеву рассказу сюжет о встрече Александра с индийскими гимнософистами (III. 5—6), близкий к таким самостоятельным текстам, как Берлинский папирус¹⁰.

Если согласиться с теми учеными, которые относят его архетип греческих редакций ко II в. н. э., то должно предположить весьма длительный предшествующий период инкорпорации в произведение многих «параллельных» сюжетов, а также ряд этапов редактирования. Последующая история «Александрии» позволяет считать ее наряду с «Панчатантрой» или «Повестью о Варлааме и Иоасафе» одним из произведений «мировой беллетристики». В начале IV в. греческий текст перелагается на латынь Юлиусом Валериусом, а затем после дальнейшей переработки Льва Неаполитанского (X в.) становится достоянием западной литературы. Одновременно «Александрия» распространяется в Восточном Средиземноморье — появляются три основных версии: армянская (V в.), коптская (VI в.) и сирийская (VII в.). Отсюда роман переходит во многие восточные литературы — арабскую, персидскую, эфиопскую, монгольскую, малайскую.

Наиболее древняя редакция «Александрии» (называемая редакцией А) до нас не дошла. История текста тем не менее позволяет выявить определенные ее отличия от второй редакции (редакция В) — самой распространенной и известной как вульгата текста, которая окончательно оформилась, видимо, в IV—VI вв. [Шмельцер, 1977, с. 51]. Именно она послужила ори-

гиналом славянскому переводчику. Для настоящего исследования имеют существенное значение два «распространения» первоначального текста. Одно из них было связано с повествованием о лагере индийского царя Пора — основного противника македонского завоевателя. Второе касалось общего умножения мираклей — прежде всего в восточных (в том числе индийских) описаниях.

Уже в греческой рукописной традиции «Александрия» распространяется и вместе с рассказом Палладия, и отдельно от него. Именно их разделенность в редакции А стала причиной аналогичного явления в первой редакции романа и рассказа на Руси.

Новый этап ознакомления русского книжника с древней Индией эпохи Александра составил период между первой и второй редакциями хронографической «Александрии» (в дальнейшем «Александрия» I и «Александрия» II), который можно охарактеризовать как вторую серию появления на Руси переводных сочинений александрийского цикла.

В XII—XIII вв. в русской письменности появляется «Пчела» — сборник речений священных писаний, к коим добавлялись помимо высказываний отцов церкви афоризмы античных авторов и исторические «анекдоты». Именно к последним принадлежит и рассказы об Александре Македонском, относящиеся к восточному походу, в том числе к его индийскому этапу. В статье, названной «О славе», сообщается эпизод об индийском стрелке, отказавшемся выполнить приказ македонцев стрелять в перстень.

«Пчела» (греч. «Мелисса») известна в византийской литературе с XI в. и относится к излюбленному средневековому жанру антологий, включавших в определённые тематические рубрики самый широкий дидактический материал. Эти антологии строились по одному из алфавитных принципов — имена цитируемых авторов, начальные буквы самих изречений, названия тем. Последний тип классификации — по добродетелям и порокам — представлен и в «Мелиссе».

В этот период появляется и сборник повествований о жизни великих египетских аскетов — «Лавсаик» (см. выше). Такой вывод позволяет сделать подзаголовок второй редакции хронографической «Александрии» — «Иное от Ласпаиска о рахманах» (III. 7), — который охватывает содержание текста, воспроизводящего рассказ Палладия. Этому факту трудно, на наш взгляд, найти иное объяснение, чем то, согласно которому русские редакторы переводных книг, узнав о принадлежности «Лавсаика» автору с тем же именем, что и составитель рассказа о «рахманах», сблизили два сочинения.

Принято считать, что в XIII в. на Русь приходит «Христианская топография» Косьмы Индикоплова (вопрос о времени и редакциях перевода фактически не решен [Пиотровская, 1987, с. 466—467]), знаменитая своей фантастической попыткой оп-

ровергнуть учение Птолемея о шаровидной форме Земли с позиций несторианской «науки». Несмотря на свою отвлеченную задачу, книга Косьмы включала живые зарисовки, касающиеся разных стран, и прежде всего описания животного мира Индии и Шри-Ланки.

Хотя подобное страноведение не предполагает специальных исторических экскурсов и ориентируется на рассказы об индийской экзотике, сам образ Индии был настолько тесно связан в сознании средневекового общества с походом Александра, что отдельных аллюзий на эту тему не избежал и Косьма. Таковы, к примеру, его сведения о колонистах, поселившихся на одном из индийских островов (Сокотра) — результат послеалександровского греческого владычества. Другие исторические экскурсы Косьмы касаются его рассуждений относительно упоминаний Индии в Библии в связи с райской рекой.

Видимо, не позднее того же XIII в. на Руси появляется в южнославянском переводе отреченная книга «Хожения Зосимы к рахманам», представляющая собой своего рода мистифицированную переработку сюжета встречи Александра с брахманами.

Текст «Хожения» дошел до нас в двух основных списках, один из которых датируется в XIV в., другой — XVII в., но которые не составляют различных его редакций [Веселовский, 1886, с. 299]. В более древнем списке отмечен лишь значительный (3 листа) пропуск. Этот пропуск касается жития рахманов до их переселения в новое отечество из Иерусалима, когда они были еще праведниками-рехавитами (потомки Рехава); даже переселившись на новую землю, они продолжают питаться той манной, которую заповедал их отцам Моисей. Сближение рахманов с иудейскими праведниками относится еще к подлиннику «Хожения» (см. гл. 6) и обязано своим происхождением, согласно А. Н. Веселовскому, влиянию на отреченную книгу талмудических преданий о блаженных людях [Веселовский, 1886, с. 300—302] (ср. иудейские переработки беседы Александра с индийскими мудрецами, когда царь задает десять вопросов, в «Вавилонском Талмуде» — подробнее [Гаркави, 1866]).

Пустынник-аскет Зосима, гордый своими постническими подвигами, молится о том, чтобы ему узреть еще более совершенное «житие блаженных человек иже суть рахмане». Чудесным образом (с помощью зверей, волшебных деревьев и пр.) отшельник достигает страны рахманов, нагих мудрецов, и первый, встретившийся ему на берегу сказочной реки Евмели, ведет его в глубь страны к знаменитым старцам. Увидя Зосиму, они пугаются: не означает ли приход человека «от суетного мира» уже конец света? Но ангелы их успокаивают: человек хочет только описать их житие. Нагомудрецы приходят повидать Зосиму, который вскоре, однако, утомляется и просит передать, что он заснул. Эта маленькая хитрость вызывает негодование благородных аскетов, и только просьбы Зосимы поведать ему

об их житии тушат пламень их гнева. С радостью они рассказывают ему о себе и даже записывают сказанное, дабы «сыны человеческие» все знали о них и тем спаслись. Затем рахмане провожают Зосиму, который возвращается тем же путем, каким добрался до них, вступает в борьбу с дьяволом, препятствующим распространению жития праведников, и триумфально побеждает его. Рассказ рахманов составляет основной содержательный и идейный компонент апокрифа.

Еще раньше на Руси появляется другой источник переделок псевдокаллисфенова романа об Александре, отреченное «Откровение Мефодия Патарского» (по-иному, «Сказание» или «Слово»). Поскольку текст цитируется в «Повести временных лет», он должен был быть известен русской письменной традиции уже с XI в. Как показали изыскания Н. С. Тихонова в славянской вообще и в русской письменной традиции — в частности, «Откровение» распространялось в двух основных редакциях, восстанавливаемых по спискам, датируемым XIV—XV вв. [Тихонов, 1898, с. 68].

Древнеиндийская тематика сочинения связана с тем, что оно повествует о новом подвиге Александра Македонского, не отраженном в псевдокаллисфеновом романе. После победы над Пором великий полководец обнаруживает на Востоке нечистые племена и заключает их в горы у Солнечного града, близ Индии. «Поганые народы» должны восстать в «последние времена» и ринуться на культурный мир из «северных врат» перед самым пришествием антихриста.

Отдельные элементы сказания, приписываемого апокрифической традицией христианскому писателю III—IV вв. епископу Мефодию Патарскому, сложились, видимо, к VII в. Сочинение по своему типу близко к таким книгам, как отреченные «Видение пророка Даниила» (в тексте также упоминаются «нечистые народы»), «Вопросы апостола Иоанна Богослова на горе Фаворской», «Вопросы Авраама о праведных душах на горе Елеонской».

По крайней мере к XIII в. на Русь из южнославянской литературы приходит и третья отреченная книга, связанная с древнеиндийской тематикой, — «Хождение трех иноков», или, по греческому оригиналу, «Жизнь, деяния и сказание о святом отце Макарии Римском»¹¹. Текст делится на две смысловые части: описание путешествий иноков Феофила, Сергия и Игины к месту, где кончается небо у железного столпа, и рассказ Макария иноком о своей жизни. Обе части отражают древнеиндийские реалии. Восточная страна фигурирует в начале путешествия монахов (третья в их маршруте после Палестины и Персии), притом как место их злоключений, виною которых оказываются негостеприимные туземцы. Она же выступает и последней «человеческой» страной, ибо за ней идут уже земли фантастические. Косвенную связь с древнеиндийскими рахманами можно увидеть и в описании самого Макария, который тоже

является нагомудрецом, носит имя, напоминающее страну «блаженных», и, подобно им, поселен на краю ойкумены¹².

В византийской литературе повествование о Макарии Римском известно с V—VI вв. и подготовило появление важных элементов путешествия Александра к земному раю. Распространение этих памятников в русской письменности наряду со «Сказанием об Индейском царстве» и «Физиологом» повлияло на создание «Александрии» II.

Это название может относиться к той переработке «Александрии», которую мы практически находим уже в составе «Троицкого хронографа»¹³, а также в рукописном сборнике вместе с «Хронографом по великому изложению» второго вида и другими текстами, в том числе апокрифами [Творогов, 1975, с. 26, 68; Творогов 1985, с. 176]. Специально «Александрией» II в русской медиэвистике называется результат хронографической переделки псевдокаллисфенова романа, какой представлен во второй редакции «Летописца Еллинского и Римского». Эта хронографическая компиляция датируется в настоящее время серединой XV в. (составлена, видимо, до 1453 г.) и относится, таким образом, к «периоду расцвета общерусского летописания и оригинального исторического повествования, периоду необычайной активизации переводческой деятельности» [Творогов, 1975, с. 31].

Серьезная работа над предшествующим вариантом «Летописца Еллинского и Римского» выразилась, в частности, в развитии сюжетно-художественных аспектов включенных в него материалов (в том числе «Александрии») и в разбивке текста на небольшие статьи-главы, выделяемые киноварными заголовками, что значительно способствовало наглядности и помогало ориентироваться в материале. Основательная работа была проделана и над наличным содержанием «Александрии»; создается впечатление, что русский книжник хотел вставить в респектабельное и уже завоевавшее популярность повествование все, что он узнал из широкого потока переводной литературы, а отчасти и собственные домыслы. Среди инноваций в индийской части псевдокаллисфенова романа можно назвать четыре основных вида «доработок».

1. Парафразировка и стилистическая правка текста первой редакции (практически не связанная с обращением к греческому оригиналу).

2. Введение тематических подзаголовков, объясняющих содержательные блоки отдельных глав и разделяющих их на «подблоки», коих в индийских главах насчитывается 18. Из них 2 имеют «синтетический» характер: «вопрос» Александра и «ответ» рахманов. В остальных случаях конкретизируются топики псевдокаллисфенова романа — «Послание от Пора Александру», «Послание от Александра Пору», «О перце в земле Висаидстей» и т. д., что облегчало читателю ориентацию в материале романа.

3. Слияние собственно псевдокаллисфенова изложения с палладиевым, которое привело к дубликации топиков, касающихся рахманов, а потому и к необходимости сводить материал обоих текстов и включать связки, обеспечивающие единство повествования. Это, по наблюдению В. М. Истрина и еще раньше А. Н. Попова, вело к непоследовательностям в передаче сюжета и описаний.

4. Основательные вставки — как идентифицированные, так и те, чьи источники до сих пор неизвестны. В. М. Истрин идентифицирует их в 10 (из 16) индийских главах. Из «Сказания об Индейском царстве» (редакции «Александрии» находились с редакциями данного текста в отношениях взаимовлияния) взяты материалы о висаидском перце и его сборе (III. 3), описание драгоценных камней и металлов Прованского острова (III. 8), описание Порова дворца и его сокровищ (III. 17); из «Физиолога» — сюжеты о происхождении и добыче индийского жемчуга (III. 8), заметка о ловле слонов (III. 11); из «Хождения Зосимы к рахманам» — описание жизни праведников у р. Евмели (III. 16), поиски Александром рая (III. 11); из «Хроники» Георгия Амартола — пояснение к сообщениям о фантастическом животном Прованского острова зуботомителе (III. 10). К конкретно неидентифицируемым вставкам ученый относит отрицательную характеристику Калана (III. 12), а также новый мотив — испытание Александром высоты небесной и глубины морской с помощью загадочных «зверей крылатых» и «сосуда стекла», непосредственно предшествующее описанию визита полководца к наставнику рахманов (III. 11) [Истрин, 1893, с. 204—226].

«Александрия» II представляла собой единственную попытку переработки на Руси псевдокаллисфенова романа в рассматриваемый нами период. Дальнейшие редакции демонстрировали лишь сокращения и парафраз двух первых. Тем большее значение имели апокрифы, перекликающиеся с александрийской тематикой и как бы готовившие почву для распространения нового романа об Александре. Имеется в виду докатившаяся до Руси в XIV—XV вв. новая волна южнославянских сказаний о земном рае и стране блаженных; использование сюжетного ядра псевдокаллисфенова романа могло уже в византийской традиции повлиять на различные ветви народных сказаний о македонском царе. На Русь приходят византийские, а также латинизированные псевдофольклорные переработки греческих сюжетов и устные рассказы этого типа. Одна небольшая болгарская легенда под названием «От Александра Македонского», обратившая на себя внимание А. Н. Веселовского, содержала повествование о свободолюбивых и воздержанных рахманах [Веселовский, 1876, с. 608—611]. В конце XV в. она вошла в рукописный сборник белозерского книжника Ефросина (см. [Александрия, 1965, с. 141—142]). Хотя отрывок посвящен в основном очередной попытке Александра достать

эликсир бессмертия, начинается он с краткой характеристики рахманов.

В этом же сборнике оказалось «Слово о рахманах и о предивном их житии», дающее краткое резюме описания рахманов по Георгию Амартолу с уточнением некоторых реалий (в списке отсутствующих у них предметов культурно-материальных благ) [Александрия, 1965, с. 143—144].

Синтез двух «отреченных» тем — о праведниках-рахманах и поисках Александром земного рая — позволил новому роману о македонском правителе органически влиться в восточнославянские «индоведческие» памятники. Это — так называемая «Сербская Александрия», появившаяся на Руси в XV в.¹⁴. Ее можно квалифицировать как еще одну трактовку романа об Александре, существенно развившую его мистико-фольклорные аспекты за счет исторических, глубже раскрывающую психологию его героя и одновременно усугубляющую фаталистические акценты его жизнеописания.

Сохраняя сюжетное ядро «индийской части» псевдокаллисфенова повествования, составитель нового романа заметно отдаляет индийский регион и совершает значительные перестановки. Основная из них сводится к тому, что путешествие Александра к нагомудрецам не следует за «чисто индийской» войной с Пором, но предшествует ей. Думается, такое перемещение было вполне сознательным: оно развязывало руки автору, давая возможность в описание утративших прочную локализацию индийских нагомудрецов включить современные ему апокрифические предания о блаженных людях и путешествиях к земному раю. Так и случилось. Прежде всего традиционные брахманы как бы удваиваются: перед тем как попасть к ним, Александр встречается с праведниками царя Ираклия и лишь затем достигает блаженных, чей наставник носит уже другое имя, Ивант (Иовант), и начинает беседу с царем пророчеством о его близкой кончине. Вообще дидактический пафос беседы нагомудрецов с македонским полководцем по сравнению с палладиевым рассказом и псевдокаллисфеновым повествованием значительно слабеет, его полностью вытесняет тематика, связанная с поисками земного рая.

Ближе к трактовке древнего романа изложение войны с Пором. Но и здесь обнаруживаются заметные смещения акцентов, вызванные беллетризацией псевдокаллисфенова сюжета. Об этом свидетельствует и широкое использование эпистолярного жанра через введение сентиментальных писем македонского царя и чисто литературная трактовка образа Пора, которому приписывается попытка привлечь на свою сторону одного из верных соратников Александра (ср. детализация и драматизация сцены его похорон по сравнению с псевдокаллисфеновым романом).

«Сербская Александрия», созданная в XIII—XIV вв., восходит к среднегреческой редакции XIII в. (ставшей источником

большинства редакций XVI—XVII вв.). Эта среднегреческая редакция связана с одной из шести основных редакций псевдокаллисфенова романа, относящейся к VII—VIII вв. (редакция *Е*)¹⁵. Новый роман об Александре входил в единый повествовательный цикл с такими беллетристическими сочинениями, как «Сказание об Индейском царстве» и «Троянская история», которые вместе с ним были переведены на славянский, видимо, в Далмации.

Памятники агиографического цикла

Первым текстом на Руси, упоминавшим апостольскую миссию в Индии, было сочинение XI в. «Слово о законе и благодати» — проповедь митрополита Илариона (Н. В. Розов предлагает даже точную ее датировку — 26 марта 1049 г. [Розов, 1963, с. 147—148]). Вторая часть ее (всего три части) была посвящена памяти великого князя Владимира, чей религиозно-просветительный подвиг русский богослов сравнивает с деяниями исторических апостолов. В числе их назван и Фома — как христианский просветитель Индии (наряду с Иоанном Богословом для Азии и Ефеса, Марком для Египта, Петром и Павлом для Рима).

Деятельность апостола Фомы в Индии стала известна русскому книжнику из нескольких источников.

К XII—XIII вв. относится появление синаксарного жития апостола Фомы в двух редакциях Пролога, одна из которых была более краткой, а другая — более пространной (о редакциях Пролога см. [Фет, 1977, с. 78—92; Фет, 1985, с. 263—264]).

Помимо Пролога краткие биографии апостолов Индии включали и древнейшие служебные Минеи (см., например, [Ягич, 1886, с. 39]); изыскания М. Н. Сперанского подтвердили, что житие апостола Фомы неизменно включалось в домакарьевские Четьи-минеи, в том числе и самую древнюю (XI в.) [Сперанский, 1901, с. 5—6, 16].

Об индийской миссии апостола Фомы можно было узнать из первой главы «Повести о Варлааме и Иоасафе».

Русь ознакомилась с апостольской проповедью в Индии благодаря названным источникам и через краткую биографию апостола Варфоломея (под 11 июня), который, согласно христианскому преданию, тоже посетил эту страну (см. гл. 6), хотя в основном его миссия была связана с Сирией и Малой Азией. В кратком житии рассказывалось о его переводе Евангелия на «индийский язык» и об обращении язычников Индии.

Каноническое житие апостола Фомы, было, однако, не единственным источником сведений о христианизации Индии. Не позднее XIII—XIV вв. на Руси распространяются гораздо более подробные апокрифические «Деяния святого апостола Фомы»¹⁶.

Несмотря на то что этот текст заметно превосходил по объё-

му статьи Пролога, он значительно уступал в этом отношении своему греческому оригиналу. Основная редакция славянского текста, в том числе и сербского письма, представленная отдельными списками уже XIV в., соответствует началу и концу греческого текста апокрифа. В памятнике излагаются главные события апокрифического повествования: жребий, выпавший апостолу Фоме быть просветителем Индии; его нежелание отправиться в неведомую страну; встреча в Палестине с индийским купцом Авваном, посланным царем Гондофаром за зодчим; путешествие в Индию; постройка Гондофару небесного дворца; проповедь на юге страны; обращение там семьи языческого царя Муздея; мученическая смерть и утверждение индийской церкви.

Греческий оригинал славянского перевода предполагает, видимо, наличие предшествующего сирийского текста, о чем свидетельствуют и введенные в него гимны и ряд мест, указывающих, по всей вероятности, на непонимание греческим переводчиком сирийского текста¹⁷. Опираясь на исторические реалии, представленные в апокрифе, исследователи относят его обычно к III в. [Апокрифы, 1976, т. 1, 2, с. 425; Борнкам, 1936, с. 320]. «Деяния апостола Фомы» были популярны в сирийском гносицизме и связаны с одним из каналов его влияния на раннее манихейство [Борнкам, 1936, с. 320—323]. Это было историческое первое изложение жития апостола Фомы, лежащее у истоков биографических сведений и канонической передачи. Одно из основных отличий канонической версии сюжета (имеются в виду версии более полные, чем начальная синаксарная) от апокрифической можно видеть в определенной редукации психологизирующих фантазий, выражающих претензии на знание «тайных» отношений основателя христианства с его учениками.

Проникшие на Киевскую Русь сведения о начале апостольской миссии в Индии не оставались в узком кругу переводчиков и редакторов греческих текстов. Данные по южнославянской письменности позволяют предположить возможность устного распространения сошедших в фольклорную среду рассказов об апостоле Фоме и чудесном индийском дворце¹⁸.

Несравнимо большую популярность на Руси история Фомы получила через содержащий ее «бестселлер», разошедшийся здесь в рукописных сборниках с XIII—XIV вв., — «Сказание об Индейском царстве», изображавшее Индию страной идеального социально-этического порядка и сказочных богатств.

Сочинение, прославившееся фантастическим изображением этой страны в послании легендарного индийского царя Иоанна греческому императору Мануилу, включало наряду с описаниями волшебных птиц Феникса и Нагуйя, драгоценного камня кармакула, песочного моря, сладких рыб, рогатых и четвероруких людей и золотых яблок также отдельные исторические данные о стране. К ним относится сообщение о дворце, построенном апостолом Фомой для одного из индийских царей в «Великой

Индии» и о лежащих в ней мощах апостола. Сказание возникло в Византии в XII в., — в эпоху напряженных ожиданий освобождения христианства на Востоке.

Пролог стал источником еще одного повествования об апостольской проповеди в Индии, соотносимой с эпохой уже послепостольской, с периодом расцвета христианского монашества в IV в. Имеется в виду «Повесть о Варлааме и Иоасафе», известная на Руси уже с XI—XII вв. (см. гл. 3). Некоторые узловые пункты повести, прежде всего завязка действия, знакомы нам по обсуждению проблемы ее связей с буддийской литературой (гл. 4). Здесь представляется целесообразным изложить это действие подробнее: как «индоведческий» памятник повесть выступает важнейшим источником знаний русского книжника об истории и религиях Индии.

Фабула истории Варлаам и Иоасафа допускает трехчастное деление в соответствии с основным событием романа — обращением в христианство индийского царевича подвижником из Сенаарской пустыни. Поэтому логично различать события, предшествовавшие обращению Иоасафа и последовавшие за принятием новой веры.

Повесть начинается с рассказа о непримиримой борьбе, которую ведет с христианством в Индии языческий царь Авенир, с особым упорством преследуя местных иноков. Ему, однако, не удается уберечь от обращения к гонимой религии своего единственного сына — царевича Иоасафа, который всерьез задумывается о смысле жизни и смерти и ждет учителя, способного объяснить ему, что делать (см. гл. 4). О его состоянии внутренней борьбы и жажде правды по откровению узнает великий сенаарский пустынный Варлаам. Под видом купца он добирается до Индии и предлагает волшебный драгоценный камень для царевича, могущий просвещать сердца людей и исцелять их тела. Его допускают к изолированному от мира Иоасафу, и передетый отшельник готовит юношу к тому, чтобы тот мог принять камень (для этого требуется особое целомудрие души). Варлаам излагает ему христианскую догматику и наставляет полными духовного содержания притчами, а в заключение совершает над ним таинство крещения, что и оказывается тем драгоценным камнем, о котором он говорил. Затем отшельник уходит, а царь от воспитателя узнает, что случилось с царевичем и с помощью своих приближенных делает все возможное и невозможное, дабы вернуть его к вере отцов и мирским удовольствиям. Но царевич устоял против угроз, соблазнов и хитростей придворной элиты и собственного отца. Не помогает и последнее средство — предложение Авенира разделить с ним царство: Иоасаф обращает в новую веру своих подданных, а затем и самого Авенира, раскаявшегося в прежней жизни. Похоронив отца, царевич передает государство в надежные руки, а сам отправляется на поиски своего духовного наставника, находит его и подвизается с ним в пустыне. После кончины Вар-

лаама он еще тридцать пять лет совершает там подвиги, а когда умирает он сам, его нетленное тело переносят в Индию.

Вопрос о генезисе повести был специально рассмотрен выше (гл. 3). Здесь же достаточно констатировать, что греческий оригинал русского текста увидел свет в X—XI вв. Он восходит к пространной грузинской версии (о возможностях существования «промежуточного» сирийского текста между грузинским и греческим см. гл. 3), но значительно богаче его по теологическому содержанию и изобилует цитатами из авторитетных текстов. Вопрос о его авторстве породил продолжающиеся уже столетие научные споры. Одна из важных причин этого — неоднозначность тех сведений, которые дает греческая рукописная традиция. В качестве составителей называются преимущественно два лица: некий Иоанн из палестинской обители св. Саввы и Иоанн Дамаскин, крупнейший богослов VIII в., с последним связывали авторство греческого текста многие авторитетные ученые XIX и XX вв. и среди них крупный западногерманский византист Ф. Дэльгер. Однако это мнение вызвало серьезные возражения¹⁹. В ходе полемики было предложено еще несколько имен. Если суммировать только основные точки зрения, то получается следующая картина: Ф. Дэльгер, Б. Хеммердингер, частично Х. Пери называют Иоанна Дамаскина; А. Кирпичников, Г. Зотенберг и частично тот же Х. Пери — Иоанна из монастыря св. Саввы; В. Р. Розен, Н. Я. Марр, Р. Блэйк, Р. Вольф, П. Пестерс, Д. Ланг, И. Н. Лебедева — Евфимия Ивера, Ш. Нуцубизе — Иоанна Мосха. В настоящее время авторство Евфимия Ивера — выдающегося деятеля грузинского духовного просвещения X—XI вв. — практически общепризнано.

**ДАННЫЕ О ДРЕВНЕЙ ИНДИИ
В РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ**

Попытка унифицировать сообщения средневековой русской письменности о великом восточном государстве в целях выяснения того, что мог знать о нем отечественный книжник, осуществляется путем тематической систематизации древнеиндийских реалий различных памятников. Предлагаемый здесь свод свидетельств восточнославянских памятников об Индии не претендует на полноту, что было бы возможно лишь при сопоставлении не только отдельных текстов, но и их редакций и разночтений тех или иных отрывков (к последним мы обращаемся лишь в случае уточнения терминологической номенклатуры текстов). Древнеиндийские реалии приводятся по основным изданиям русских книг, с которыми были связаны основные сведения о древней Индии¹. Разумеется, на этом этапе исследования наша задача заключается лишь в систематизации знаний русской книжной культуры о стране нагомудрецов и царя Пора и не предполагает оценки соответствия этих знаний действительности.

Страна «Индия»

Почти все памятники, содержащие древнеиндийские реалии, дают и название страны. Наиболее распространенными являются Индия (Индиа), Индея, Ендия, а также иногда Индий, Индикий. Часто даются «полное» название Страна индейская и наименования, позволяющие судить и о форме правления, — Индейское царствие (царство), Царство Индейское (Индийское), порой во множественном числе — Индиистии страны, Царства Индиискаа, Грады Индиискыи. Третий известный нам случай отвечает принципам средневековой географии, отождествлявшей страну и населявший ее народ — Инды (Инди), индяне (иньяне, индяны).

Чтобы ориентироваться в географических характеристиках, необходимо их дифференцировать. Прежде всего следует различать сведения об Индии как об одной из стран древнего мира в целом и о ее собственной внутренней структуре.

Тексты сохранили троякого рода данные о местоположении страны: о ее пространственном соотношении с другими культурными регионами (локализация), попытки ее отождествления с ними (идентификация) и, наоборот, отделения (дифференциация).

В «Хронике» Амартола (и соответственно в «Повести временных лет») древняя Индия локализуется в контексте уделов сыновей Ноевых, притом дважды. Как удел Иафетов она помещена между Эламом и «Аравией сильной» (к Эламу примыкает «Аравия старейшая»), а как удел Хамов соотносена с «Эфиопией, прилежащей к Индом», соседствующей с Египтом (ср. сведения «Слова Мефодия Патарского», где она, хотя и опосредованно, сблизается и с «хамовичами», и с «Сабейским государством» в Южной Аравии). С третьей попыткой установить местонахождение Индии связано ее расположение между землей бактрийцев и страной, именуемой Ринокоторай, тогда как бактрийцы соотносятся с Персией. Георгий Амартол указывает и четвертое направление поисков Индии, она ассоциируется с Мавританией и Фиваидой, составляя географическую группу, отличную от таких, как Египет — Ливия — Эфиопия, Сирия — Киликия — Галатия, Понт — Армен — Междуречье — Персия, Палестина — Аравия — Кипр, Испания — Галлия. Наконец, Георгий Амартол помещает ее в число стран, покоренных Александром, куда помимо нее включены Персия, Мидия и Парфия, а также «Вавилонская страна» [Хроника, 1920, с. 46—47, 241].

Согласно одной из редакций «Хроники», страна принадлежит уделу Симову, получившему земли «от Персыди и Вактроней Индискаа и Ринокурурь до Гадирь, яже к югу». «Хроника» вводит в русскую письменность и другую информацию, исключительно важную для всей «индоведческой» традиции, — Индия расположена близ рая, где изобилие плодов и благоухание [Хроника, 1920, с. 59, 181—182].

Устойчивая система локализации древней страны представлена в памятниках александрийского цикла. Уже в «Александрии» I говорится, что македонский полководец приходит во владения индийского царя Пора непосредственно из Персии, после победы над Дарием, и эти данные воспроизводятся в «Александрии» II. Сам Александр в письме к амазонкам хвалится, что, победив рать Дария, «оттуда же на Инды воевахом». При этом он находит многих проводников в Индийскую землю. Более частный характер имеют данные о районах, где живут брахманы, сообщающие о своем соседстве с р. Тиверия (Тиририя). Новые элементы в редакцию вносит рассказ Палладия — однажды рахмане соотносятся с р. Евфратом [Александрия хронографов, 1893, с. 80, 95, 205]. Ввиду некорректного перевода одной фразы вступления к рассказу о рахманах в «Александрии» («серов» приняли за «сирийцев»), их поместили «далече от Индикии от сирския», благодаря чему Индия сразу «удвоилась»².

Но с этим же текстом была связана и очень существенная локализация: рахмане обитают у Ганга (Гангья, Гангия, Ганиа, Гангрыс, Ганирыс, Гангрин, Гаангрин), Ганг же отождествляется с одной из четырех райских рек, именуемой Фисон. В «Александрии» II прямо утверждается, что македонский полководец достигает рахманов, перейдя райскую реку, называвшуюся у разных народов по-разному: для эллинов — Фисон, для муров и эфиопов — Индос, для самих же рахманов Гангрия [Александрия хронографов, 1893, с. 204; ср. с. 201—202].

Название Индос (Индосия, Индосий) также употребительно в русских памятниках. Оно сохраняется в этой редакции и перед большой вставкой — параграфом «О реках». Однако в самом параграфе присутствует уже новая система отождествлений: эдемская река становится для муров Эфиопией; для рахманов — Гангом, для эллинов — Индосом. Наиболее обстоятельно связь Индии с райскими реками излагает Косьма Индикоплов. Фисон, по его сведениям, — индийская река, которую зовут то Индом, то Гангом. Она начинается в отдельных внутренних районах и через множество устьев впадает в «Индийское море». Упоминание Индии в связи с райской рекой — устойчивая тема «Топографии» [Редин, 1916, с. 41, 120].

Бассейн Индоса можно соотнести с еще одной версией локализации Индии. Этот бассейн включает страну Евулею, характеризующуюся как «внутренняя Индия», с которой соседствуют, с одной стороны, «Малая и Великая» Эфиопии, с другой, — через ту же «Великую Эфиопию» — Гадир. Еще одна вставка второй редакции, в которой тоже отождествляются Индос и Ганг, вводит и новую географическую реалию: «Чермное индийское море» («Индийское Чермное море»), помещаемое близ Араратских гор, где остановился Ноев ковчег [Александрия хронографов, 1893, с. 199].

Неоднозначная локализация Индии обнаруживается в отреченных книгах. Так, в «Хожении трех иноков» страна вполне реалистично помещается непосредственно возле Персии, но выступает уже в качестве последнего «бастиона» цивилизованного мира: дальше идут страны фантастических существ, полулюдей и животных [Памятники отреченной литературы, 1862, с. 60]. Та же картина наблюдается и в «Слове Мефодия Патарского». Согласно этому тексту, Индия расположена на Ближнем Востоке, у р. Евфрат³, а также близ Мидии, но вместе с Ливией, и в то же время, как позволяет считать редакция, полагаемая Н. С. Тихоновым более древней, — между Персией и Солнечной страной, обиталищем нечистых народов.

Помещение Индии на краю земли — общее место тех отреченных книг, из которых столь много почерпнули редакторы псевдокаллистова романа. Частично эта локализация намечена уже при проведении границ между Индией и Царством амазонок. Мифическую локализацию предлагает и «Сербская Александрия». Об этом свидетельствует необычайная длитель-

ность и сложность маршрута македонского царя после победы над Дарием и покорения восточных стран. Уже находясь на краю земли, он достигает острова, где обитают мудрецы царя Ираклия, а затем, миновав «околорайские» острова Адама и Евы, попадает на острова блаженных, омываемые морем Окианьским, по ту сторону которого высится гора Эдем. Идя с востока десять дней, Александр оказывается у глубокого рва — края земли (здесь он ставит свой столп), четыре дня добирается до волшебной Темной земли, через четыре дня снова встречается с фантастическими птицами, указывающими ему путь направо к владениям Пора, еще через шесть дней достигает озера с волшебными рыбами, через два — озера со сладкой водой, опять через шесть — земли людей-исполинов, через сто — Солнечного града, через десять — страны одноногих людей с овечьими хвостами и лишь еще через шесть — границ Индийского царства. В фантазмагорической географии растворяются отдельные реалистические штрихи, обнаруживающиеся, например, в эпизоде, когда воины Александра утверждают, что индийцы — соседи персов [Александрия, 1965, с. 42—48, 50].

Памятники агиографического цикла следуют более устойчивой реалистической локализации Индии. В «Повести о Варлааме и Иоасафе» это великая и многолюдная страна, далеко отстоящая от основных центров древнего мира, отделенная от Египта морем, но примыкающая к Персии на суше. Не исключено, что указание на обучение Иоасафа индийским и персидским наукам также содержит намек на близость к Персии. Местонахождение Индии намечается в связи с частыми путешествиями героев романа: советник Арахия приводит к царю отшельников из Сенаарской пустыни «за дни многия», добравшись туда, не давая отдыха коням, за шесть дней, а сам Иоасаф много дней продвигается туда пустыней [Повесть, 1985, с. 113, 124, 198, 200, 259]. Ближайшими соседями индийцев, по синаксарному житию апостола Фомы, оказываются народы Бактрии. Путь Варфоломея в Индию лежал через «Армению Великую».

Хотя Индия в русской письменности сближается со многими странами и даже целыми регионами древнего мира, ее основные идентификации сводятся к двум. В «Хронике» Амартола и в «Повести временных лет» земля, где живут «врахмане», или «островитяне», — страна, населенная бактрийцами (вактрияне) [Хроника, 1920, с. 50; Памятники древней Руси, 1978, с. 32]. Гораздо более распространенным было отождествление ее с Эфиопией. Судя по «Александрии» II, жители индийской области Висаиды отличаются от «прочих эфиопов индийских». О косвенном сближении двух стран можно говорить и в том случае, когда сообщается, что Дарий покоряет Индию и Ливию, или когда эфиопы и индийцы предстают соседними народами, живущими как бы под одним государственным управлением. Очень часто эта идентификация обнаруживается в списках «Повести

о Варлааме и Иоасафе». В уже упоминавшемся отрывке о годах учения Иоасафа сказано, что он «всю Ефиопскую и Перьскую страну прошед учения». В том же тексте специально отмечается: Индия составляет внутреннюю часть Эфиопии [Повесть, 1985, с. 113, 124], и об этом говорится как о факте, общеизвестном почти во всех древних списках романа. Например, «опорная» для современного издания текста большаковская рукопись (XIV в.) названа: «Книги Варлам. Изображение душеполезное ть из утрення Ефиопьскыа страны, глаголемыя Индийскыа страны»; другой старейший список, Хиландарский (третья четверть XIV в.), озаглавлен: «Се писание душепользно от вьнутрьнее Ефиопские страны, глаголемые Ендия...»⁴.

Длительная традиция «привязывания» Индии к более известным европейцу культурным регионам и ее прямые отождествления с другими странами постоянно вызывали и прямо противоположные попытки — более четкого ее отделения от тех или иных областей. В подавляющем большинстве случаев дифференциация касается пространственного различия Индии и той же Эфиопии. Следует обратить внимание на дифференциацию, проводимую Георгием Амартолом: «Эфиопия, прилежащая к Индам», противопоставляется «другой Эфиопии», из которой исходит эфиопская р. Черная, текущая на Восток [Хроника, 1920, с. 59]⁵. В «Александрии» II после вставки, где речь шла о «прочих эфиопах индийских», утверждается, что сразу после похорон Пора Александр посылает дары своему деду по матери Фолу, царю эфиопскому, а сам направляется к рахманам [Александрия хронографов, 1893, с. 198]. Индия и Эфиопия достаточно четко различаются и в «Хождении трех иноков».

Находясь в сложных территориальных отношениях с другими странами мира, древняя Индия русских переводных памятников выступает и внутренне весьма сложным образованием, почти конгломератом мало связанных областей. На это указывают как общая схема их разграничения, так и конкретные приметы «индийской географии».

В «Хронике» Амартола четко различаются три части страны: области рахманов, индийцев и обитателей внутренней Индии [Хроника, 1920, с. 50]. О том, что структурность Индии стала хорошо известна русскому книжнику по крайней мере ко времени «Александрии» II, свидетельствует приводимое там место из письма Александра Пору, где констатируется наличие в Индии не только многих городов, но и различных стран. Равным образом и фиванский схоластик из рассказа Палладия говорил о своем посещении стран индийских [Александрия хронографов, 1893, с. 194; ср. с. 107].

Конкретные же различия эти далеко не одинаковы и отвечают специфике понимания древнеиндийского мира в каждом из двух циклов памятников.

В сочинениях александрийского цикла речь идет о двух

крупных образованиях — Острове рахманов и собственно Индии. В хронографической «Александрии» (III, 25) сообщается, что Александр одержал три победы: над Дарием, над индийцами и над рахманами, именуемыми нагомудрецами (взяв с последних дань). Сходное представление создается и из материала других отрывков, повествующих о своеобразном паломничестве Александра к островитянам-рахманам, их послании к нему, его возвращении от них в «Великую Индию». Страна нагомудрецов называется Рахманьским островом, начиная с «Хроники» Амартола [Хроника, 1920, с. 48], а рахмане именуются «островитянами» и в «Повести временных лет» [Памятники древней Руси, 1978, с. 32]. Название Прованский остров закрепляется за ним в «Александрии» II. Причина выделения страны рахманов — само островное ее положение. Но остров этот особый, он отделен от материка не морем, хотя вторая его половина выходит, видимо, на индийское Черное море, а рекой — Гангом, или Акьяном. Последнее наименование, связанное, без сомнения, с впадением Ганга в океан (ср. рассказ Палладия III, 9), заимствовано составителем «Александрии» II из Амартолова описания рахманов. Жесткость речной границы столь велика, что рахмане и их жены, располагающиеся по двум берегам Ганга, живут, согласно рассказу Палладия, в двух разных странах («жены же им о сию страну суть Гангия в части Индии»). Лишь в «Александрии» II с целью отличить рахманов Александра от других аскетов (см. ниже) указывалось, что первые суть индийцы [Александрия хронографов, 1893, с. 219—220].

Страна рахманов становится объектом своеобразных спекуляций в александрийских памятниках круга отреченных книг. Так, в «Сербской Александрии» Рахманьский остров подвергается последовательным дубликациям: вначале вводится остров людей царя Ираклия и царицы Серамиды, затем «остров блаженных», соответствующий Прованскому острову псевдокаллисфенова романа. Однако наряду с единичным «блаженным» островом появляются и многие «блаженные» острова. Теряется Ганг, но сохраняется Океан, правда, уже не как река, а как море: «Море сие, в нем же острова мнози наши суть, Окиан наричається, и всю землю обтичет, и вси реки в него текут» — поясняет Ивандт Александру [Александрия, 1965, с. 46].

Наконец, влияние островной географии «Александрии» явно прослеживается в текстах, непосредственно с Александровой темой не связанных, например в отреченном сказании о Зосиме. Здесь рахмане живут на особой земле, также отделенной от обычной суши особой рекой (Евмелий), текущей с небес до бездны и обходящей всю землю, через которую могут перенести только волшебные деревья [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 79].

Собственно Индия — это та часть индийского мира, которая соотносится со Страной рахманов и вместе с тем отделена от

нее. Единой в русской письменности она выступает только в этой корреляции, так как сама, в свою очередь, предстает конгломератом других «Индий». Наиболее общее их деление, судя по обему редакциям «Александрии», проходит по линии Малая Индия — Великая Индия. Поскольку войска Александра вначале вступают в Малую Индию, а после победы над Пором — в Великую Индию, то можно предположить, что первая, согласно рассматриваемым текстам, должна была находиться где-то ближе к Персии, к Западу, а вторая дальше, к Востоку. Малая Индия — также своеобразное подмножество во множестве индийских регионов: ибо она включает по крайней мере две области — Фиваида (в «Александрии» II — Вифаида) и Висаида (в «Александрии» II — «земля Висадская»). Про первую известно лишь то, что по ней протекает р. Индос (Ганг), про вторую, — что там растет особый перец. О Великой Индии можно узнать, что она непосредственно примыкает к Рахманьскому острову и отделяется от него Гангом. Через нее Александр направляется к рахманам, а затем возвращается сюда. Кроме того, области Малой Индии подчиняются царям Великой Индии, одним из которых и был знаменитый Пор [Александрия хронографов, 1893, с. 108, 195—196, 198—199, 219—220].

Еще один регион Индии представляет собой загадочный географический феномен. Это Внутренняя Индия. Она известна с «Александрии» II и идентифицируется как «страны евулейская», или просто Евулея [Александрия хронографов, 1893, с. 202]. Этот регион упоминается только в связи с сообщением о бассейне Эдемской реки, и потому трудно локализуем; о нем, по существу, известно лишь то, что через него проходит р. Ганг (Индос).

Памятники агиографического цикла в этом плане частично повторяют александрийские тексты. Так, в «Деяниях апостола Фомы» ясно различаются «Рахмане» и остальная часть страны вплоть «до последних стран Индии». О том, что «александрийские» принципы деления ее территории сохраняются и в этих памятниках, свидетельствует, в частности, одна из рукописей «Повести о Варлааме и Иоасафе», называющая Иоасафа царевичем Великой Индии. В целом, однако, этот цикл обнаруживает существенно новые географические названия. В житии апостола Фомы сообщается, например, что он обходил Южную Индию, а мученическую смерть принял в «Каламидстей стране», находящейся, видимо, на крайнем юге: в отреченных «Деяниях» фигурирует название одного из индийских городов — Еньтрахт (передача Andrapolis) [Новакович, 1876, с. 69—74].

Природа и население

Поскольку древняя Индия русских памятников — это конгломерат областей, данные их о природных условиях и обитателях

страны целесообразно дифференцировать по трем основным индийским регионам, каждый из которых образует как бы замкнутый мир. В пределах любого из них мы будем придерживаться определенного порядка изложения «страноведческой» информации — климат, рельеф, вода, природные богатства, флора, фауна (природа), этнические характеристики, род занятий (население).

Рахманьский остров. Свидетельства о нем исходят из двух источников: «Хроники» Амртола и редакций хронографической «Александрии», где он называется, как правило, «Остров Рахманьский» (Врахманьский, Размальский).

Сведения о природных условиях противоречивы: с одной стороны, тексты указывают на обилие пустынь на острове, с другой — на наличие пяти рек. Георгий Амртол сообщает о какой-то особой сладкой воде, «Александрия» — о некоей реке, которая охватывает всю территорию и вода которой светла и бела, как молоко. Одна из главных природных достопримечательностей острова, согласно хронике, — камень-магнит, именуемый Маниолуи. Из рассказа Палладия в «Александрии» I следует, что когда туда подплывают нормальные корабли — с железными гвоздями, этот камень задерживает их и не пускает дальше, а потому проходят суда только с деревянными гвоздями. «Александрия» II повествует и о других диковинках: на острове рождаются драгоценные камни, жемчуг и даже чистое золото, при этом перлы «зачинаются» скалкой (стоящей в знаменитом индийском «Чрмном море») от солнечных лучей. Климат здесь мягкий: всегда, согласно Георгию Амртолу, благоухание («от индийских арамаф, рекше благих вонь»), чистота и благорастворение воздушных масс, сладкий дождь; самые прохладные месяцы на острове, по русским текстам, — июль и август [Хроника, 1920, с. 48; Александрия хронографов, 1893, с. 84, 107, 196, 199].

Остров богат растительностью, обширные леса (соседствуют с пустынями) полны красивых и плодоносящих деревьев, растет и благоуханное красное дерево. Определяющим условием роскошной флоры острова является его близость к земному раю. Через Ганг в землю рахманов «идет из рая вся древа красная и благовонная», благодаря чему, если верить хронографической «Александрии», там постоянное благоухание. В «Хронике» Амртола и рассказе Палладия говорится, что здесь никогда «не заметить оскудения»: одно растет, другое цветет, третье зреет, в изобилии есть финики, смоквы, дыни, великие по размеру «индичьския ореси», виноград. Среди домашних животных названы овцы, «власаты без волны», очень «молочные». Поют тут, естественно, и райские птицы. В пустыне змеи длиной до 70 локтей, скорпионы в локоть и муравьи в пядь, рядом с ними бродят стада слонов. Особо выделяются два экземпляра фауны. Первый знаменитый монстр по имени «зуботомитель» — одонтотиран (калька с греческого), способный заживо поглотить слона,

живущий в воде и на суше и специально приставленный охранять рахманов во время их летнего перехода к женам на территорию по ту сторону реки, второй — некий «зверь аспид», о котором известно только то, что он вылезает посушиться на берег [Хроника, 1920, с. 48, 49; Александрия хронографов, 1893, с. 84—85, 107—110, 199—200, 220].

Обитатели Рахманьского острова именуется «макрови» (иногда «маркови») — долгожители, «рахмане», «рахмани», «врахманы», «рахманяне» («арохманяне», «архаманяне»). Большинство из них живут до 150 лет. Они питаются молоком, орехом и овощами, не ткут волну, «о лядвях обложатся точию» [Хроника, 1920, с. 48; Александрия хронографов, 1893, с. 107—108]. Население острова занимается ловлей жемчуга в Чьемном море [Александрия хронографов, 1893, с. 199]. Другой еще более знаменитый промысел, связанный уже непосредственно с восточными сюжетами — ловля слонов, о которой сообщает старинный анекдот, заимствованный из «Физиолога» (см. гл. 2). Самим же рахманам не до мирских дел, они всецело преданы занятиям духовным.

Характеристики островитян и условий их жизни получают развитие в отреченных книгах. Флора по сравнению с псевдокаллисфеновым повествованием также подвергается основательной фольклоризации. В легенде о Зосиме говорится, что в рахманских пещерах лежат большие, плоские, не подверженные гниению листья: в третьем часу каждого дня «исходить плод», от которого можно сразу есть и пить, самого Зосиму на обратном пути к реке доставляют два волшебных дерева [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 80, 81]. Природоведческие описания «Сербской Александрии» выглядят простым «перенесением» флоры и фауны Прованского острова на острова блаженных: здесь высокие вечнозеленые травы, украшенные плодами, на деревьях звонко поют прекрасные птицы [Александрия, 1965, с. 44].

Георгий Амартол приписывает рахманам наследственную добродетель («держат закон своих отцов»), не позволяющую им блудить, прелюбодействовать, воровать, убивать и вообще причинять кому-то зло. Они не пьют вина и не едят мяса. [Хроника, 1920, с. 50]. Добродетели рахманов, отмеченные прежде всего в рассказе Палладия, выражаются уже в «благоприобретенных качествах», особой религиозной практике (см. ниже).

Отреченные книги вносят принципиально новые элементы в характеристику обитателей острова. Сказание о Зосиме снимает границы, отделяющей рахманов, пусть даже «совершенных», от сверхъестественных, неземных существ. Зосима принимает первого встретившегося ему мудреца за «превабителя» [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 79]. Сходное впечатление о блаженных людях сложилось и у царя Александра, едва он проник в глубь острова: они, согласно близкой к отреченным книгам «Сербской Александрии», показались ему

по облику скорее богами, чем людьми [Александрия, 1965, с. 44].

С последним из названных памятников связаны и другие важные трактовки рахманов. Во-первых, их здесь называют просто нагомудрецами и отождествляют с категорией «блаженных». Во-вторых, они предстают особыми потомками Адама. Когда он и Ева были изгнаны из рая (а с ними и все человечество), на райском острове остался их сын Сиф, чьими потомками и явились нагомудрецы [Александрия, 1965, с. 44].

Индия. Сведения о рельефе и климате собственно Индии ограничиваются преимущественно данными о Малой Индии. Она, в свою очередь, включает «области», одна из которых называется «Висаида» («Висада»), «земля Висаидская». Рассказ Палладия позволяет идентифицировать другую область Малой Индии как «Аксимское место». Висаидская земля, по «Александрии», гориста (главная гора — Олимпия) и «пещерна», «места бо суть у них стенная глубокаа». В Висаиде очень жарко, что вообще характерно для страны: сам автор рассказа Палладия смог дойти только до ее края, не стерпев зноя: кипела даже ключевая вода. О Великой Индии сообщается только то, что там «пустые места», по которым Александр вынужден был идти много дней, когда возвращался от рахманов [Александрия хронографов, 1893, с. 108, 195, 220]. По «Александрии» II, р. Индосий, текущая из рая, несет изумруд, сапфир, карвамуколос («господин всем камением»), топаз («гнездо того карвамуколоса») — этот камень желтого цвета, ядро в нем «червлено» и он горит, как уголь.

Сообщения о флоре касаются преимущественно висаидского перца, который растет на низких и плоских деревьях, но рождается большим и, созревая, испекает на солнце, «погубляет» свой плод. Одно из экзотических растений — асидьес. Если человек носит на себе корень этого зелья, злой дух оставляет его, а потому корень надевают на бесноватых [Александрия хронографов, 1893, с. 108, 196]. Та же Висаидская область полна змей и всяких «прочих гадов». Явным заимствованием из рассказа Палладия представляется описание пустынной фауны Великой Индии в последующих редакциях хронографического романа: Александр со своим воинством видит трехглавых змей в 70 локтей, которых из-за этого прозвали также «слоны», скорпионов величиной в локоть и муравьев в пядь.

Жители Индии именуются индяне, инды. Этнографический интерес у русского книжника вызывают только обитатели Малой Индии, конкретно Висаиды. Местное население там, согласно рассказу Палладия, низкоросло и большеголово, мужчины не стригут волос, а дети малосильны и живут в каменных пещерах. Обо всех прочих жителях Индии говорится лишь то, что они черны и кудрявы [Александрия хронографов, 1893, с. 108].

Начиная с «Александрии» II в качестве одного из занятий населения все чаще называется культивирование перца в Ви-

саиде. Чрезвычайно обстоятельно описывается процесс его сбора, что напоминает некоторые «устоявшиеся» образцы русского страноведения (характеристика «рода занятий» отдельных стран).

Когда перец созревает, «специалисты» со всех сторон несут солому полову и сухие дрова и зажигают свою гору Олимпию. При этом — важный момент церемонии — все опасные пресмыкающиеся уползают в ямы; тогда в каждую яму кладут огонь, чтобы они не могли оттуда выползти. Теперь все мужчины, женщины и дети могут спокойно трясти перец, а затем собирать его и относить в пещеры⁶. Его меняют на пищу и одежду.

Другое занятие, как сообщается у Палладия, выпечка хлеба: неудачливый информант рассказчика сам проработал в одной из хлебопекарен шесть лет.

Что касается «морального облика» жителей Индии, то за ними утвердилась характеристика Георгия Амартола, по которой они, в противоположность рахманам, — убийцы, «сквернословцы и сверх естества гневливы». Этой же линии придерживается Палладий, повествующий, что индийцы пленили несчастного грека, взирали на него кровавыми очами, скрежетали зубами и шесть лет заставляли на себя работать [Хроника, 1920, с. 50; Александрия хронографов, 1893, с. 108].

Совсем неприветливо были встречены три инока, пожелавшие посетить Макария. Когда они зашли отдохнуть в хижину, какая-то семейная чета приняла их за соглядатаев и привела до двух тысяч туземцев. Поначалу индийцы решили просто сжечь странников, затем передумали и затворили их «в месте тесне» без еды и питья на десять дней. Обнаружив, что они живы, туземцы поразились этому и погнали их со своей земли, бия еще прутьями. В одной из редакций отреченной книги мрачность индийцев усугубляется: нашедшие иноков супруги носят на главах вместо венцов острые мечи, они поджигают хижину с четырех сторон, и только проворство спасает путешественников от смерти. [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 83].

Хотя третий индийский регион оказался не локализован, Георгий Амартол описал и его обитателей. Если индийцы значительно проигрывают в сравнении с рахманами, то жители внутренних частей еще менее цивилизованные, чем индийцы: они людоеды, убивают путешественников и вообще едят «яко пси» [Хроника, 1920, с. 50].

Образ обитателей этого региона, несомненно, отразился на характеристике соседней с Индией Солнечной страны, которую апокрифическое «Слово Мефодия Патарского» называет страной «человеков нечистых», особых Афетовых потомков. Они едят любое нечистое животное — мышей, кошек и змей, а также трупы и «изворогы женски», что вызвало ужас даже у видавшего виды Александра⁷.

Богатство и правление

Когда македонский царь спросил у рахманов, что есть царская власть, они ответили ему, что это «обидлива сила, неправедно дерзновение, злата бремя». Община рахманов в славянских памятниках представлена своеобразной религиозной республикой, возглавляемой «президентом», именуемым Дандамий (в «Сербской Александрии» Ивант). Отрицание монархии продемонстрировал и их знаменитый тезис: «Философ не обладает, но обладает» [Александрия хронографов, 1893, с. 110, 205]. Индия же в переводной русской письменности (в противоположность своеобразной религиозной республике рахманов) воспринималась как процветающая монархия.

Богатство и порядок здесь — необходимый атрибут сильной царской власти. Не случайно в восточнославянских сочинениях сохранилось немало имен индийских правителей и членов их семей: великий царь Пор и его супруга Клемиштра, Авенир и его сын Иоасаф, Гондофар и его брат.

Области Малой Индии находятся в вассальной зависимости от Великой Индии, которую какое-то время возглавлял знаменитый Пор. Но и позднее жители страны перца Висаиды работали на царя Великой Индии. Данные о государственной субординации приводит Палладий: на рахманском Прованском острове сидит «великий царь» (вопреки республиканскому строю — см. выше), которому подчинены все прочие правители, в том числе и индийские, «материковые», и среди них тот, на которого должен был работать неудачливый грек. Об этой же иерархии свидетельствует Палладиева характеристика Аксимьского места, «идеже и бяше царь мал Индийский ту седая». Армия Пора, согласно русским памятникам, состояла преимущественно из полков его вассалов. Очевидная фольклоризация древнеиндийской политической структуры обнаруживается в «Сербской Александрии», где царица Клемиштра встречает тело Пора с 10 тысячами «индийских владык» [Александрия хронографов, 1893, с. 108, 196; Александрия, 1965, с. 53].

Чрезвычайно красноречивы русские памятники в описании царских богатств и амбиций. Представление о том, какими виделись переводчикам возможности древнеиндийской государственной экономики (в значительном контрасте с доморощенным хозяйством висаидских «перцеводов») дает «Сербская Александрия», повествующая о дани индийцев македонскому царю в столице Пора. В нее входили 1000 тысяч коней, 100 тысяч «коней индийских» под седлами, 1000 охотничьих львов, 20 тысяч леопардов, тьма оружия из камня сапфира, царский перстень из аметиста, 100 тысяч больших столовых золотых блюд, 50 тысяч слоновьих бивней, 30 тысяч настольных чаш, украшенных драгоценными камнями и жемчугом, и прочих вещей множество [Александрия, 1965, с. 53—54]. Еще большее впечатление на македонского царя произвела, согласно переводу

псевдокаллисфенова романа, столица — «мать индейских городов» — Просиньский (Просиачьский) град (от греческого названия народа — *grasioi*). Если «Александрия» I только констатирует наличие у Пора роскошных палат, шатров и оружия, то «Александрия» II уже сообщает подробности.

Описание индийской столицы начинается с ворот. Верей великих ворот сделаны из драгоценного камня онихиона, стена «в змиеве розе», малые ворота из слоновьих зубов, «оконцы» — хрустальные. Первая палата Пора, украшенная алмантином и чистым золотом, включает множество «трапез» (также из золота и алмантина), которые опираются «на ноги» из слоновьих зубов. Вторая палата, именуемая «истири» (истри), покрыта особым деревом «огениус», названным так из-за своей способности не гореть в огне. Третья палата — из драгоценных камней, меж которыми блестит золото. Половина «неба» палаты сделана из сапфира, половина — из топаза; первый камень светит как чистое небо, второй — как звезды. В ее углах по 50 столпов из чистого золота, по 30 сажен в высоту и 3 в ширину. Хотя в ней много окон, дневной свет никак не может соперничать с «каменным». Мост в палате образуют длинные хрустальные доски, ложница Пора выложена сардониксом, одр — сапфиром. В палате день и ночь горит особый огонь, называемый «балшима», он, как миро, истекает из дерева [Александрия, 1965, с. 53—54; Александрия хронографов, 1893, с. 198, 220, 221].

«Сербская Александрия» вносит существенное изменение: индийская столица именуется здесь Лиуполь, палата Пора достигает в длину размера в четыре полета стрелы, ее стены покрыты золотом, в ней изображения великих царей и богов, двенадцать месяцев в виде человеческих фигур, двенадцать фигур женщин-добродетелей и календарь [Александрия, 1965, с. 53—54]. Роскошный дворец построил своему сыну и Авенир, возведший для него отдельный город Домос⁸.

Живший много позднее царь Гондофар, согласно апокрифу об апостоле Фоме, посылает в Палестину за архитектором, жертвует на строительство дворца много золота, дабы превзойти римского императора. Вельможи царя Авенира облачены, как сообщает «Повесть о Варлааме и Иоасафе», в светлые ризы и услаждают себя изысканными яствами [Новакович, 1876, с. 69—71; Повесть, 1985, с. 116]. Сказочные богатства индийских царей позволяют им содержать колоссальную армию. На битву с Александром Пор собирает множество вассалов, слонов и диких зверей. По данным «Сербской Александрии», в его войске насчитывалось тысяча тем (10 миллионов) воинов и 10 тысяч обученных к битве львов.

Сведения об индийской торговле до Александра представлены отдельными реминисценциями второй редакции псевдокаллисфенова повествования. Так, составитель «Александрии» II отмечает по ходу рассказа о дворцах Пора, что Соломон при-

вез индийское негорящее дерево в Вавилон, чтобы покрыть им святая святых. Согласно этой же редакции, у Висаиды сложились торговые связи с измаильтянами, которые доставляют им пшеницу и «жито» в обмен на перец [Александрия хронографов, 1893, с. 221, 195].

Древнеиндийский правитель окружен множеством придворных. Среди самых доверенных лиц Авенира названы воспитатель царевича Зардан, звездочет Арахин, считающийся вторым по сану в государстве, «первый советник во всех тайнах», главный маг и чародей Февда, «егоже царь чтяше помногу и друга творяше и учителя». Последнего Авенир призывает на помощь в экстремальных ситуациях. Весьма почитаем при дворе знаменитый аскет Нахор. Авенир держит многочисленную челядь: свита слуг и оружейников Иоасафа призвана собирать на его пути ликующие толпы и организовать представления [Повесть, 1985, с. 126, 197, 228]. Царь выполняет функции главы официальной религии, инициатора наиболее важных и торжественных церемоний. В «Повести о Варлааме и Иоасафе» упоминаются также система престолонаследия и церемония похорон царя. Авенир выделяет царевичу половину царства, которую тот принимает, а сам Иоасаф назначает своим преемником не родича, но того, кто по своим способностям наиболее пригоден к этому. Похороны Пора описаны в «Сербской Александрии»: царица Клемиштра, сопровождаемая вассалами, принимает тело своего владыки, распустив волосы до земли и разрывая на себе драгоценную одежду с плачем и рыданиями [Повесть, 1985, с. 119—120, 245—246, 256—257; Александрия, 1965, с. 53].

Индия и остальной мир

Доалександровский период. Поскольку названная эпоха мало занимала составителей тех сочинений, которые распространялись на Руси, мы встречаемся лишь с частными ее эпизодами, описываемыми по ходу изложения неиндийской истории. К ним относятся ряд сообщений «Слова Мефодия Патарского».

Согласно первому, претендующему на изложение событий IV тысячелетия существования мира, Индия оказывается вовлеченной в войны потомков Ноя. А именно, изобретя четвертого Ноева сына — Мунта, которого братья обделили при получении наследства (земли мира), отреченная книга выводит на историческую сцену его потомка по имени Привор, который, победив семь городов потомков Хама, идет на Индийское царство, опустошает его и сжигает огнем. Отдельные списки «Слова» вносят коррективы: потомок Мунта назван Самьяшкар: Сапсис севарский пришел «от востока»; это произошло в «двадцать пятое лето Орово» и еще в «пятое лето»; во времена военного похода он погубил (в более ранней рукописи «попленил») города и села от Евфрата до Изрогея [Истрин, 1897, с. 86—87; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 215, 230].

Второе событие связано с Вавилоном. Речь идет о царе Сенериде (Снеридь, Сенериф), отце великого царя Саргона, который пошел войной на Индию. В результате вавилонский царь опустошает многие страны вплоть до Савы (Сабейское государство), т. е. Южной Аравии [Истрин, 1897, с. 88; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 216, 232].

Индия становится жертвой завоевательной политики и последней из «сверхдержав» доалександровской эпохи — Персидского государства. Великому царю Дарию принадлежит Индийское царство наряду с Ливийским [Истрин, 1897, с. 88; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 217, 231]. С Персией связано еще одно известие, указываемое на этот раз в «Хронике» Амартола, — великий пророк Даниил, бывший в большой чести у персидского царя, уходит в Индию, где живет в бедности. Об этом узнает Кир, который посылает к нему своих людей; пророк предсказывает ему победу над Крусом. В благодарность за это Кир отпускает израильтян в Иерусалим [Хроника, 1920, с. 38—39]. Последний эпизод касается уже «династийной истории» — тестем сына знаменитой царицы Кандакии оказывается, по русским памятникам, сам царь Пор. Но здесь мы уже вплотную приближаемся к центральному событию древнеиндийской истории, каковым в русских сочинениях является поход Александра. Особенно стоит сообщение Косьмы Индикоплова об упоминании Индии в книгах Библии. Он считает, что именно Индия подразумевается под названной там страной Хавилат, где хорошее золото и камни корбункул и яшма.

С доалександровским периодом истории Индии связано и сообщение самого первого стиха библейской книги «Есфирь». Согласно этой книге, царь Персидский и Мидийский Артаксеркс владеет ста двадцатью землями — от Индии до Эфиопии (Есфирь 1.1).

Поход Александра. Главным источником представлений русских книжников об этом событии был псевдокаллисфенов роман. Основные этапы индийского похода занимают отдельные главы, поэтому мы считаем целесообразным изложить их по этим главам, опираясь на «Александрю» I, привлекая «приращения» второй редакции и сербского романа. Мы опускаем те подробности, которые непосредственно Индию как воюющую сторону не затрагивают и имеют отношение только к личности и переписке македонского царя. Основных этапов войны можно насчитать четыре.

1. Письмо Пора Александру (III.2). Как только последний появляется на территории Индии, Пор направляет ему с послами резкий ультиматум, где утверждается, что Александр не в состоянии ему противостоять, ибо он, Пор, непобедим и грекам лучше всего убраться восвояси, если бы Македония представляла хоть какой-нибудь интерес, индийцы ее завоевали бы сами, но в ней нет ничего, достойного внимания. Согласно «Сербской Александрии», Пор бахвалится еще больше: против него-де не

устоит вселенная; Александр испросить у него что-то может только с мольбой, и ему остается надеяться лишь на дарованье жизни; когда он будет отступать в Македонию, ему надлежит отдать индийскому царю все захваченные им земли [Александрия хронографов, 1893, с. 80—81, 194].

2. Сражение индийцев с македонской армией (III.3). Поскольку Александр не остается в долгу и ставит Пора на место уничтожающим ответом, исполненный гнева индийский царь собирает огромную армию союзных войск, усиленную слонами и дикими зверями. Однако тот эффект, на который он рассчитывал, не был достигнут: Александр под видом посла сам проникает в его лагерь и, обнаружив зверей, находит против них надежное средство — «медяны болваны». Дальше события развиваются так: вначале персидские отряды Александра одолевают индийцев и гонят их стрелами, затем борьба идет с переменным успехом и сопровождается огромными потерями. В течение 20 дней индийцам удается смирить противника, и он начинает сдаваться. «Александрия» II уточняет, что македонцы берут дерзостью, а индийцы, — силой: будучи пораженными стрелой или ударом копья, они в отличие от своих противников способны еще долго стоять на ногах.

Через семь дней после начала сражения в ставке македонцев оказывается индийский юноша — великолепный стрелок, который может с большого расстояния попасть в перстень. О нем сообщает «Пчела». Александр приказывает ему продемонстрировать свое искусство, но тот отказывается. Причина отказа выясняется, когда его ведут на казнь; желавшему спасти его палачу юноша отвечает, что давно уже не стрелял и боится промахнуться, а бесчестье хуже смерти. Растроганный палач рассказывает об этом Александру, который, оценив столь высокие чувства, делает гордого стрелка своим приближенным. Само сражение, согласно этой редакции, длится 16 дней, гибнет несчетное множество воинов с обеих сторон, однако отступает все же Александр [Александрия хронографов, 1893, с. 81—83, 196—197; ср. Памятники древней Руси, 1981, с. 510].

В соответствии с псевдофольклорными установками «Сербской Александрии», в повествовании приводятся «точные» числа. Пор выпускает 10 тыс. львов против 1 тыс. македонских буйволов, но львы возвращаются назад. После первых суток битвы Пор теряет 20 тысяч человек (против 1 тыс. у Александра). Индийский царь подбадривает своих солдат (как и македонский — греков), которые советуют ему бросить против эллинских варваров не людей, а зверей. Пор так и поступает, выпустив 100 тысяч леопардов — так называются здесь слоны с деревянными башенками по 20 вооруженных воинов в каждой. В результате индийцы теряют 450 тысяч человек (македонцы снова немногим более тысячи). Собрав оставшееся войско, Пор переправляется на судах через реку Алфолон и укрепляется там: войска Александра стоят на противоположном берегу. Во

время обеда на индийцев нападает отряд Филона, включавший пехотинцев и всадников. Индийцы бегут, многие попадают в плен, и потери Пора достигают «тысячи тысяч» человек. Неудачливый правитель добирается до своей столицы Лиюполя, где получает от соседей и союзников еще 6 «тысяч тысяч»; македонцы оказываются перед еще более грозной опасностью, чем прежде [Александрия, 1965, с. 50—52].

3. Поединок Александра с Пором. Гибель последнего. Окончание сражения (III.4). Видя, что ему не справиться с индийской армией, Александр вызывает Пора на поединок, чтобы таким образом решить исход битвы. Тот с радостью соглашается; противник невзрачен, а он наделен атлетическим сложением и ростом в пять локтей. Но вот в его рядах возникает шум, он оборачивается, и в этот момент Александр ранит его в ногу и всаживает копье в бок. Индийский правитель убит, но сражение продолжается. На предложение капитулировать индийцы отвечают, что желают драться. Александр обещает даровать им жизнь (он пошел на это, видя, что его армия не может противостоять индийской), и война завершается. Далее следует торжественное погребение Пора. Составитель «Александрии» II добавляет лишь один штрих — благодарные за сохранение жизни индийцы прославляют милосердие македонского царя [Александрия хронографов, 1893, с. 84, 197—198].

По беллетристической трактовке «Сербской Александрии», Пор с радостью принимает вызов, но пытается привлечь на свою сторону Филона, посулив ему Индийское царство, однако македонский воин остается преданным своему царю. Здесь же описывается и внешность Пора: ростом велик, глаза узкие, голубые. Противники дерутся копьями, палицами и мечами. Александр кричит Пору, что он, вероломный, вызвал к себе воинов, тот оборачивается и тут же гибнет от руки коварного македонца. Индийцы бегут. Александр велит похоронить Пора с великими почестями [Александрия, 1965, с. 53].

4. Официальная капитуляция индийцев (III.17). Воины Пора с восторгом принимают Александра, предлагают ему царства, города и горы, на которые ни один зверь еще не всходил, показывают ему особые говорящие деревья. Этим деревьям принадлежала, однако, роковая роль в его судьбе: они пророчат ему гибель в Вавилоне (как бы в отместку за гибель своего господина), а его матери и жене — смерть от руки индийцев [Александрия хронографов, 1893, с. 87—88, 223].

В «Сербской Александрии» повествуется о немислимых богатствах Индийского царства, которые перечисляются при описании его дани (см. выше). После своего триумфа Александр покидает страну, оставляя наместником Антиоха. Согласно устным сказаниям о походе македонского правителя, он покорил весь мир, кроме страны рахманов и амазонок [Александрия, 1965, с. 53—54].

Этим сведения восточнославянских памятников исчерпывают-

ся. Единственным источником, который сообщил русскому книжнику что-то о последствиях похода, была «Топография» Косьмы Индикоплова. Здесь говорится, что при Птолемее, который стал наместником Александра в Индии, на остров в Индейском море были посланы греческие колонисты (потому современное ему население острова говорило по-гречески).

Встреча Александра с рахманами

Этот важнейший сюжет русских книг целесообразно отделить от известий, касающихся политической истории страны. Встреча Александра с нагомудрецами подробно описана в хронографической «Александрии» (прежде всего в рассказе Палладия — тексте, позволяющем различать последовательность ее этапов). Она представлена в «Александрии» I в таком порядке.

По одной краткой версии сюжета (III.5—6), македонский царь сразу после погребения Пора решает идти к нагомудрецам, живущим «в кучах и вертепах». Узнав, что властелин мира собирается к ним, рахмане посылают к нему «старейшего мудреца» с грамотами, которые тот читает с благоговением. Придя к рахманам, он задает им как знающим тайны мироздания ряд вопросов, касающихся их жизни и загадочных для него проблем бытия. Есть ли у них гроб? Кого больше — живых или мертвых? Что сильнее — жизнь или смерть? Что больше — земля или море? Какое животное самое лукавое? Что есть царство? Что было вначале — день или ночь? Какая сторона лучше — левая или правая? Имеют ли они старейшину? В ответ на последний вопрос рахмане ведут его к своему учителю Дандамию. Тот рассказывает царю об их праведной жизни, а царь предлагает ему дары: золото, хлеб, вино и масло. Старейшина принимает только масло и льет его в огонь [Александрия хронографов, 1893, с. 84—87].

Более подробная версия истории представлена в изложении тех же событий в «Александрии» (III.11—16). Здесь вводится новое действующее лицо — Калан, из рахманского рода, который, перейдя к грекам, сообщил им уже некоторые подробности о жизни своих соплеменников, чем и вызвал крайнее негодование последних. Второе важное сюжетное дополнение рассказа выражается в том, что царь сначала не сам идет к рахманам, а посылает своего друга Онесикрита, велев ему или привести самого Дандамия (о нем он также услышал от Калана) или, по крайней мере, узнать, где тот находится. Онесикрит же проявляет усердие не по разуму и ставит перед Дандамием дилемму: или он пойдет к Александру и его одарят, или же лишится головы. Старейшина нагомудрецов встречает страшную угрозу легкой усмешкой: он не боится смерти и не желает даров, так что, если царю нужно, пусть он сам к нему явится. Александр проникается уважением к рахманскому учителю и, придя к нему

в лес с пятнадцатью приближенными, снимает с себя диадему, а с ней «вся грьдости яже о нем», и один входит в жилище Дандамия. Здесь они каждый по-своему приветствуют друг друга, и Дандамий задает вопрос о цели визита. Ответив, что он желает поучиться мудрости, царь слушает наставление знаменитого подвижника. Приняв из даров македонского правителя только масло, тот снова обличает злополучного Калана, который малое время пожив с рахманами и познав их тайны, обратился от премудрости «на сладости гладъство», раскрыл рахманские тайны и тем обеспечил себе вечные мучения. Не намного лучше, считает Дандамий, и сам царь, поверивший клевете, будто рахмане занимаются самоистязанием, и решивший погубить их род. Но вина дезертира Калана гораздо больше: он совершил свой поступок не в неведении [Александрия хронографов, 1893, с. 111, 114—117, 121—123, 205—214].

Христианство в Индии

Апостольский период. Ко времени начала апостольской проповеди страна, по русским памятникам, уже поддерживает достаточно прочные связи со Средиземноморьем. Об этом свидетельствует, в частности, стремление царя Гундафора (Гондофар, Коньдофор) превзойти роскошью своего дворца хоромы римского императора. Однако само Средиземноморье воспринимало Индию как землю далекую и чуждую. Так во всяком случае «Деяния апостола Фомы» объясняют нерешительность апостола Фомы отправиться в индийские страны с проповедью. В то время как он готовился к поездке, сам Гундафор послал в Иерусалим купца по имени Авван с целью найти нужного для осуществления его честолюбивого замысла строителя и древодела, коим и назвался апостол. Для характеристики внешних контактов древней Индии той эпохи значимо и упоминание о том, что апостол с купцом остановились в городе Еньтрахте, присутствуя на свадьбе дочери местного «господаря и судьи», т. е. что индийцы поддерживали связи с какими-то торговыми центрами, отделявшими их от Средиземноморья. Обрадовавшись прибытию мастера, индийский царь выражает доверие иноземцу и предоставляет ему в изобилии золото и возможности доставать любой камень и любое дерево [Новакович, 1876, с. 69, 72].

Воспользовавшись разрешением царя, Фома многократно раздает полученное золото нищим, тратит его на должников и заключенных. Проповедь он не прекращает и после того, как попадает в темницу; царь прозревает истину через откровение о значении дворца, воздвигаемого апостолом его брату (дворец, построенный в Царстве небесном) и убеждается в истине христианской веры, а затем вместе с братом принимает крещение [Новакович, 1876, с. 74]). Еще более плодотворным ока-

зывается посещение апостолом Фомой Юга страны, где совершенные им чудеса побудили многих переменить веру. Наконец, третий этап проповеди соотносится в русских памятниках с продвижением апостола до крайних южных районов. Здесь он обращает знатную женщину Синдикию, племянницу жены царского фаворита Мигдонии, саму Мигдонию и ее сестру — царицу Тertiану. Тогда же уверовал и царевич, которого апостол рукоположил диаконом; другой знатный индеец стал священником. Этому соответствует синаксарное сообщение, в котором царя именуют Миздием, царицу — Тertiей, а царевича — Уоузаном [Пролог, 1916, с. 83—84], а также древние Четьи-минен, где повествование о мученичестве апостола начинается с обращения к его учению жены царя Миздия [Сергий, 1901, с. 499].

О миссии в Индии говорится в «Слове о законе и благодати», где утверждается, что страна эта славна апостолом Фомой как Рим, Египет и Малая Азия своими апостолами. Согласно «Сказанию об Индейском царстве», там, у царя Иоанна, покоются мощи апостола Фомы [Слово о законе и благодати, 1984, с. 91; ср. Иларион, 1986, с. 54; Памятники древней Руси, 1981, с. 472].

Восполняя свидетельства Менология императора Василия, славянские редакции Пролога сообщают подробности о миссии апостола Варфоломея. Он отправляется в Индию, «богатую нарицаемую» и там проповедует «слово» и Евангелие от Матфея ее жителям («передает» его индийцам, согласно общесредневековой традиции — см. гл. 6). Его преследуют и затворяют в темницу, снова подвергают мучению, но он творит много чудес и обращает индийцев (мученическую смерть принимает в другой стране) [Сергий, 1901, с. 593—594].

Раннехристианский период. О том, что культурно-религиозные связи Индии со Средиземноморьем в апостольский период не завершились, свидетельствует Георгий Амартол. По его данным, при Константине Великом христианство распространилось среди иверян и «вънутреннии индейн» [Хроника, 1920, с. 340]. На продолжение связей в послеконстантиновскую эпоху косвенно указывает материал первой части рассказа Палладия. Там повествуется о том, как автор дошел с Моисеем, епископом Адулинским, до пределов Индии — сообщение, также вписывающееся в историю христианизаций страны.

«Повесть о Варлааме и Иоасафе» указывает два основных способа контактов христианского Средиземноморья с Индией — сухопутный и морской. Значение первого демонстрируют те передвижения от Индии до Сенаара через пустыни, которые принял вначале Арахия в поисках нового апостола Индии Варлаама, а затем сам царевич Иоасаф. О полной «отработанности» второго пути говорит путешествие самого Варлаама. Он надевает одежду торговца и, сев на корабль, доплывает до Индийского царства [Повесть, 1985, с. 128].

Новый этап христианской миссии в страну был связан с тем общим духовным подъемом, который вызывало во всем христианском мире египетское монашество. Георгий Амартол называет Индию наряду с Мавританией и Фиваидой страной, что «исполнился монастырь и постник» [Хроника, 1920, с. 241]. Мироотреченную жизнь избирают многие ближайшие приближенные царя Авенира, в числе которых назван один из первых полководцев страны, а также бывший фаворит-вельможа. Решающий момент этого этапа — обращение сенаарским отшельником Варлаамом праведного индийского царевича, который, в свою очередь, постепенно обращает крупных деятелей государства и адептов языческой религии: мага, звездочета и жреца. Религиозная политика царевича достаточно эффективна, чтобы разделить Индийское царство на две половины, в результате чего Иоасаф становится во главе целого христианского государства. Впоследствии новую веру принимает и царь Авенир [Повесть, 1985, с. 114—116, 225—226, 244, 245].

Орден рахманов

Самый значительный по объему круг сведений русской письменности о древней Индии был сопряжен с ее религиозными традициями, которые более всего интересовали и византийского историка, и славянского книжника. Ввиду объемности данной информации и ее четкой структурализации вокруг двух главных регионов индийского мира, — Острова рахманов и Индийского царства — допустимо развить раздел об индийских религиях на два подраздела.

Предлагаемое изложение рахманских реалий в русской письменности опирается преимущественно на свидетельства «Александрии» (в первую очередь на две редакции рассказа Палладия), которые дополняются сообщениями других текстов александрийского цикла.

Материал русских памятников позволяет выявить различные аспекты темы рахманов. Прежде всего нельзя не заметить, что позитивные характеристики нагомудрецов обрамляются памфлетным обликом изнеженных греков. Поэтому представляется уместным остановиться вначале на сопоставлении их образа жизни с эллинским, а затем перейти и к их духовной практике, некоторым мировоззренческим установкам и особым религиозным достижениям, а также к тому, что можно назвать, пользуясь современным языком, «сверхспособностями». Отдельные темы — сопоставление рахманов с другими религиозными кружками древности, их связь с Мани и Буддой («Хроника» Амартола).

Критика эллинов. По мнению Дандамия, порочность их образа жизни выражается в том, что он целиком связан со стяжанием — пристрастием к золоту, серебру, рабам, богатым до-

мам и почестям. Нуждаясь во многом, эллины «задолжали» всем живым существам, например овцам за руно, в результате претерпела искажение сама их человеческая природа: они украшают пальцы, подобно идолам, носят золото, подобно женам, гневливы, подобно диким зверям. Между тем золото не может принести пользу. Если естественная потребность людей может, по крайней мере временно, удовлетворяться (например, голод или жажда), то алчность — никогда. Эта страсть погубила и Калана [Александрия хронографов, 1893, с. 110—113].

Да и как эллины могут покорять другие народы, будучи сами рабами? Они остаются рабами вещей, даже если не носят мягких одежд, ибо нет существенной разницы в том, печется человек о многом или о малом: кто хочет иметь хотя бы немного золота, стремится и к большему, кто владеет малым городом, захочет властвовать и над большим, кто гордится малой багрянницей, захочет величаться и в ризах. Все желания даже такого великого человека, как Александр, суетны: победив весь мир, обладая вселенной, он для себя лично может воспользоваться ровно таким же участком земли, как и ничего не имеющий Дандамей, так же равны они с ним в потреблении воды и воздуха. Если царь победит все народы, он будет жалеть, что ему не с кем воевать, а овладев всеми реками, выпьет столько же воды, сколько и ногой мудрец (с той лишь разницей, что ради этого он проливает кровь). Потому Дандамей уговаривает царя радикально изменить свой образ жизни. «Ничтоже убо хоши имети, все твое есть и ничтоже потребуеши. Желание бо мати убожеству». Эллины невоздержанны в питье и не оставляют пиров пока «не взбесятся от вина». Необузданные люди ищут «лакомства» в горах, море покрыли сетями, в лесах охотятся.

Все это ведет к несварению желудка, расстройству сна и общего здоровья. Болезнь — мечь бессытости. Потому эллины всегда нуждаются во врачах. Если они хотят показать, что много имеют, то лучше бы демонстрировали это благотворительностью и милостыней. Они же этого не делают, ничего не уделяют нуждающимся, стремясь скопить великие богатства. Невоздержанием грешат не только рядовые эллины, но и те, кому они должны были бы подражать. Таковы изнеженные эпикурейцы, сребролюбивые стойки и перипатетики [Александрия хронографов, 1893, с. 117, 124—127].

Только отказавшись от прежнего образа жизни и подражая рахманам, Александр сможет уважать себя, стать таким, каким был изначально сотворен. Призывы к царю присоединиться к нагим мудрецам, живущим в лесах и пустынях, служат рефреном всего диалога.

Из всех недостатков мировоззрения эллинов Дандамей самым крупным полагает равнодушие к живым существам. Чужеземцы, по его понятиям, оскверняют себя вдвойне: надевая шерсть и питаясь мясом. Человек становится, таким образом,

могилой животных. Чтобы убедиться в пагубности мясной пищи, достаточно оставить мясо открытым на воздухе в течение хотя бы двух дней, посмотреть, что с ним будет, и убедиться, как много нечистоты поглощают люди. Но и помимо этого мясо вообще ублажает тело и расслабляет душу, порождает гнев, отгоняет мир, препятствует целомудрию, способствует любодению, вызывает тошноту и болезни. В человека, потребляющего мясо и покинутого из-за этого божественным духом, вселяется демон.

В то же время эллины пренебрегают овощами, плодами и благовонной зеленью, которая, если ее едят премудрые, «родит благолепный ум», а тело делает красивым. Иначе говоря, эллины хуже хищников: те, если могли бы, тоже питались бы растительной пищей. И намного отстают от туров, коней или оленей, которые, как говорит Александру Дандамий, «паче множая вас праведнейши имуть пищу», питаюсь в горах травой и водой. Оттого так неправедна жизнь эллинов. Тех зверей, которые не идут им в пищу, они эксплуатируют для зрелищ и даже для убийства себе подобных. Они незаконно используют животных во всех видах своей деятельности — одних стригут, других доят, с помощью третьих возделывают землю, на четвертых воюют. И им же платят за все неблагодарностью [Александрия хронографов, 1893, с. 126—128].

Праведная жизнь рахманов. Обитание на благословенном острове способствует, согласно Георгию Амартолу, долгожительству аскетов, достигающих 150-летнего возраста. Придя к ним, Александр псевдокаллисфенова романа видит людей нагих, сидящих под кучами и в пещерах, а далеко от них — их жен и детей. Согласно Палладию, рахмане в отличие от монахов отвергают детей и жен не по собственной воле, но по особому промыслу о них, и по той же причине должны ходить нагими. Основной отличительный внешний признак понимается в «Сербской Александрии» символически: нагомудрецы суть те, кто отрешился от страстей [Александрия, 1965, с. 43].

Памятники перечисляют те культурно-бытовые блага, которые рахмане отвергли, — четвероногих, железо, жилище, огонь, золото, серебро, вино, одежду, «мясоедение» и многое другое [Хроника, 1920, с. 48]. Рассказ Палладия дает несколько иной список, называя домашних животных, земледелие как таковое, металлы, жилища, огонь, плод, вино и одежду. Если предположить, что «Слово о рахманах» относится к рассматриваемому нами периоду (а не к концу XV в., т. е. не принадлежит самому книжнику Ефросину), то список отсутствующих реалий дополняется «храмами, ризами, солью, куплей, продажей» [Александрия, 1965, с. 143].

Чем же обладают индийские аскеты? На этот вопрос македонского царя они отвечают, что их богатства — земля, плодовые деревья, свет солнца, луна, звездный лик и вода. Когда они хотят есть, идут к плодоносному дереву, когда хотят пить,

идут к реке и веселятся. «Земля же ны ражаеть,— объясняют они свою позицию,— и земля корьмить. Подъ землю бо кончавшия лежимъ в вечный сонъ». «Естественный» образ жизни демонстрирует и сам Дандамий, встречающий Александра, лежа на листьях перед смоквами, дынями и фруктами, и не обрашающийся ни малейшего внимания на царственного гостя. Тот предлагает ему золото, но Дандамий заявляет, что это столь же неразумно, как предлагать золото и серебро птицам в дубраве, чтобы они лучше пели. Нет нужды в том, что нельзя есть или пить, а покупать в пустынях нечего, ибо все дается даром. Бог ничего не продает за золото, но щедро наделяет разумением тех, кто его ценит. Сидя на лиственной подстилке с закрытыми глазами, Дандамий отгоняет даже мысли о золоте: если он его увидит, то потеряет сон.

Победив внутренних врагов, рахмане не испытывают потребности бороться с внешними и блаженствуют, созерцая небеса, леса, слушая птичьи крики и песни. Они не могут жить в городах — обиталищах разбойников и злодеев, их дома — высокие горы и тенистые дубравы, в которых можно вести богоугодную жизнь «чистою совестью», радуясь плодам, воде и сладкому покою. Эта отрешенность от всего и полный покой — кредо рахманов, соответствующее их пониманию свободы: «На что хошу, иду, егоже не хошу пешися, не нужюся» [Александрия хронографов, 1893, с. 84—86, 109, 116, 122—124].

«Хождение Зосимы к рахманам» лишь в незначительной степени меняет перечень отсутствующих у нагомудрецов культурно-бытовых благ, куда входят — виноградник, любое железное орудие, жилище, огонь, серебро и золото (как «тяжкое», так и «легкое»), — а также добавляет один аскетический атрибут — они не ведут счета годам, месяцам, дням: один день у них, как все другие. В полной отстраненности от всякой суеты проводят они время, лежа на листьях, в пещерах, и не стыдятся друг друга, имея «одежду праведную». Ивант «Сербской Александрии» уверяет: «Не печемся ни о чем земных спроста (в простоте души.— В. Ш.), а житие наше бестрашно (без страха.— В. Ш.) есть, а на многа лета продлеемся» [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 79; Александрия, 1965, с. 45].

В противоположность эллинам рахмане — народ благочестивцев, кои «житие бестяжания зело имуть..., в наготе... еством преживя, воину бога славят». По Палладию, они непрестанно молятся, при этом смотрят не на восток, как все прочие люди, а на само небо. Согласно же «От Аликсандра», царь не смог их покорить потому, что они «зрять господа на небесехъ съдящего на престоле». Судя по «Хождению Зосимы», рахмане всегда следуют движению своей благочестивой души, то воспаряя ввысь, то падая ниц. Эпизод с дарами Александра указывает и на ритуальную практику. Не желая, чтобы его сочли слишком гордым, Дандамий принимает у македонского царя масло и, «створив громаду дров», выливает его в огонь. В более

подробном описании жертвоприношения говорится и о его благодарственной молитве [Хроника, 1920, с. 48; Александрия хронографов, 1893, с. 86—87, 214; Александрия, 1965, с. 141; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 80].

Однако основное в духовной практике рахманов — не молитва, но борьба с телесными страстями. Мужество, по мнению Дандамия, — это вовсе не то, что под ним понимают эллины, имея в виду воинскую доблесть. Оно в том, чтобы «на обращение воздуху противитися нагим телом», унимать чрево, побеждать его «брань» и «не побеждаться похотьми славы, богатства и сластолюбия». Истинными врагами являются язык, слух, обоняние, зрение, осязание, чрево, детородный орган. Их действиями питаются страсти, такие, как многостяжание, объединение, плотское совокупление и убийство [Александрия хронографов, 1893, с. 111—113].

Дандамий демонстрирует македонскому царю и конкретные «достижения» своего ордена. Это прежде всего вегетарианство: «Не ям плоти акы лев, не гниет во мне инех животных мяса, не буду гроб мрътым и безъсловесным». Это также отказ от вареной пищи. Сторонники строжайшего сыроедения, они ни за что не будут потреблять испеченный хлеб. «Не ям аз избытка огню», — поясняет свое наставление Дандамий.

Особый и непрерывный атрибут рахманской религиозности — специфические брачные отношения. Ежегодно в наиболее прохладные месяцы (июль и август) рахмане переправляются через Ганг к своим женам, живущим на другом берегу реки. Такие отношения продолжаются до тех пор, пока не появятся на свет двое детей, но каждый год до того длятся по 40 дней, после чего супруги расходятся. Если жена бесплодна, муж может приходить к ней до пяти лет, если же не родит и после того, он к ней не приближается. Эти регулярные брачные связи являются единственным, может быть, фактором, могущим прервать их постоянное молитвенное славословие, которому способствует осознание своей чистоты и от которого их не могут отвлечь печали собратьев-людей [Хроника, 1920, с. 48—49; Александрия хронографов, 1893, с. 84—86, 201—206].

«Сербская Александрия» вносит лишь частные поправки: рахмане приходят к женам на 30 дней, и отношения между ними прекращаются уже после рождения первого ребенка, причем мальчика, достигшего трех лет, мужчины берут к себе, а девочка остается с матерью. Зато существенно новую трактовку брачных отношений рахманов дает «Хождение Зосимы к рахманам»: после соединения муж и жена каким-то образом остаются чистыми, не зная даже, были ли они в браке [Александрия, 1965, с. 45; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 79].

Духовные достижения рахманов, находятся, по их мнению, в прямой и непосредственной связи с их духовной практикой, подобно тому, как последняя — с правильным образом жизни.

Об этом свидетельствуют, в частности, высказывания Дандамия по поводу того, что при питании эллинов «божий ум» стяжать просто невозможно, от поглощающего нечистое мясо человека уходит мудрость, «како убо к такому дух божиий приидеть?» Понятно, что говорить на такие ответственные темы с погрязшими в страстях нецелесообразно, потому рахмане и не поведали эллинам о своих «теоретических» положениях. Последние раскрываются, и то лишь частично, только в двух эпизодах.

В первом речь идет об угрозе Онесикрита отсечь Дандамию голову, если он откажется прийти к македонскому правителю. Рахмана эта угроза никак не смущает, потому что, даже сняв с него голову, царь не может повредить его душе. Будучи духом, поясняет Дандамий, я вернусь к моему божеству, затворившему меня в плоти, которая останется в земле. Находясь еще вне тела, люди как бы опускаются божеством на землю: оно так поступает, «искушая, како живем о нем». После смерти каждый получит по делам своим. Александр, конечно, волен его казнить, но должен помнить, что «стенания бо обидящимъся обидящим муки бывают». Это же знание о будущем воздаянии вселяет в самого Дандамия оптимизм и позволяет ему избежать печали [Александрия хронографов, 1893, с. 114—116].

Идея справедливости божественного правосудия выражена и в знакомом уже нам эпизоде жертвоприношения Дандамия. Он завершает возлияние словами: «Да добру жизнь почтеша акы бог, а еже не покорившихся твоим заповедемь предаши суду вечному» [Александрия хронографов, 1893, с. 123, ср. 214].

Правильная система питания и аскетизм обеспечивают рахманам не только нетленность тела, но и способность к восприятию особых духовных ценностей. Дандамий прямо говорит Александру, что обладает мудростью, прочим людям недоступной. Эллины убеждены, что имеют дар прорицания, на деле же не знают, откуда и как что происходит. А Дандамий легко предсказывает голод, мор, хорошую погоду, дождь и все, «откуда и чего ради бывает». Причина его знаний заключается в том, что он благодаря обнаженности, нестяжанию и беспечальности вернул себе первозданное человеческое состояние. Однако более всего утешает его то, что он стал настоящим божьим другом и советником. Бог поверяет ему свои планы и охотно с ним беседует, как с любимым сыном, что позволяет ему помогать собратьям по человеческому роду. Так, является к нему какой-нибудь царь в страхе и недоумении, «акы к ангелу божию», Дандамий же, обращаясь к «божию проразумению», мгновенно успокаивает просителя.

Особыми дарованиями наделены и рахмане Зосимы: едва они начинают возносить молитву, сразу бывают услышаны и могут, например, перенести старца через глубокую реку [Хроника, 1920, с. 48; Александрия хронографов, 1893, с. 118—119; Памятники отреченной литературы, 1863, с. 80].

В сербском романе «сверхъестественные» акценты духовно-

го облика блаженных людей ощутимо усиливаются. Им якобы свойственно чувство постоянной, неземной радости. Каждый из них, приветствуя Александра, целует его. То же делает и сам Иванд, правда, тут же ошарашивает собеседника, предсказывая ему близкую смерть и ад. «Хождение Зосимы» приписывает нагумудрецам свободное общение с «ангельским миром». Когда они поют, ангелы на небесах слышат их, и таким образом между ними «восходит слава пения» [Александрия, 1965, с. 44; Памятники отреченной литературы, с. 80].

Рахмане и неиндийские праведники. Место рахманского кружка в картине народов мира указано в «Хронике» Амартола. В широкой панораме народов и нравов мира он располагает их рядом с праведными сирийцами (см. выше). Рахмане попадают в число двух народов, отличаемых хронистом от других, нравственно порочных (список которых открывается соседними с рахманами индийцами). Другое сопоставление Георгия Амартола содержит цельную оценку духовного значения рахманского кружка. Особое разумение, полученное человеком при сотворении его, означало возможность отвержения неправедной жизни после грехопадения. Такую неправедную жизнь смогли отринуть не только Сократ и Платон, но и многие из «варваров». Среди них наряду с персами и египтянами называются и жители Индии, мудрость которых, по словам хрониста, многим хорошо известна. При этом он выделяет рахманов, живущих в лесах, укрывающихся листьями и «паче человек постыщихся». С ними он сравнивает неких праведников, обитающих «выше востока» у «Рипеих гор», постыщихся праведным молчанием, не принимающих мясной пищи, но живущих древесными «отраслями» и водой [Хроника, 1920, с. 73, 248]⁹.

Тенденция противопоставления рахманов неправедным народам получила отражение в сербском романе, где повествуется о том, как македонский царь, дойдя до Рахманьского острова, не находит там «еллинских», или языческих богов [Александрия, 1965, с. 45].

Характеристика рахманов в описании праведников разных стран отразилась в «Александрии» II, куда после эпизода завершения беседы Александра с Дандаимом (II.16) вставляется краткий экскурс в историю ордена рахманов, причем редактор сравнивает их с иудейскими «блаженными». В связи с этим излагается история иудейских праведников, которые по своему образу жизни (а значит, и духовной практике) настолько приближаются к рахманам, что появляется необходимость как-то различать обе группы.

Блаженные родом из Иерусалима — сыновья и ученики Рихава. В царство Седекии, когда Иерусалим должен был быть захвачен, они послушались своего отца и наставника, отказались от жен, пищи, питья и одежды, проводя все время в молитве и прося за город. Бог их услышал и не предал в руки халдеев. Но и после того они, следуя заповеди Рихава, ходили нагими.

При новом царе они были посажены (за то, что не захотели вести нормальную человеческую жизнь) в темницу. Ангел за волосы извлек их и перенес туда, где они живут до настоящего времени — нагие и беспечальные, однако, как и все люди, смертные. Это место находится на берегу знаменитой реки Еумели, через которую не может перелететь ни демон, ни птица. После сравнительно-исторического экскурса редактор снова дает вставку, показывающую намерение отличить собеседников Александра от иудейских аскетов: «Сии же рахмани, наречении самии Индии, поволе отместушесе жития сего, живут близ великия Индея на реце Гангрии, яже течет из рая в акыан...» [Александрия хронографов, 1893, с. 219—220].

Эта трактовка, заимствованная, как мы знаем, из «Хожения Зосимы к рахманам», стала результатом известного переосмысления составителем «Александрии» II использованного им отреченного источника: рахмане Зосимы не просто сопоставляются с иудейскими праведниками, но прямо идентичны им и лишь локализованы в специфической географической среде (см. выше).

Если все предыдущие сопоставления касались сравнения рахманов с другими «продвинутыми» религиозными кружками древнего мира, то одно замечание Георгия Амартола допустимо рассматривать как попытку проследить их исторические связи со средиземноморским религиозным миром. Попытку эту надлежит видеть в кратком изложении предыстории манихейства. Мани, собравший, по Георгию Амартолу, все от всех ересей, имитировавший Христа и претендовавший на обладание благодатными дарами, сблизается здесь с неким Скифианом из рода рахманов («иже и Скуньфианин глаголемый Рахманянин бысть родом»). С ним же в тексте ассоциируется и Будда, названный здесь Буда (Въддая, Въудадай), учеником которого был Мани. Об этом Буда сообщает, что его прежде нарекли Теревинф (Терввинф) и что он научился от Скифиана эмпедокловой ереси, основывающейся на противоборстве двух мировых первоначал¹⁰. Придя в Персию, Буда объявил, что родился от девы и воспитывался в горах. Ему приписывается написание четырех книг. Первая называлась «Тайна», вторая — «Евангелие», третья — «Сокровище», четвертая — «Главы». Жил он у одной женщины, затем был «сокрушен» нечистым духом, после чего женщина получила в наследство его четыре книги и купила мальчика по имени Куврик, который в дальнейшем и был известен как Мани [Хроника, 1920, с. 320—321].

Индийские идолопоклонники

Замкнутому религиозному кружку рахманов противостоит традиционное индийское многобожие. Соответствующие данные русской письменности представлены в памятниках, свидетельствующих о нем в связи с историей индийской христианской

миссии, хотя отдельные реминисценции обнаруживаются и в текстах александрийского круга.

Материал по древнеиндийскому язычеству в восточнославянских текстах, прежде всего в «Повести о Варлааме и Иоасафе» (как и материал по рахманам), вполне поддается делению на отдельные топики: сведения о структуре языческого общества Индии в целом, о государственном культе, о некоторых чертах религиозного мировоззрения. Этот материал целесообразно также завершить сопоставлениями индийской религиозности со средиземноморской, которые проводятся в русских книгах.

В отличие от «эмансипированного» ордена рахманов индийское язычество предстает в восточнославянской письменности организованной иерархизированной системой, более всего напоминающей официальную римскую религию с явными элементами персидского «магизма» (см. гл. 3).

Во главе этой сложной системы стоит царь Великой Индии. В его обязанности входит устройство наиболее торжественных религиозных церемоний общегосударственного значения. Так, Авенир отмечает всенародным празднеством рождение Иоасафа; с целью поддержать Февду в его борьбе с христианством рассылает грамоты, призывая наиболее именитых язычников принять участие в жертвоприношении. Тот же царь организует при своем дворе и публичный диспут между представителями официальной религии и магии и псевдо-Варлаамом Нахором [Повесть, 1985, с. 119—120, 214].

Второй уровень религиозной иерархии индийского многобожия образует «духовная элита», в разной мере связанная со двором. В ней выделяются именитые прорицатели и звездочеты, из которых 55 присутствуют на церемонии в честь рождения Иоасафа, предсказывая будущее мальчика. Постоянно бывает при дворе и знаменитый маг, друг и учитель царя, Февда, к которому языческие жрецы обращаются за помощью в наиболее затруднительных случаях. Среди придворных жрецов Пора «Александрия» упоминает служителей культа говорящих деревьев. Не все, однако, представители религиозной элиты должны находиться при дворе. Один из них, маг Нахор, живет, по «Повести о Варлааме и Иоасафе», в пустыне: он наделен «волшебной хитростью» и как хороший диалектик привлекается к участию в религиозных диспутах [Повесть, 1985, с. 120, 214, 228; Александрия хронографов, 1893, с. 87, 221—222].

Значительно более низкое место в этой иерархии занимают волхвы, к которым близки смотрители птиц, отравители, знахари и другие носители прикладных магических познаний [Повесть, 1985, с. 214].

Поскольку предметы поклонения и мир сверхъестественных существ рассматриваются только в связи с той или иной формой официального культа, сообщения русских книг о традиционной индийской мифологии следует рассматривать вместе с данными об этом культе.

Основной древнеиндийский пантеон составляют языческие боги — объект почитания в Индийском царстве, как свидетельствует и в «Сербской Александрии» нагомудрец Иванд. Из множества богов выделяются некоторые более или менее «привилегированные». В своем послании Александру Пор заявляет, что его особым покровителем является Дионис, могущий якобы препятствовать вторжению македонцев в страну [Александрия хронографов, 1893, с. 80, 194].

Индийское язычество характеризуется усердным идолопоклонством. По случаю рождения Иоасафа Авенир приносит жертвы богам в храмах, организует благодарственное песнопение (см. гл. 4). Бытийные границы между «богами и героями» здесь весьма подвижны. Авенир обещает Февде, в случае если он уговорит Иоасафа вернуться к религии отцов, поставить его золотое изображение («кумиры ты поставлю злат, равно богом положи паче всех честити ты будущаго и бесконечнаго времени»). Предшественник же Авенира, Пор, сам объявляет себя, судя по «Сербской Александрии», властителем как над людьми, так и над богами. В древнеиндийском обществе отправляется культ особых, экзотических объектов. Таковыми в первую очередь являются почитаемые при дворе Пора говорящие деревья. Это странные существа, стоящие на границе флоры и фауны, два подобных кипарису или «египетскому дереву» растения, одно из которых мужского пола (солнце), другое — женского (луна), и которые именуются «по-индийски» Муфеа и Мафус. Оба дерева обернуты шкурами зверей (первое — самцов, второе — самок) и трижды в день — на восходе, в полдень и на заходе — прорицают человеческим языком. Специальные жрецы, находящиеся при них и толкующие предсказания оракулов, запрещают македонскому царю приближаться к ним с оружием в руках. Он должен пройти через ритуальное очищение и поклониться деревьям [Повесть, 1985, с. 119—120, 228—229; Александрия хронографов, 1893, с. 80, 87—88, 194, 221—222; Александрия, 1965, с. 48].

К числу «прагматических» видов ритуала относится магия или непосредственная связь с миром демонов, что свободно используется при необходимости традиционной религией. На это указывает факт обращения жрецов Авенира к Февде во всех затруднительных случаях, а также самостоятельная затея Февды, предпринятая в целях возвращения Иоасафа к прежней вере.

Располагая целым подразделением демонов, знаменитый маг, углубившись в своей пещере в специальные книги, вызывает одного из них с тем, чтобы тот, взяв с собой и иных, «его самого злейших», возжег в царевиче пламень блудной страсти. После неуспеха этой акции Февда выносит демонам порицание за их немощ [Повесть, 1985, с. 231, 237].

Идейные аспекты традиционной древнеиндийской религии рассматриваются в русских памятниках как различные мо-

менты единого процесса — борьбы местного язычества с распространяющимся христианством.

В полемике с христианами Авенир прежде всего задает вопрос, как вообще можно, оставив исконных богов, обратиться к новому, «чужому»? Второй вопрос касается самого смысла языческого культа: Иоасаф, по мнению Февды, проявляет явную неблагодарность к отеческим богам, давшим ему жизнь, после того как они вняли молитвам его отца. Согласно аргументу, выдвигаемому Февдой, религию предков исповедовали все цари, мудрецы, знаменитые и добродетельные люди, а новую религию — «некнижницы» и бедняки. Таким образом, предпочесть ее — значит предпочесть учение малоизвестных и простых людей той вере, что была «у славных и велеих премудростию таковою и законодавствиемъ всяивших» [Повесть, 1985, с. 241, ср. с. 203—204, 237].

Основная претензия к христианству связана с его требовательностью к человеку. Авенир говорит Иоасафу, что, испытывая разные веры, он понял, что нет лучше той, коей следовали его предки. Заблуждение галилейских учителей состоит, по его мнению, в том, что они считали «сладости жизни» несовместимыми с надеждами в жизни будущей. Прагматика определяет весь пафос выступлений Авенира против новой веры. Видя своего вельможу облаченным в худые ризы, царственный понтифекс уже не сомневается в поврежденности его ума. Плененному же Арахией монаху он прямо говорит: «Злых вас и людемь прелестники истинно мучаю, яко вся прелшаает, отрещися красныхъ житейскихъ учаще» [Повесть, 1985, с. 116, 210].

Двойственное отношение проявляют к деятельности апостола Фомы приближенные Гондофара. Они не одобряют его рачительную благотворительность и сообщают о ней царю, но признают его добродетель и особенно подвиги воздержания. Однако в борьбе с новой религией индийское язычество не ограничивается только словесными аргументами. Согласно синаксарному житию апостола Фомы, он был по приказу царя за обращение его семьи прободён копьями на горе пятью воинами. «и мечемь коснувьшеса вьнутрьнихъ его» [Пролог, 1916, с. 83—84].

Среди главных санкций против распространения новой религии составитель повести называет повеление принуждать христиан к отречению от своей веры (в случае отказа «князьям» и «начальникам» разрешено применять пытки) и особо строгие меры по отношению к монахам (через три дня после рождения Иоасафа издан приказ об их полной ликвидации). К конкретным действиям этого рода отнесен приказ о сожжении всех, кто людей учат «яко бога имети распятого». О его применении можно судить по тому, что двое монахов были преданы огню без расследования, Варлаама ищут всюду, вплоть до Сенаридской пустыни, и семнадцать подозреваемых в соучастии монахов умерщвляют. Подход древнеиндийских язычников к вопросу

о целях и средствах русские памятники характеризуют как весьма решительный. Все пути возвращения Иоасафа к вере отцов кажутся приемлемыми Авениру до его перехода в христианство. Убеждая его лаской, он привлекает мировоззренческие аргументы; взывая к его сыновним чувствам, грозит муками и пытками; возвращаясь снова к уговорам, соглашается на соращение царевича женской красотой; потерпев поражение и в этом, решается разделить с ним царство, ибо надеется, что земные заботы отвлекут его от духовных. Очевидный макиавеллизм определяет поведение и его ближайших советников Арахии и Февды [Повесть, 1985, с. 121, 124, 198, 202, 231—236].

Древнеиндийское язычество дважды сопоставляется в «Хронике» Амартола с политеистическими культами древнего мира. При этом оно соотносится преимущественно с культом Диониса, сравниваемым с другими средиземноморскими, главным образом, конечно, античными культами. Индийский Дионис стоит в одном ряду с критским Зевсом, аркадским Ермием, египетскими Исидой и Осирисом и египетским же Антиноном (возлюбленным отроком императора Адриана, впоследствии им обожествленным). Всех этих богов роднит безнравственность приписываемых им мифологией подвигов. В этом контексте «винопьянство» индийского Диониса соотносится с «любодеянием» Зевса и Афродиты и «убийством» Арея. Данные примеры лишь подтверждают, по убеждению хрониста, истину речения о том, что идолопоклонство — начало любого нравственно сомнительного идеала поведения. В другом месте «Хроники» подчеркивается, что некоторые индийцы, почитатели Диониса, верующие в своего бога «с притчею ему вино наричють», а иные творят ему жертвы. Культ Диониса ставится в один ряд с другими языческими культами — почитанием Зевса, а также с зоолатрией (египтяне поклоняются быку, ливийцы — овце) и почитанием еще менее респектабельных объектов — рек, озер и даже растений типа чеснока и лука. Примеры своего рода бессознательной типологизации можно видеть в тех случаях, когда об индийских богах прямо говорится как об эллинских (ср. сообщения о религии царя Пора, с которой снова ассоциируется культ того же Диониса) [Хроника, 1920, с. 61—63].

СТРАНА РАХМАНОВ: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

Одна из важных задач исследования древнеиндийских реалий в русской средневековой культуре видится в попытке соотнесения этого материала с действительностью исторической Индии, в выяснении того, насколько эти реалии были, собственно говоря, реальны.

Как может убедиться читатель, даже никогда не интересовавшийся специально географией или историей Индии, картина русских средневековых сведений о ней заполнена самыми причудливыми, фантазмагорическими фигурами и явлениями, которые, иногда напоминая реальные феномены, обнаруживают явно неиндийские черты. Расположив Индию за Солнечной страной и краем одноногих людей с овечьими хвостами, русский книжник знает ее и как внутреннюю страну Эфиопии, и соседа Мавритании; а помещая «Индийское море» близ Араратских гор, делает ее жертвой агрессии потомка четвертого сына Ноева; индийские идолопоклонники как две капли воды похожи на римских язычников. Вместе с тем даже в этом, казалось бы, вполне нереалистическом спектре просматриваются вполне исторические описания великого соседа Персии, его богатств и контактов со странами средиземноморского мира. При всех хронологических абберациях сохраняются элементы исторических сведений об индийско-иранских отношениях эпохи Ахеменидов, при очевидной беллетризации столкновения Александра с Пором — исторические приметы похода македонцев, при всей иранизации представителей индийской официальной религии, — данные о сложной истории христианской проповеди в стране традиционного язычества¹.

Причина неоднозначности свидетельств русских книг об Индии с точки зрения их реалистичности кроется в неоднозначности того материала, который был получен из переводимой литературы. Последняя же содержала беллетризованный конгломерат «индоведческой» информации, включавший канонизированные эллинистической традицией сведения об Индии, «новые» сведения раннесредневековых авторов и целый слой клишированных представлений, лежавших на периферии и античной, и раннесредневековой учености, но нашедших доступ в «Александрию» и в «Деяния Фомы» и получивших столь при-

чудливую мифотворческую интерпретацию в «популяризаторских» отреченных книгах.

Поэтому реалистические данные раннесредневековых авторов, о которых столь убедительно писал Диле, оказываются лишь одним из секторов гораздо более широкого круга информации конкретной средневековой культуры. Так, для этих авторов характерно деление Индии (и ряда других стран, например, Галлии) на несколько подрегионов: «Дальняя Индия» и «Ближняя Индия», «Малая Индия» и «Великая Индия», «Внутренняя Индия». Об этом свидетельствует «История церкви» Сократа и Созомена, а также составители биографий тех или иных лиц, связанных, по преданиям, с индийской миссией (см. гл. 6). Сходное деление Индии сохраняется и в русских книгах, когда указывается, что области «Малой Индии» (скажем, Висаида) находятся в подчинении у царей «Великой Индии» (скажем, Пора). Однако более принципиальным здесь предстает членение Индии на область рахманов, область индийцев и «буферную» область евулейской страны — членение, которое имеет не столько пространственный, сколько аксиологический план — индийские регионы выступают в качестве различных миров. Хотя само название «Внутренняя Индия» предполагает чисто географические рамки, она, начиная с «Хроники» Амартола, характеризуется именно с «качественной» стороны — как место обитания людей-монстров; их надо было расселить здесь по требованию особых мифологизированных построений, не имеющих ничего общего с реализмом раннесредневекового «индоведения».

Источниковедческие границы основных тем монографии не позволяют нам специально остановиться на выявлении реалистического слоя всех сведений о древней Индии в русских памятниках.

Поэтому вопрос об истоках древнеиндийских реалий в литературных памятниках Руси рассматривается лишь постольку, поскольку его решение необходимо для понимания значений этих реалий в исследуемых текстах. В связи с этим мы ограничиваемся одной темой — истоками характеристик индийских рахманов.

Актуальность ее объясняется многими обстоятельствами. Прежде всего рахманская тема даже «количественно» преобладает в описаниях Индии. Кроме того, образ рахманов составлял основную модель индийской культуры в средневековом сознании Руси (и других средневековых европейских обществ — см. гл. 6). Наконец, описания их в русских текстах определяют структурализацию всего исторического материала отечественных памятников о древней стране.

Как только что говорилось, в русских текстах Индия четко делится на два основных географическо-культурных региона — Рахманьский остров и Индейское царство. Их разграничение настолько последовательно, что требует введения «посредни-

ка» — промежуточной «Внутренней Индии». Линия демаркации обозначается через характеристику природных условий обоих регионов, их населения и его нравственного облика. Дуализация страны продолжается и в различии рахманов и индийцев с точки зрения формы их правления как двух социальных образований; руководитель рахманов Дандамей прямо осуждает монархическую власть. Две Индии неодинаково воспринимают Александра, по-разному относятся к ним и македонцы. Это различие отражается и в существенной дифференциации духовной жизни, двух типов религии Индии.

Страна рахманов, однако, не остается в русских памятниках некой фиксированной страноведческой единицей, она подвергается своеобразному умножению. В «Сербской Александрии», например, их остров превращается в «острова блаженных». Наряду с нагомудрецами Иванта, соответствующими рахманам Палладия, возникают «люди нагие иже суть рахмане» — подданные легендарного царя Ираклия, переселившиеся некогда на благословенные острова. В итоге индийские рахмане подвергаются делокализации, а нить, связывающая их с Индией, весьма уточняется: земли людей Иванта отделены от нее многими мирами и фантастическими странами.

Одновременно в сознании русского книжника рахмане сближаются с иудейскими праведниками-рехавитами — ассоциация, восходящая еще к архетипу отреченной книги о Зосиме (см. в связи с исследованиями Ф. Фистера — гл. 6). К середине XV в. можно говорить уже об известном «слиянии» обеих религиозных групп: составитель второй редакции «Александрии» считает себя обязанным пояснить, что рахмане, живущие у Ганга, — не иудейские праведники.

Островитяне

Страна рахманов локализуется на Рахманьском острове, который отделен от Страны индийцев рекой, охраняемой страшным монстром зуботомителем (греч. odontotyran, ср. санскр. danteṣvara), лишь раз в год пропускающим рахманов к их женам. В результате между двумя регионами поставлено непреодолимое средостение, оно полностью выявляется в отреченной книге о Зосиме (и через нее во второй редакции «Александрии»), где рахмане отрезаны от мира рекой Евмелием, не одолимой ни птицей, ни демоном. Вместе с тем Страна рахманов в русских памятниках ассоциируется с Прованским островом. А это позволяет рассматривать ее и в связи с греческими сведениями о Тапробане.

Таким образом, встают сразу два вопроса: можно ли найти в античных свидетельствах об Индии прецеденты помещения брахманов на остров и намечено ли в этих свидетельствах противопоставление его материковой Индии?

Тема брахманов отражена почти каждым эллинистическим автором, рассказывавшим об индийском походе Александра, и почти каждым географом, специально писавшим об Индии. Однако они совершенно единодушны в том, что брахманы — особый религиозный кружок, который Александр посетил после победы над Пором и который иногда связывали с отдельными индийскими племенными образованиями. Ни о каком острове брахманов речи нет, как не говорится и о соотношении их хотя бы с Югом страны (в направлении Тапробане). И даже в «южноиндийском» рассказе Палладия отсутствует их однозначная островная локализация; есть лишь определенная ассоциация — островитяне названы «долгожителями». Поэтому, чтобы установить генезис оппозиции Страна рахманов — Страна индийцев, должно обратиться к весьма широкому кругу древних представлений и традиций, восстанавливая один за другим отдельные элементы этой причудливой страноведческой модели.

Первые сообщения об острове Тапробане (Ланка, Цейлон)² восходят уже к участникам Александрова похода. В эпоху Птолемея Эвергета (146—117) одна из североегипетских торговых экспедиций достигла Ланки. Впоследствии заметно расширяются торговые контакты острова со Средиземноморьем и устанавливаются даже дипломатические отношения с Римской империей, сохранявшиеся вплоть до IV в. Сведения о Тапробане содержатся в «Перипле Эритрейского моря» (61), у Страбона (II.1.14, XV. 1. 14—15), Плиния (VI.22(24) и др.), в «Истории животных» Элиана (XVI.18—19); специальное внимание ему уделяет Птолемей (VII.4), чаще других античных авторов писавший о нем.

У этих писателей можно найти и противопоставление острова материку. Так, Плиний характеризует Тапробане как землю, более богатую золотом, жемчугом и слонами, чем Индия, подчеркивает умеренный образ жизни его населения.

Греческие авторы создали также представление об особом географическом соотношении Ланки и Индии. Страбон с ссылками на Онесикрита и Эратосфена называет первую «самым южным» из островов индийского ареала, но значительно преувеличивает его удаленность от материка — определяет расстояние в 20 дней пути, а пространство от острова до Эфиопии. — в 8 тыс. стадий (Страбон XV.1.14—15).

Мегасфен же, напротив, утверждает, что остров отделен от Индии не морем, а рекой [Древняя Индия, 1960, с. 60—61], и это «свидетельство» воспроизводится у более поздних авторов (Плиний VI.24.1). Оно же составляет основную географическую характеристику Рахманьского острова русских памятников.

В потенции будущая оппозиция Страна рахманов — Страна индийцев намечена в тех описаниях Индии, где упомянуты темнокожие индийцы, которые не убивают ничего живого, не сеют, не знают домов, питаются исключительно растительной пищей (Геродот III.100) и которые противопоставляются варварским

племенам, напоминающим лошадоголовых каннибалов Южной Индии (Плавание по Эритрейскому морю, 62) и в еще большей степени кочевников-пэданов, поедающих больших членов своего общества и именуемых аггиорхагои (или «хищноядцы»). Последние (в них нельзя не видеть предков тех страшных народов, что живут близ Солнечной страны — «Слово Мефодия Патарского») и ассоциируются с известной категорией диких и фантастических народов, отраженных в «Махабхарате» [Пушкеш, 1986, с. 258—261].

Однако при всей значимости этого противопоставления оно относится еще к «целостной» Индии. В ее пределах обнаруживаются и другие важные атрибуты, соотносимые в русских памятниках с Островом, — здоровый и умеренный климат, необыкновенное плодородие почвы, на которой произрастают деревья, несущие листья величиной со щит (Дион II.35, 36; Курций Руф IX.1, Страбон XV.1.20 и др.). Даже долгожительство островитян, рассматриваемое отдельными античными авторами как их локальная особенность, входит в набор «общиндийских характеристик». Уже Ктесий сообщал, что индийцы живут до 120, 130, 150 и 200 лет (ср. Онесикрит по Плинию VII.27 и др.)³.

Иными словами, античное индоведение ослабило Страну рахманов русских книг рядом конкретных идентификаций, однако дуалистическая модель Остров — Индия требовала структурализации этого материала. Возможность восстановления основных ее элементов означает прежде всего реконструкцию тех промежуточных звеньев, которые можно было бы рассматривать как мост между реалиями классического античного индоведения и «двумя Индиями» русских книг. Эти промежуточные звенья должны объяснить по крайней мере два явления: переселение вполне материковых брахманов Онесикрита и Мегасфена на остров и воздвижение между Страной рахманов и Страной индийцев непреодолимых преграды и препятствий.

Оба названных явления могут быть осмыслены как результат наложения на Тапробане античной географии моделей индоевропейского мифологического наследия, восстанавливаемого по иранским, индийским и греческим литературным памятникам в связи с их экскурсами в область «островов блаженных», составляющих один из аспектов представлений о «стране праведников».

По данным авестийской традиции, у подножия горы Хара — огромное море, «имеющее великие заливы», посреди которого расположен остров; на нем обитают священные животные и особые растения (подобные тем, что на вершинах самой горы). Хотя в «Авесте» прямо не указывается, какого рода «божественные люди» живут на острове, с Харой соотносится понятие страны блаженных. В частности, в «обитель вознаграждения» попадали души праведников, судьбу которых определяли обитающие на горе боги Митра, Сраоша и Рашну [Бонгард-Левин, Грантовский, 1974, с. 53].

Если в иранской традиции прямо не говорится об обитателях островного рая, то сведения о них намечаются в легендах из «Махабхараты». В эпосе сообщается о Белом острове (*śvetadvīra*), расположенном в великом океане, что к северу от горы небожителей — Мэру (соответствующей по своим функциям иранской Харе). Остров населяют «белые люди», не ведающие ни о каком зле, имеющие особый внешний облик и исполненные благочестия и великой жизненной силы.

Греческие представления об островах блаженных нашли отражение даже у позднеантичных авторов (Плиний, Иосиф Флавий), и именно эллинская традиция представляет особый интерес для реконструкции истоков тех византийских концепций, которые определили островную локализацию рахманов в русских книгах.

Первое направление наших поисков связано с древнегреческой мифологией. Так, Менелай у Гомера говорит, что после этой жизни будет обитать в удаленном, находящемся у края земли Элизиуме (Одиссея IV. 561—569) — на тех самых знаменитых Елисейских полях, где нет ни снега, ни бурь, ни дождя и веет прохладный Зефир (ср. остров Эвмея в Западном океане). У Гесиода (Труды и дни 166—173) появляются уже Острова блаженных (*Μακαῖον πέσος*), напоминающие гомеровский Элизиум. Идея развивается у Пиндара (Олимпийские оды II), который населяет острова не героями, а усопшими, уже испытавшими перевоплощения в верхнем и нижнем мирах и почивающими там после суда Радаманта; их овеивает теплый ветер, и они окружены золотыми цветами. Рассматриваемая мифология уточняется у Платона — на Островах блаженных (противопоставляемых Тартару) находятся души тех, кто жил в справедливости и благочестии и теперь пребывает в неизменном счастье вдали от всех зол (Горгий 523в, 524а). Общий вид островов и отдельные его конкретные признаки (плодоношение три раза в год, сады и золотые фрукты, лесное богатство и мягкий климат), сложившиеся еще на доплатоновской стадии мифологии, позволяют усмотреть в них прообраз Рахманьского острова, а в его обитателях — беззаботных и очищенных блаженных (*μακαῖος*) — прообраз населения Страны рахманов. Особого же внимания заслуживает, на наш взгляд, одно важное пояснение Платона — на Острова посылаются души философов (Горгий 526с), по облику напоминающих отстраненных от мирских забот гимнософистов.

Сказанное дает возможность восстановить некоторые вехи пути, приведшего к идентификации местожительства рахманов как острова, а самих рахманов как «островитян» у Георгия Амартола. Дальнейшая судьба этих ассоциаций в русской письменности вполне ясна, если учесть, что «Хроника» начала распространяться на Руси едва ли не ранее всех прочих «индоевческих» памятников и ее интерпретация рахманов отражена в редакциях других переводных книг и в «Повести временных лет».

Однако остров блаженных рахманов должен лишь находиться от Индии на расстоянии, а не отделяться от нее непреодолимой преградой, как бы отгораживающей этот мир от противоположащего ему антимира. Но эта преграда снова восстанавливается как древняя мифологическая модель, воспроизводимая в рассказе Палладия.

Согласно древнеиндийским сказаниям, на подступах к горе Меру лежит пустыня, страна мрака, где обитают пищачи, вриджики, людоеды-ракшасы — злые существа, убивающие все живое, уничтожающие каждого, кто дерзнет приблизиться к блаженным обителям. Герой «Махабхараты» Арджуна был предупрежден стражами счастливой северной страны, что человеку нельзя приблизиться к ней и остаться живым. Греческие поэты также знали, что страну северных гор охраняли грозные грифы, одноглазые богатыри, козлоногие люди, людоеды и свирепые девы. Страшные существа женского пола (Форкиды, Горгоны, «крылатые сестры»), пребывающие у северных гор близ страны блаженных-гипербореев, были известны Эсхилу. Очевидно, что с этими страшными существами-препятствиями состоят в родстве могучий монстр-зуботомитель, стерегущий путь рахманов к женам, и камень-магнит, останавливающий любой с обычными гвоздями корабль, могучий приплыть в их края.

Но в русских книгах присутствует важная реалия, не выводимая из названного круга мифологических представлений. На острове рахманов «Хроники» Амартола отчетливо ощущается райское благоухание, а острова блаженных соседствуют, по «Сербской Александрии», с островами Адама и Евы и с горой, красноречиво именуемой Эдем. Здесь мы вынуждены обратиться уже к совершенно инородному кругу ассоциаций, без которого образ Страны рахманов существенно отличался бы от того, каким он предстает пред нами ныне.

Основным его элементом является отождествление Гангии с райской рекой Фисон; оно отмечено уже в первой редакции рассказа Палладия и конкретизируется в «Александрии» II (Косьма Индикоплов отождествляет Фисон с Индом) — река, именуемая у эллинов Фисон, называется у муров и эфиопов Индос, а у рахманов — Гангрия (намек на это можно видеть в одной из частных идентификаций индийской реки как Евфрата).

Ассоциирование Страны рахманов с земным раем, а Ганга с Фисоном никак не связано с библейской географией, которая сообщает лишь о том, что рай был на Востоке, что в нем брала начало река, разделявшаяся далее на четыре: Фисон, Гихон, Хиддекель и Евфрат и что первая из них обтекала всю землю Хавила, где хорошее золото, бдолах и камень оникс (Бытие, 2.10—14). Тем не менее в средневековой литературе отождествление Фисона с индийским Гангом было достаточно распространено как одна из двух идентификаций райской реки. Если иудейская традиция начиная частично уже с Иосифа Флавия идентифицирует Фисон как Нил (ср. Мидраш, толкования X—

XII в.; см. [Солярский, 1884]), то Евсевий, Иероним, а позднее и Иоанн экзарх болгарский (IX—X вв.) отождествляют его с Гангом, а Косьма Индикоплов — с Индом (см. выше)⁴. Хотя мы лишены возможности проследить возникновение и развитие этой идентификации, мы вряд ли значительно ошибемся, если предположим, что здесь по крайней мере частично учитывались сообщения греческих авторов начиная с Геродота (III 97—98) и Мегасфена о великом богатстве золотоносной земли области верхнего Инда (Страбон XV. 1.44), о добывающих золото индийских муравьях (ср. сообщения Плиния, Диона Хризостома и др.). Видимо, индийская золотоносная земля и сближалась в средневековой литературе с изобилующей золотом библейской Хавилой. При этом вызывает интерес двойная идентификация Фисона как Инда и как Ганга во второй редакции «Александрии». Не исключено, что здесь отразилось желание совместить оба отождествления — и Палладия, и Косьмы.

Локализация Страны рахманов близ рая объясняет дуализм Индии русских памятников: помещение здесь максимально положительной точки мира предполагает нахождение антипода в виде антимира Страны индийцев. Эта основная оппозиция как бы наложена на все частные контрастные характеристики двух регионов, когда блаженные макробии противопоставляются низкорослым и большоголовым вырожденцам индийской Висаиды; «преугодная воня», летняя прохлада и райские птицы острова — нестерпимому зною пещерных индийских стран; соседство нагомудрецов с горой Эдем — соседству индийцев с Солнечным градом.

Последний штрих на исторически многослойный образ дуалистической Индии наносит средневековая иудейская мифология, связанная с циклом «блаженных людей»; через «Хождение Зосимы к рахманам» она оказала значительное влияние на представление русских книжников о земле рахманов.

Доставленные на облаке из Иерусалима праведники — бене-моше, легенда о которых восстанавливается, например, в передаче Элдада бан Мали (IX в.), продолжают жить как рехавовичи-рахмане, отделенные от ближайшего мира непреодолимой рекой — точным прототипом р. Евмелий.

Отдельные параллельные иудейские мотивы также были связаны с переработкой псевдокаллисфеновых сказаний об Александре. В «Вавилонском Талмуде» (Тамид f 31 v) описывается путешествие царя к «горам тьмы», совершенное по совету «мудрецов юга» (ср. рахмане псевдокаллисфенова романа) на ливийских ослах, привыкших к темноте (ср. Мидраш. Вапикра-Рабба, 27) [Веселовский, 1888, с. 289—291; Гаркави, 1892, с. 38]. Это путешествие нашло отражение в «Сербской Александрии». Названный роман связан с иудейской традицией и другими нитями. Так, блаженные ассоциируются в нем с потомством Сифа, а это потомство, согласно отразившему влияние

иудейской апокрифики эфиопской «Книге Адама», обитает близкая и отгорожено от грешного мира.

Таков был сложный путь, проделанный образом рахманов-блаженных в русской письменности. На этом пути вполне реальные гимнософисты греческих «индоведческих» памятников обросли самыми причудливыми деталями древней мифологии и теми мифологизациями, которым подверглись в средневековых культурах библейские географическо-исторические реалии.

Республиканцы

В качестве социально-политической общности рахмане русских памятников, как свободолюбивый народ, не пожелавший иноземного владычества, противостоят индийцам, покорившимся македонскому оружию. На требование Александра немедленно явиться к нему с повинной руководитель рахманов Дандамий дерзко отвечает, что если он зачем-то нужен царю, то пусть тот к нему приходит: сам он смерти не боится и царя не страшится, поскольку никто не может лишить его того, что принадлежит ему.

Ответ Дандамия произвел на македонского полководца отвращающее действие. Властелин мира понял, что сила оружия имеет свои границы и что кроме сохранения телесной жизни существуют иные, более важные ценности, ради которых можно поступиться любыми земными благами. Сожалея, что не способен последовать примеру таких людей и отрешиться от суетного желания покорять другие народы, он умиляется мужеству беззащитных, но крепких своей правдой нагих мудрецов и предлагает им богатые дары. В победе духовной силы над телесной заключен дидактический пафос истории о встрече Александра с рахманами — сюжета, вписавшего благодаря своей художественной убедительности важную страницу в русскую средневековую беллетристику. Однако нас в данном случае интересует не дидактический смысл повествования, а его историческая подоплека. Стоит ли за образом свободолюбивого рахманского народа тот же средневековый миф об Индии, что поделил ее на два мира, или источники русских текстов отражают реальные события Александрова похода?

Упоминания о «политических» взаимоотношениях македонского царя и брахманов содержатся в основных редакциях повествования об индийском походе.

У Плутарха говорится, что наряду с воинственными индийцами немало хлопот македонскому правителю доставили и «философы». Они поносили тех царей, которые переходили на сторону завоевателя, и призывали к восстанию еще не покорившиеся племена. Этим и объясняется то, что многих из них чужеземному правителю пришлось казнить (Александр 59). Согласно другому отрывку Плутарха, в плен были однажды

взяты десять гимнософистов, убеждавших восстать царя Сабу (Самба) и причинивших много вреда македонцам (Александр 64). Им-то Александр и задал свои десять трудных вопросов.

С этим же царем брахманы связываются и в повествовании Диодора. Здесь сообщается, что македонский правитель уничтожил большинство индийских городов, перебил 80 тыс. «варваров», а «жителей» обратил в рабство. Эти бедствия постигли «племя так называемых брахманов». В этом же отрывке рассказывается, что они пришли к македонскому царю с повинной и с масличными ветвями. Самых «виновных» он наказал, а прочих отпустил (XVII.102). Следующая глава посвящена пограничному «городу брахманов» — Армателии (...d'eschatès tôn Bpachmanōn poleōs hēn onomazusin Armatelia) [Диодор, 1906, с. 290]. Жители его уповали на неприступность своих стен и мужество защитников. Взять «город» оказалось непросто: отряд в 500 человек вызвал лишь презрение осажденных. Нападавших стали преследовать 3 тыс. местных воинов, пользовавшихся отравленным оружием; последние были затем частично перебиты, частично взяты в плен (XVII.103).

Арриан тоже сообщает о двух мятежных «брахманских городах». В первом из них нашли прибежище восставшие против македонцев малы, и сами горожане оказали упорное сопротивление. В эпизоде рассказывается также о знаменитом подвиге Александра, который один поднялся на городскую стену и начал штурм цитадели (VI.7.4—6). В другом отрывке Арриан пишет, что царь овладел мятежным городом, где зачинщиками восстания были «индийские мудрецы», и повелел их казнить (VI.16.5).

Сведения о брахманском эпизоде индийского похода позволяют сделать по крайней мере три вывода. Во-первых, некие брахманы поддерживали индийских царей, выступивших против македонского правителя. Во-вторых, они стали союзниками тех племенных объединений, которые зарекомендовали себя активными противниками завоевателей. В-третьих, в ряде случаев они сами были организаторами вооруженных восстаний и даже возглавляли местные гарнизоны. Объясняя причину такого отношения брахманов к македонцам, некоторые историки полагают, что она кроется в понимании недолговечности для Индии чужеземного вторжения (см., например, [Гафуров, Цибукидис, 1980, с. 295]). Очевидно, однако, что более важную роль могли играть культурно-религиозные различия.

Из этого видно, что образ мятежных рахманов в русских текстах отражает достаточно реалистические предания. Средневековая мифологизация Индии проявилась лишь в противопоставлении рахманов остальным индийцам, покоренным варварами. Из сообщений историков индийского похода следует, что «подстрекательская» деятельность брахманов опиралась на сопротивление отдельных царей и племен.

Думается, материал об Александровом походе дает возможность поставить еще одну небезынтересную проблему в связи с рассмотрением реалистичности рахманской темы русских памятников. Помимо того что рахмане не желают покориться македонцам, они вообще выступают сознательными противниками царской власти. Об этом свидетельствует их обличение последней как «силы обидливой» и гордое самоопределение: «Философ не обладает, но обладает». Да и по своему облику они предстают неким анархическим племенем, отказавшимся от всех благ цивилизации, а значит, и ее политических достижений. Русский памятник XV в. «Слово о рахманах и о предивном их житии», опиравшийся на материал «Хроники» Амартола, прямо называет их народом, лишенным прежде всего царской власти. Нельзя ли усмотреть предпосылки и этой их характеристики в приведенных свидетельствах античных авторов?

Ответ на данный вопрос может быть только положительным. Определение брахманов как союзников мятежного индийского царя указывает на то, что греки отделяли их от населения конкретного индийского царства. Мнение о них как об особом племени, имевшем собственные города, тоже свидетельствует о самоуправлении. Организуя оборону городов и внезапные вылазки городских отрядов, они выступают некоей самостоятельной политической реальностью.

Значительно более сложен ответ на другой вопрос, насколько эти сообщения соответствуют древнеиндийской действительности, или как расценивать сведения античных авторов о «брахманском городе» (...τόν Βραχμανῶν πόλεόν).

Известный индийский историк К. Джаясвал считает, что данные Диодора отражают общегреческое понимание проблемы: эллины отталкиваются от идеи идентичности племени и государства, а потому жители «брахманских городов» превращаются в «народ брахманов». Под греческими «брахманскими городами» следует понимать лишь то, что Патанджали называет Βγᾱήματακο πᾱτα ἰαπαδαῖ [Патанджали, 1878, II, с. 298]. В таком случае нужно говорить о стране Брахманаке, которая, хотя и оказала сопротивление македонцам, была лишь «обычным» древнеиндийским государством, а вовсе не «брахманским» [Джаясвал, 1955, с. 65—66]. С критикой Диодора выступает и крупный голландский индолог П. Эггермонт. По его мнению, греческий автор превратил брахманов в племя вопреки значительно более достоверной трактовке Ариана, у которого они — только представители общественного сословия [Эггермонт, 1975, с. 20].

При всей реалистичности такой трактовки сообщения Диодора, оно все же не дает оснований полагать закрытыми некоторые вопросы. Как бы ни интерпретировалось название «города брахманов» (или «страны брахманов»), античные авторы единодушны в том, что брахманы, достаточно четко отделяемые от других индийцев, принимали активное участие в анти-

македонском движении и были в некоторых городах его организаторами.

Известно, что существовавшие в древней Индии республиканские объединения (гана, сангха), — соответствующие, видимо, и греческим сообщениям о городах, «не имеющих царской власти» — *abasileutos* (Диодор II.41) и о «неподвластных индийцах» — *autonomoi Indoi* (Арриан. Индика XII. 5) — были преимущественно кшатрийскими, аристократическими государствами, в политической жизни которых преобладающую роль играло военное сословие. Определенные свидетельства индийских, прежде всего буддийских источников позволяют считать, что статус брахманов в этих объединениях был сравнительно невысок и что в ряде случаев они даже сопоставляются в данном контексте с вайшьями⁵. Следовательно, можно допустить, что под автономными брахманами Диодора надо подразумевать не столько представителей высшей варны, обладающих определенным политическим статусом, сколько просто участников какой-то аскетической «коллегии», возможно, и небрахманического характера, выполнявшей краткий период времени в городе, «лишенном царской власти», определенные функции «муниципального органа».

Однако вероятнее, что за «городом брахманов» стоят и более серьезные социально-политические реальности. Помимо того что текст Патанджали можно интерпретировать и как свидетельство о некоей «брахманской республике», у нас нет оснований исключить возможность существования брахманских немонархических объединений в эпоху Александра похода и по ряду других соображений.

Известно, что кроме «чисто кшатрийских» республиканских объединений (ср. «сангхи, живущие оружием» у Панини V. 3. 115—118) в древнеиндийских памятниках упоминаются объединения, характеризующиеся как *vārttaśastropajīvaṇaḥ* (Артхашастра XI. 1.160). Хотя это словосочетание обычно интерпретируется «живущие войной как ремеслом», согласно другой точке зрения (Шамашастри), его можно понимать и «живущие агрикультурой, торговлей и оружием». Второе толкование нам видится более убедительным, и если следовать ему, то можно сделать осторожный вывод относительно определенного участия шудр в делах указанных здесь немонархических образований и определенной политической автономии в них.

Предположение, что представители «первого сословия» были полностью лишены тех возможностей, которыми располагали представители «третьего», кажется маловероятным. Сама варновая стратификация древнеиндийского общества способствовала появлению подобных объединений. В связи с этим небезынтересны и свидетельства джайнских и буддийских источников о структурном делении Вайшали, столицы самого крупного из республиканских объединений — личчхавов. В Вайшали обитали три разряда населения, соотносимые с основными

варнами. В буддийской «Чиваравасту» говорится о том, что некий очень богатый вайшья не жил в той части города, где, вероятнее всего, селились кшатрии [Бонгард-Левин, 1971, с. 169]. Обособленность внутринемонархического объединения позволяет допустить, что каждая из трех варн имела какое-то внутреннее самоуправление даже под эгидой военной аристократии.

Аскеты

Религиозный мир древней Индии предстает в русских памятниках в качестве своеобразного единства противоположностей; «продвинутой» кружок аскетов-нагомудрецов противостоит «рядовым» идолопоклонникам, почитающим государственных богов и участвующим в традиционном культе. Индийские аскеты и индийские язычники находятся в сознании русского книжника в разных плоскостях, и лишь в отдельных случаях он сталкивает их друг с другом: руководитель «блаженных» Иванд осуждает языческого царя Пору и предсказывает ему печальную посмертную судьбу.

Хотя индийское язычество в русских книгах оказалось «слепленным» по образцу греко-римского политеизма и зороастризма (прежде всего это касается самой его иерархизированной, «официальной», организованной структуры), сама модель дуализма древнеиндийской религии, перешедшая в русскую литературу из античной и раннесредневековой, является, бесспорно, реалистической. Уже начиная с раннебрахманического периода можно говорить о выделении из «религии народа», верований и обрядов обычных политеистов «религии философов», адепты которой не удовлетворяются традиционной системой ценностей и разрабатывают особые методы достижения сокровенных познаний о макро- и микрокосмосе, духовных состояний, недостижимых для «обычных людей», и власти над миром людей, богов и самой смертью. Эта «вторая религия», развивавшаяся в поэтапном становлении множества атомарных эзотерических течений, соответствует средиземноморскому гносису⁶. О первых элементах древнеиндийского гносиса речь может идти начиная уже с поздних гимнов «Ригведы» (рубеж II и I тысячелетий до н. э.⁷), но свой *locus classicus* эта традиция получает в первых упанишадах (IX—VII вв. до н. э.). Само название этих текстов отражает их эзотеричность (от $\sqrt{\text{sad}} + \text{upan}$ — «сидеть возле [учителя]»), а жанр их можно рассматривать как своеобразную антологию преданий и речений древних гностических школ. Появление эзотерических школ в рамках традиционной религии создало исторические условия для становления и за пределами брахманизма подобных течений, предлагавших своим адептам альтернативные пути достижения «высшего блага». На рубеже VII—VI вв. до н. э. в эпоху «шраманского брожения умов» возник-

ло множество так называемых неортодоксальных течений (условность этого словоупотребления связана с тем, что оно предполагает наличие вероучительной ортодоксии, коей в Индии никогда не было), впоследствии именуемых *pāstika* (букв. «[считающие, что] не есть», «отрицатели»). К VI—V вв. до н. э. среди этих течений выкристаллизовались три основных: адживикизм (группы настиков, придерживавшихся натуралистическо-фаталистического мировоззрения; их наиболее известным лидером был Макхали Госала⁸), джайнизм и буддизм.

Нагомудрецы-рахмане, пришедшие в восточнославянскую письменность при посредстве раннесредневековой литературы из античной, и выступают, пусть весьма эллинизированными, но достаточно реальными реликтами древнеиндийских гностических традиций.

Исследователь проблемы нагомудрецов сталкивается, по сути, лишь с одним в одинаковой мере интересным и сложным вопросом. Кем, собственно, были те загадочные нагие мудрецы, чья встреча с македонским царем и его сподвижниками в столь значительной мере определила образ Индии в средневековой, в том числе русской литературе?

Мнения ученых по этому вопросу расходятся. Одни утверждают, что прототипом аскетов были прежде всего буддисты и джайны, другие настаивают на их близости к брахманическим отшельникам (*ванапрастха*), третьи сближают их с адживиками, напоминаящими им эллинских киников и скептиков своими релятивистскими установками (в связи с различными точками зрения по данному вопросу см. [Шварц, 1975, с. 185; Седлар, 1980, с. 68, 259; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 363, 675]).

Иными словами, современная индология допускает отождествление индийских нагомудрецов с адептами каждого из основных религиозных направлений древней Индии. Очевидно, однако, что подобный итог вряд ли следует считать удовлетворительным, и мы не можем не видеть нашу дальнейшую задачу в том, чтобы по крайней мере попытаться ограничить столь широкую идентификацию. А для этого необходимо предварительно ответить на два вопроса: к каким источникам восходят в конечном счете русские сведения о нагомудрецах и какие характеристики в описании интересующего нас религиозного ордена значимы для его идентификации.

Сведения об индийских аскетах во всей русской письменности были почерпнуты из уже не раз упоминавшихся трех литературных памятников (данные прочих текстов опираются на восточнославянские переводы тех же сочинений): «Хроники» Амартола, рассказа Палладия и хронографической «Александрии». При этом «Хроника», будучи переведенной скорее всего первой из названных памятников, является по происхождению своего материала вторичной по отношению к двум другим.

Первая часть рассказа Палладия должна была, во всяком случае по заявке его автора, воспроизводить «живые наблюдения» некоего греческого путешественника в Южной Индии (см. гл. 7). Однако эти наблюдения обнаруживают ряд сходств с сообщениями античной «индоведческой» литературы. Это не означает, что классические сведения здесь лишь особым образом авторизируются, но означает, что результаты реальных наблюдений подверглись определенной стилизации. Вторую часть Палладиева рассказа допустимо, как показали исследования Д. Дерретта, рассматривать в качестве переработки кинического «Женевского папируса». «Женевский папирус» же, в свою очередь, можно рассматривать как обработку сообщений тех же классических авторов под углом зрения кинической идеологии — прежде всего мотив наставления завоевателя мира в добродетели скептическим и аскетическим «философом»⁹. Источники «Александрии» также ведут исследователя к историкам похода Александра. В итоге становится очевидным, что, несмотря на наличие нескольких переработок сюжета о нагомудрецах (эллинистическую, киническую, христианскую), русская средневековая письменность дочернула сведения о них в конечном счете из двух источников. Главным и преобладающим были сочинения классических писателей, вторичным, дополнительным, но все же, видимо, хотя бы частично реальным — описания Южной Индии раннесредневекового периода (как известно, основные контакты представителей греческой культуры с индийцами были связаны именно с этим регионом — см. гл. 3).

Основными историками, сообщавшими о встрече македонцев с нагомудрецами, были Арриан, Страбон и Плутарх. Первый из них опирается преимущественно на сведения двух участников индийского похода — Птолемея и Аристобула и прибывшего в Индию несколько позднее селевкидского посла Мегасфена, который также проявил интерес к встрече с гимнасофистами¹⁰. Второй (его сведения об индийских софистах отличаются особой обстоятельностью) прямо указывает в каждой главе «Истории» своих информантов. Это тот же Мегасфен и участники похода Аристобул, Онесикрит и Неарх. Третий не называет источников, но его рассказ о пленных нагих мудрецах, которым Александр задал десять трудных вопросов, совпадает с той же историей кинического Берлинского папируса. Эти сведения дополняются данными других авторов, писавших об индийском походе, прежде всего Диодора и опиравшихся на сведения «александровской» традиции, например Плиния.

Самый естественный путь к идентификации индийских аскетов — обращение к тем названиям, которыми их обозначали классические писатели. Но этих имен много, и они образуют значительный синонимический ряд: *brachmanes* (брахманы), *sophoi* (мудрецы), *philosophoi* (философы), *gymnoi* (нагие),

sophistai (софисты). Однако приведенный перечень позволяет скорее установить, какими видела индийских аскетов эллинская культура, чем то, к какому течению они, собственно, принадлежали. Так же мало дает и «развернутое определение» Арриана: «...τὸν Βραχμανῶν ἠοὶ δὲ sophistai τοὶς Indois εἰσιν», «брахманы, которые суть индийские софисты» [Арриан, 1876, с. 267].

Особое внимание привлекает наименование gymnosophistai— «нагие софисты». Оно важно, поскольку выделяет не только основной различительный признак индийских аскетов в глазах представителей античной культуры¹¹, но и составляет то греческое слово, калькой с которого стали русские «нагомудрецы». Впрочем, и это обозначение скорее открывает проблему идентификации, чем решает ее.

Больше следует ожидать от дифференциации, проводимой Мегасфеном, различающим среди индийских софистов брахманов и гарманов (ср. ἡγαμᾶ), а с последними ассоциируются «прамны» и *hylobioi* («лесные жители»). Эта дифференциация свидетельствует о знании в античном мире, что в древней Индии помимо «ортодоксальных» религиозных течений были и «неортодоксальные» (см. гл. 6). Впрочем, исследователя, который захочет на нее опереться при определении того, где в связи с этими сообщениями говорится о брахманических аскетах или о настиках, постигнет разочарование: и «брахманы» и «гарманы» наделяются сходными атрибутами, и «неортодоксальным» аскетам приписываются черты «ортодоксальных»¹².

Другим признаком, по которому мы могли бы идентифицировать нагомудрецов, должны быть, кажется, соотносимые с ними отдельные мировоззренческие положения — представление о том, что индивид есть дух, который заключен в тело, а после смерти «разрешится» и возвратится к своему божеству; идея, что оно одевает людей плотью, чтобы увидеть, как они будут существовать в теле; высказывание, что человек должен бороться прежде всего с внутренними врагами (страсти), а не с внешними (подробнее см. гл. 8). Однако в том виде, в каком эти положения представлены в средневековой, в том числе русской, литературе, они не содержат в себе ничего специфически индийского. Хотя первое и третье не противоречат некоторым установкам индийского религиозного мышления и одно из них даже имеет надежные параллели в индийских текстах (см. гл. 6, примеч. 1), они покрыты густым слоем средиземноморских представлений (прежде всего платонико-стоико-кинических), за которым реальный индийский слой различается с большим трудом. Языковой барьер, разделявший участников встречи (по сообщениям Онесикрита, он беседовал с индийскими софистами через переводчиков — Страбон XIV. 1. 64), был, конечно, значительным препятствием к пониманию учения нагомудрецов.

В большей степени собственно индийскую специфику несет «сотериологическая» доктрина Дандамия: «хорошая практика — хорошие результаты». Он твердо надеется на будущее блаженство за религиозную работоспособность и правильно найденный метод подвижничества, рекомендует Александру снять одежду, пожить с ними и посмотреть, что будет. Религиозный оптимизм Дандамия выражается в его претензиях на «высокие» духовные состояния, которые могут быть выработаны посредством правильной практики и, в свою очередь, гарантируют определенные «сверхспособности»¹³.

При всей значимости этих представлений они имеют общеиндийский характер, а потому также не могут быть основанием для конкретной идентификации нагомудрецов.

Единственная возможность решить вопрос об их историческом прототипе — сопоставить русские данные с эллинскими, а последние с тем, что нам известно о каждом из значительных древнеиндийских религиозных направлений.

Но одно из них, буддизм, приходится сразу исключить. Даже самые опосредованные отражения его должны предполагать наличие определенных «показателей», которые отсутствуют и в русских памятниках, и у классических авторов. Здесь нет и упоминаний о почитании учителя буддистов, о каких-либо культовых объектах (типа ступы), о монашеских собраниях, об их организации (ср. свидетельства о буддизме Климента Александрийского и Бардесана). Кроме того, сангха, охватывавшая достаточно крупные общины, не походит на «малое собрание» нагих аскетов (характерный признак буддистов, как известно, желтая одежда).

Поэтому предметом внимания исследователя оказываются три направления древнеиндийской религиозности: брахманизм, адживикизм и джайнизм. Каждое из них может быть предметом изучения на основании историко-географических выкладок: все они засвидетельствованы и на Севере Индии (в том числе в районе Таксилы, где скорее всего произошла встреча македонцев с гимнософистами) эпохи Александра похода, и на Юге Индии времен Палладиева повествования.

Разумеется, мы вполне отдаем себе отчет в том, что предполагаемая идентификация может быть лишь весьма приближенной.

Эллинские авторы создали контаминированный образ индийских гимнософистов и не потрудились уточнить их атрибуты: они довольствовались «общим описанием» экзотических праведников, поразивших их воображение и своей жизнью, и «философией жизни». Тем не менее от наблюдательных эллинов не укрылись весьма значимые черты «внешнего облика» индийских эзотериков, которые можно соотнести с данными о трех названных древнеиндийских течениях. Эти данные целесообразно представить в виде сопоставления фактов их реальной истории со свидетельствами их же наиболее

авторитетных текстов, сообщающими сведения нормативного характера. Применительно к брахманическим лесным отшельникам (*vānaprastha*) и странствующим аскетам (*yati*) такими выступают нормативы специально посвященных им разделов «Законов Ману» и ряда других относительно древних дхармашастр, применительно к джайнам — сведения древних сутр шветамбарского канона и весьма авторитетного для всех джайнов памятника — «Таттвартхадхигамасутры» Умасвати (II—IV вв. н. э.), систематизировавшего наряду с теоретическим учением и практику джайнизма. Поскольку индология пока еще текстами адживиков не располагает, относящиеся к ним сведения приводятся по текстам их главных оппонентов — буддистов и джайнов (в одном случае индуистов).

Религиозная общность. Народ Дандамиа живет на лоне природы под руководством духовного наставника (рахмане палладиева острова живут в пещерах) и заботится о том, чтобы его «тайны» не узнали непосвященные. Нарушение этого условия послужило причиной осуждения ими «изменника» Калана.

Когда Александр был в Таксиле, он встретил индийских софистов, которые все были учениками старейшего из них, по имени Дандамис (Арриан. Поход Александра VII. 2). Онесикрит и Мегасфен называют учителем индийских аскетов Манданиса (Страбон XV.1.64, 68).

Согласно сообщению Онесикрита, гимнософисты собираются в двадцати стадиях от города в количестве 15 человек, там совершают подвиги, принимая сложные положения тела, а к вечеру возвращаются в город. Гилобии как подкласс гарманов живут, по данным Мегасфена, в лесу под открытым небом. Нагие прамны «упражняются в выносливости» под открытым небом до 37 лет (Страбон XV.1.63, 60, 70). Аскеты-брахманы боятся, как бы непосвященные не узнали их тайн (Страбон XV.1.59).

Свидетельство о жительстве в городе и религиозных упражнениях возле него указывает на одно из двух течений настиков (известно, что они были и в районе Таксилы) — в противоположность брахманическим подвижникам, которые должны были обитать вне городских центров¹⁴. О том же говорят и устойчивые упоминания относительно небольших групп, подвизавшихся под руководством наставника. Брахманических отшельников в значительно большей степени отличает индивидуалистический аскетизм¹⁵.

Свободно организованная религиозная общность нагомудрецов более всего напоминает бродячие «узкие группы» адживиков и близких к ним течений во главе с наставником (ср. буддийские сообщения о Киссе Санкичхе или Нанде Ваччхе). Выделенный в рассказе Палладия признак — проживание в пещерах — также соответствует образу жизни именно этих групп. Однако и для джайнов характерны «сборища» малых групп,

обитающих в лесах либо пещерах близ более или менее крупных центров¹⁶.

Эзотеричность свойственна каждому из направлений древнеиндийского аскетизма. Адживики и вслед за ними джайны делают людей на шесть классов, исходя из меры «строгости» их образа жизни, причисляя к высшему своих духовных руководителей, а к низшему нарушителей ахимсы (ср. статус эллинов у народа Дандамия)¹⁷.

Нагота. Отсутствие одежды — главный отличительный признак рахманов, в котором они полагают свое высшее достоинство.

Александр встречается в Таксиле нагих мудрецов (Арриан. Поход Александра VII.2). Гимнософисты, которых видит Онесикрит, пребывают обнаженными; Манданис упрекает эллинов за то, что они ставят обычай выше природы и потому предпочитают быть одетыми (Страбон XV.1.60, 63, 65). Индийские софисты, составляющие высший класс населения страны, ходят нагими (Арриан. Индика 11).

Нагота — примета адживиков, именуемых в палийских текстах *paṅga-bhogga* («те, чье богатство — нагота»), а также *aselaḥa* («лишенные одежды»). Последняя номинация ассоциируется и с отдельной религиозной группой, близкой адживикам¹⁸. Степень обнаженности — определяющий «показатель», по которому адживики относят человека к тому или иному разряду. Низкий статус буддистов в перечне цветовых характеристик людей (см. примеч. 17) был связан именно с тем, что они носили одежду.

Протоджайнская община допускала минимальное прикрытие тела (*ниггантхи*), но Джина Махавира, видимо, под влиянием адживиков принял обет наготы. Впоследствии джайнская община разделилась на *дигамбаров* (одетые пространством) и *шветамбаров* (одетые в белое). Последние, впрочем, также считали наготу признаком высшего аскетизма¹⁹. В противоположность этому брахманическим аскетам обнаженность не предписывается: им положено носить шкуры, рубище, одежду из коры или травы²⁰.

Отказ от собственности. Народ Дандамия добровольно отказался от всех удобств, от домашних животных, всех орудий труда и металлов.

Согласно Онесикриту, Манданис считает, что лучший дом — тот, в котором меньше всего утвари (Страбон XV.1. 65). Имплицитно отсутствие земных благ предполагается у индийских гилобиев, живущих в полях и лесах, под открытым небом (ср. «нагие прамны»).

Самоограничение в потребностях — важное условие духовной практики брахманического лесного отшельника, которому надлежит спать на земле, довольствоваться корнями деревьев и не делать запасов; но даже аскёт может иметь глиняную чашку и рубище (см. выше)²¹.

Адживики полагали, что единственная собственность аскета — его тело и потому недопустимо иметь даже миску для еды; они отправляли пищу прямо в рот, отсюда их название *hatthāralekhana* («имеющие сосудом пальцы»). В палийской «Маха-чарака-сутте» (Маджджхима-никая) о них говорится как о тех, кто ходят нагими, попирают все приличия и облизывают руки после еды [Малаласекера, 1960, т. 1, с. 238].

Позиции адживиков близка точка зрения джайнов-дигамбаров, убежденных, что одежда препятствует достижению последней цели — нирваны. «Добровольная нищета» (*ākiraṇa* — девятый обет «высшего закона» для стремящегося к совершенству²²). Но даже дигамбары допускают наличие чашки для еды в качестве собственности монаха. Кроме того, ни один джайн не может обойтись без щеточки и марлевой повязки, обеспечивающих максимальный комфорт живым существам. Шветамбары разрешают монахам иметь три платья (нижняя и верхняя одежда).

Вегетарианство и сыроедение. Согласно русским текстам, люди Дандамия исключительно разборчивы в пище, не потребляют мяса, ибо, по их мнению, от того, чем питается человек, прямо зависит его духовное состояние, и настаивают на сыроедении. По свидетельству Мегасфена, гилобии кормятся листьями и плодами диких деревьев и не пьют вина (Страбон XV.1.60). Индийские софисты питаются созревшими плодами и корой деревьев (Арриан, Индика 11).

Вегетарианская диета рекомендуется всеми индийскими религиями. Брахманнические аскеты также должны безоговорочно ее придерживаться²³. Однако особенно упорно настаивают на строгом воздержании от животной пищи настики.

Адживики весьма разборчивы помимо этого и в том, где и от кого они принимают пищу — например, для них нечистой является пища, поданная около дров и ступки, принятая от супружеской пары, от женщины, беременной, нянчащей ребенка или имеющей связь с мужчиной. Согласно джайнским текстам, они потребляют только специально приготовленные для них блюда²⁴. Вместе с тем джайны приписывают адживикам в отдельных случаях даже мясоедение (упомянутый выше аскет из Вайшали, которого встретил Будда, также принял обет есть мясо и пить вино). Сходную информацию дает и индуистская пурана, приписывающая адживикам некоторые черты либертинизма, сближающие их с тантриками²⁵.

Вегетарианство, притом самое строгое, — отличительный признак джайнов. Прием пищи животного происхождения противоречит обету, связанному с «жизненными потребностями»²⁶. Древние джайнские сутры содержат резкие филиппики в адрес всех, кто так или иначе позволяет себе видеть в животных источник пищи²⁷.

Брахманисты предпочитают сыроедение, но полагают, что это принципиального значения не имеет²⁸. Правда, одна из

дхармашастр делит лесных отшельников на два класса: тех, кто варит еду, и тех, кто не варит ее²⁹. По известным нам сообщениям об адживиках, они, совсем как люди Дандамия, не принимают пищи «от рта кувшина или кастрюли»³⁰ (о том, как эти сообщения сочетаются с теми, согласно которым они употребляют «специально приготовленные» для них блюда, судить не беремся). Джайны, напротив, запрещают своим адептам питаться сырыми продуктами и пить некипяченую воду из боязни причинить вред микроорганизмам (эти предписания Махавиры подвергались критике со стороны последователей Госалы).

Непричинение вреда живым существам. Народ Дандамия беспощадно осуждает эллинов за убиение и эксплуатацию животных, детально объясняя причины аморальности мясоедения и охоты.

Косвенное признание этой стороны жизни гимнософистов присутствует в сообщениях античных авторов об их вегетарианской диете.

Невреждение живым существам (*ahiṃsā*) — одна из главных установок всех религиозных направлений древней Индии. Первое из наиболее известных упоминаний о нем содержится в древнейших упанишадах, где ахимса входит в число пяти добродетелей, соотносимых с одним из аспектов жертвоприношения как образа человеческой жизни в целом³¹. Основными инициаторами в «возвышении» ахимсы стали, однако, «неортодоксальные» течения, оказавшие в этом смысле очень важное воздействие на брахманическую традицию (результатом этого влияния было, в частности, существенное ограничение приношений в жертву животных)³².

Ахимса предписывается обоим классам брахманических отшельников. «Лесной житель» может приносить жертву только «чистыми» видами пищи, обязан гарантировать безопасность всем живым существам³³. Странствующий аскет должен постоянно рассматривать землю, по которой он ступает, и совершать очистительные жертвоприношения в случае ненамеренного убийства живых организмов³⁴.

Настиков отличает особое внимание к мерам предосторожности. Джайны не только не снимают червей и насекомых с тела, но даже носят марлевую повязку и щеточку, чтобы спасти микроорганизмы в воздухе, воде и на земле. Ахимса — их первый обет, первая заповедь архатов и бхагаватов (джайнские «совершенные»)³⁵. Еще важнее то, что они придают ахимсе большее «идеологическое» значение, чем брахмансты: нарушители этой заповеди занимают последнее место в классификациях людей у джайнов и адживиков (см. примеч. 17). Подробное перечисление классов нарушителей ахимсы и осуждение их в джайнской литературе вызывает ассоциации с речью Дандамия против эллинов, по той или иной причине причиняющих вред животным³⁶.

Брачные отношения. Одна из самых устойчивых характеристик экзотической и вместе с тем регламентированной жизни рахманов связана с их брачной практикой. По сообщениям Нерарха, некоторые индийские софисты философствовали вместе с женами и вели строгий образ жизни. По данным Мегасфена, гилобии вместе со своими женщинами занимались философией, воздерживаясь от любовных утех. Одно из его сообщений можно воспринять как намек на коллективное воспитание детей (Страбон XV.1.59, 60, 66).

Хотя брахман — лесной отшельник мог, согласно шастрам, удаляться с женой в лес (для совершения жертвоприношений), это весьма мало напоминает брачные отношения, о которых сообщает Палладий. Зато есть сведения, что меры по ограничению потомства намбуриди-брахманами Малабара принимались во времена, приблизительно соответствующие действию рассказа Палладия [Дерретт, 1962, с. 29]. Строгая же регламентация интимных сторон жизни характерна для ряда современных неоиндуистских организаций (например, кришнаитских), опирающихся и на некоторые традиции средневековых индуистских сект.

Источники позволяют считать, что женщины допускались в орден адживиков и что статус их едва ли был значительно ниже, чем статус мужчин [Бэшем, 1981, с. 106—107]. Кроме того, оппоненты адживиков приписывают им, как говорилось ранее, религиозную практику, в значительной мере напоминающую тантристский либертинизм. Это перекликается с упреками в их адрес со стороны буддистов и джайнов, называющих их лицемерами именно в этих вопросах³⁷ (рахмане также делают «вынужденные» паузы в своей «непрерывной молитве», позволяя себе двухмесячную сексуальную релаксацию на другой стороне Ганга).

Тренировка тела. Народ Дандамия видит свою заслугу в том, что в отличие от изнеженных эллинов сопротивляется ветру и зною, побеждая своих «внутренних врагов».

Как сообщает Онесикрит, до Александра дошли слухи, что индийские софисты, ходя нагими, тренируются в выносливости и пребывают в неподвижных позах, сидя, стоя и лежа, причем отмечается, что труднее всего им выдерживать солнечный зной. Один из брахманов-софистов, по словам Аристубула, терпел и зной и ливень (Страбон XV.1.61,63). Согласно Плинию, гимнасофисты в течение всего дня стоят попеременно на каждой ноге на горячем песке (VII.2).

Представление о необходимости стоических телесных упражнений — константа индийского религиозного сознания, позднее получившая «научную» систематизацию в нормах классической йоги (ср. систему асан). Дхармашастры предписывают лесному отшельнику выполнять различные упражнения для «иссушения тела»: он может выбирать лежание, стояние на цыпочках или обычное стояние. Летом рекомендуется стояние под «пятью ог-

нями», в том числе под палящим солнцем, а в дождливое время года — «под тучами»³⁸.

«Иссушение плоти» — важный элемент религиозной практики адживиков. По буддийским памятникам, зимой они выстаивают на ветру, а летом сгорают под лучами солнца. Их тренинг предполагает длительное сидение на корточках, качание в воздухе, подобно летучим мышам, подпаливание себя огнем, днем стояние под каплями воды, стекающей с деревьев, ночью — под снегом³⁹ (ср. свидетельства и об их прямо мазохистских упражнениях⁴⁰). Джайнские источники тоже сообщают о крайне тяжелых упражнениях адживиков, что призвано обеспечить индифферентность к ощущениям осязания⁴¹.

В джайнизме культивируются целые системы «гимнастической аскезы» путем разработки особых положений тела (подробнее см. [Шубринг, 1935, с. 175—176]). Практикуются также занятия медитацией под лучами палящего солнца. В джайнской классификации упражнений, необходимых для «освобождения», перечисляются такие способы умерщвления плоти (*kāuyakleṣa*), как воспитание терпеливого отношения к холоду, жаре, к укусам слепней и москитов⁴².

Молитва, обращенная в небо. Рахмане в рассказе Палладия непрерывно возносят молитвы (это подчеркивается и в «Слове о рахманех»), причем лица их не обращены на восток, а подняты к небу. Гимнософисты у Плиния подолгу стоят неподвижно, воздев глаза к солнцу (VII.2). Представляется очевидным, что в русскую литературу пришли сведения, соединяющие данные о практике непрерывного вознесения молитвы и об одном из радикальных способов тренировки тела, приводящем постепенно к слепоте.

В наибольшей мере такая молитва характерна для брахманистов, в индуистской литературе она получила наименование *јага* — «бормотание» отрывков священных текстов или имен божеств. Первые упоминания об этом восходят к эпохе интериоризации ведийского ритуала — такая практика рассматривалась как ментальное замещение «внешнего» жертвоприношения⁴³. В индуизме рецитация (*svādhyāya*) означает чтение ведийских текстов (самхит, брахман, упанишад); для подвижника — это необходимое занятие, а для «дваждырожденного» — неременное условие, чтобы не стать как шудра. Ведийские тексты могут заменяться произнесением (сопровождаемым особыми дыхательными упражнениями) сакральных слогов, главный из которых — слог *Ом*⁴⁴.

Практика рецитации текстов отмечалась и у джайнов. Они различают при этом «внутреннее повторение» (*apurgakṣa*) и собственно «произнесение» (*ānpāya*)⁴⁵.

Жертвоприношение. Не желая обидеть Александра, Дандамий, отвергая все его дары (включая серебро и золото), не отказывается от масла, которое он выливает с молитвой в огонь.

Индийские софисты, по Мегасфену, приносят жертвы богам «за весь индийский народ», и если кто-то из индийцев совершает обряд «частным образом», его руководителем и наставником в этом выступает также один из софистов (Арриан. Индика 11).

Речь может идти только о брахманистах. Указанный в русских текстах обряд более всего соответствует известной *agni-hotra* — выливание масла (а также молока или жидкой кашицы) в огонь, — составлявшей важнейшую обязанность лесного отшельника. При этом различаются два вида агнихотры: непременно совершение указанного обряда (*nitya*) и факультативное (*kāmya*)⁴⁶. Жертвоприношение Дандамия, видимо, соответствует второму виду.

Прорицания и гадания. Дандакий отрекомендовался Александру как постоянный консультант царей по вопросам, касающимся атмосферных явлений, исхода битвы и т. д., подчеркивая особую склонность представителей своего ордена к мантике.

По Онесикриту, индийские софисты занимаются, кроме всего прочего, исследованием явлений природы. Гилогии у Мегасфена общаются с царями посредством вестников, вопрошающих их о причинах тех или иных важных событий (Страбон XV.1.60, 65). Селевкидский посол утверждал также, что софисты — единственный из «классов» индийского общества, которым дозволено заниматься мантикой. Они предсказывают погоду или грядущие бедствия, но не прорицают по «частным вопросам», потому что дар вещаний «не унижается до таких вещей» или потому что считают недостойным себя заниматься «мелочами» (Арриан. Индика 11). Согласно другим греческим писателям, индийские софисты предупреждают народ на собраниях о предстоящей засухе или дожде, ветрах и болезнях, а кроме того, наблюдают за движением небесных тел и предсказывают будущие события (Диодор II.40; Курций Руф VIII.9).

Отмеченные греками функции индийских софистов не противоречат обязанностям брахманского придворного жречества (ср. занятия пурохиты), включающим и составление гороскопов. Вместе с тем брахманскому аскету мантика не рекомендуется: считается занятием недостойным⁴⁷.

Аскеты-адживики были профессиональными гадателями и астрологами. В одном из буддийских текстов адживик выступает в роли придворного жреца (следовательно, выполнял и функции астролога), в другом говорится о нагом адживике, прорицавшем при дворе царя Биндусары, отца Ашоки⁴⁸.

Можно полагать, что именно адживики скрываются под теми «брахманами», которые, согласно буддийским эсхатологическим текстам, ложно толковали сны буддийских правителей (см. гл. 3). Об этом свидетельствует сама мотивировка лжетолкований: буддийский царь истребил многих из «братьев» придворных «брахманов». Это в известной мере соответствует данным

о жестких мерах, принятых Ашокой по отношению к адживикам⁴⁹.

Джайны также занимались мантикой и в таком качестве нередко упоминаются в различных нарративных сочинениях древнеиндийской литературы. Этому выводу не противоречат и сообщения о придворных-джайнах⁵⁰.

* * *

Сравнивая сведения о нагомудрецах русских памятников с материалами по истории религий древней Индии, можно прийти к заключению, что историческое ядро образа индийских аскетов более всего сопоставимо с некоторыми важными характеристиками двух «неортодоксальных» течений древней Индии. Об этом свидетельствуют результаты идентификации по первостепенно важным показателям — тип религиозной общности учеников Дандамия; их основной различительный признак — нагота как признак высшей аскезы; полный отказ от собственности и весь «природный» образ жизни, настойчивое требование строгого вегетарианства и непричинение вреда живым существам (в контексте резкого осуждения нарушителей этих «заповедей» и восприятия их как людей иного, более низкого экзистенциального порядка), «профессионализм» в области различных видов мантики и, с известными оговорками, ригористическая телесная дисциплина. Хотя указанные признаки позволяют связывать прототип «русских» нагомудрецов и с адживиками и с джайнами, в ряде случаев допустимо говорить об относительном «приоритете» каждого из этих течений. Если акцент на вегетарианстве и ахимсе сближает его больше с приверженцами Махавиры, то акцент на «естественном» образе жизни, включающем особое значение сыроедения и самой наготы — с последователями Госалы. И именно с ними мы предпочитаем соотносить главные черты «русских» нагомудрецов. Основное «неортодоксальное» ядро их прототипа в ходе трансляции этого образа через некоторые сообщения классических авторов и рассказа Палладия обросло отдельными признаками брахманических аскетов (в первую очередь в связи с жертвоприношением). Менее однозначно, но вполне вероятно брахманическое происхождение такого атрибута, как непрерывная молитва, обращенная в небо (выступающая контаминацией аскетического мазохизма и рецитации сакральных речений).

При этом нельзя не обратить внимание на одну немаловажную закономерность. Итоги выявления «неортодоксального» ядра образа нагомудрецов находят известные параллели в результатах работы шведского ученого А. Далквиста над реконструкцией античного образа «индийского Диониса», в прототипе которого присутствуют атрибуты неарийских божеств [Далквист, 1962, с. 278—285]. Таким образом, можно предположить, что средневековый европейский мир получил представление о

древнеиндийских религиях и религиозных обществах по крайней мере частично из «небрахманических» слоев индийской культуры.

Индийские аскеты и иудейские праведники

Рахмане Зосимы, прямые потомки рахманов Палладия, бурей были занесены из Иерусалима на берега непроходимой реки Евмелий и, несмотря на то что им приписывается празднование христианской пасхи, они, по их собственным признаниям, продолжают питаться манной, заповеданной им в пустыне.

В целях осмысления этой ассоциации сравним отдельные приметы рахманов с некоторыми чертами древних иудейских аскетов-есеев (II в. до н. э.— I в. н. э.), опираясь на свидетельства о них Иосифа Флавия (I в. н. э.) и близких к нему по времени авторов: Плиния Старшего и Филона Александрийского. Это сравнение не представляется излишним и ввиду того, что параллели между ессеями и рехавитами уже давно отмечались в религиозноведческой литературе (см., например, [Гильгенфельд, 1886, с. 27]).

Примечательно и то, что сведения Иосифа Флавия о ессеях были уже с XII в. известны на Руси — благодаря славянскому переводу «Иудейских древностей» (текст см. по изд. [Мещерский, 1958, с. 252—257]).

Нагомудрецы-рахмане — строжайшие эзотерики, четко отделяющие себя от окружающего человеческого мира (к людям они обращаются как к существам иного по сравнению с ними бытийного происхождения — «слушайте, слушайте, сыны человеческие...»), и появление у них Зосимы из «грешного мира» очень их беспокоило. Ессеи принимали в свой орден новых членов, обязывая их ничего не скрывать от «своих» и даже под страхом смерти не раскрывать секретов «чужим», хранить в тайне книги своей секты и «имена ангелов»; изгнанный член общины, связанный клятвами, не может принимать пищи от других людей, а потому погибает голодной смертью; при соприкосновении с «чужими» члены есеевского ордена совершают очистительные омовения (Иосиф Флавий. Иудейские древности XVIII.1.5.141—143, 150). По уставу кумранской общины, с которой в настоящее время частично ассоциируют есеев, «следует скрывать учение от людей кривды, а наставлять знанием правды и справедливого суждения избравших правильный путь», и этот же устав предписывает вражду к «людям погибели», т. е. находящимся вне общины [Амусин, 1983, с. 220—221].

Вследствие эзотеризма рахмане отделяются от окружающего мира, страшась малейшего осквернения. Помимо этого, они стремятся вернуться к «естественной» жизни — к первоначальному состоянию человека. Ессеи пришли к тому же, исходя из верности закону: закон неизменяем, и, если обычная человеческая

жизнь не соответствует ему, с ней надо порвать. Они, как правило, не признают городов и поселяются небольшими группками в пустынях под руководством своих наставников. Плиний выделяет их из всех племен человеческих как удивительное, «живущее среди пальм» (Плиний. Естественная история V.17.73), а Филон пишет об их «несложной свободе» (Апология, 3), подчеркивая вместе с тем, что они избегают городов ввиду склонности городских жителей к беззакониям (О том, что каждый добродетельный свободен XII.76).

Рахмане отвергают любую собственность — виноградник, железный предмет, жилище, огонь, серебро и золото. Ессеи не заходят в своем аскетизме так далеко; сообщения античных авторов указывают не столько на отсутствие собственности, сколько на коллективное владение ею. Однако ессеи воздерживаются от излишеств. Согласно Плинию, они не знают денег (Естественная история V.17.73). Приведенный Филоном в «Апологии» перечень отсутствующих предметов быта очень напоминает описание быта рахманов: «Свидетельством свободы является их образ жизни. Никто из них не имеет ничего собственного: ни дома, ни раба, ни земельного участка, ни скота, ни других предметов и обстановки богатства» (цит. по [Амусин, 1965, с. 40]). В другом своем сочинении он вносит в этот список серебро, золото и большие земельные участки, оружие или все, имеющее отношение к войне (О том, что каждый добродетельный свободен XII. 76, 77, 78). Иосиф Флавий пишет, что у них нет купли-продажи (Иудейская война II.8.127), а также рабов (Иудейские древности XVIII.1.5.21).

Брак для рахманов — лишь средство произведения потомства, их супружеская жизнь «калькулирована» и рационализована. Плиний более других античных авторов делает акцент на целомудрии ессеев (вплоть до celibата) и удивляется, как может продолжаться род, в котором никто не рождается (Естественная история V.17.73). Иосиф Флавий более «мягко» трактует их воздержание — ессеи не отвергают брака из-за необходимости иметь потомство, но ограждают себя от «распущенности женщин» (Иудейская война II.8. 120, 121). Он делит их на два класса: первый отрицает брак, второй испытывает своих невест в течение трех лет, проверяя их способность к производству потомства и создавая у всех впечатление, что побуждением к браку для них является только эта причина (Иудейские древности XVIII.1.5.21, 160, 161).

Параллели между нагомудрецами и иудейскими праведниками обнаруживаются и при сопоставлении русских памятников с более поздними иудейскими преданиями, на что в свое время обратил внимание А. Н. Веселовский в исследовании генезиса «Хожения Зосимы к рахманам» и зависимых от него книг (см. гл. 6). Рехавиты Бениамина бар Ионы (Бенджамин бен Йонах — XII в.) живут коммунально к северу от Сенаарской пустыни, в пещерах (совсем как рахмане Палладия) и хижинах и

во все дни (кроме суббот и праздников) воздерживаются от вина и мяса. Интересно, что от одного из их городов, по этим сказаниям, начинается как раз Индия. Сведения о рехавитах как «секте» с ярко выраженным аскетическим идеалом связаны и с преданиями об иудеях-номадах Аравии (о древних «корнях» рехавитов см., например, [Будде, 1896]).

Потомки Сифа в соотносимой с иудейскими сказаниями эфиопской «Книге Адама» пребывают в «чистоте», праведности и благочестии, не зная грехов. Они не занимаются никакими земными делами, питаются плодами деревьев, их мысли всегда обращены к небу, они постоянно славословят и, как рахмане Зосимы, слышат ангельские голоса [Веселовский, 1886, с. 275].

Реликты иудейской апокрифики, популярной в той самой кумранской среде, с которой ассоциируются ессеи (см., в частности, «Книга Еноха»), нашли доступ и во многие отреченные книги, известные и на Руси. Согласно «Откровению Псевдо-Матфея», после кончины Адамовой от грешного человечества отлучился не подверженный «нечистоте» Сифов род, нашедший прибежище на горе близ рая [Памятники отреченной литературы, 1863, т. 2, с. 213—214]. В тексте, как потом и в «Сербской Александрии», скрыто воспроизводится основная иудаистская полемическая идеологема: если сохраняется хотя бы одно не подверженное греху человеческое племя, то Искупление уже не необходимо.

В коптских «Деяниях Матфея» апостол Матфей рассказывает Петру и Андрею о том, как он прибыл в город радости Прокуменос, где бог всегда общается с людьми. Описание Прокуменоса сразу заставляет вспомнить «Хожение Зосимы к рахманам». В стране той нет ни золота, ни серебра, никто не ест мяса и не пьет вина, все питаются лишь медом и росой. Вода, которую они пьют, берется не из источника, а из листьев древесных. Люди там всегда поют «Аллилуйя», не носят, совсем как рахмане, «человеческой одежды», никогда не лгут. На жен своих не смотрят с похотью, перворожденных посвящают служить богу на три года. Ни один мужчина не имеет двух жен, ни один сын не умирает раньше отца, юноши почитают старцев, а женщины целомудренны. Ветер разносит ароматы садов, в стране нет лета и зимы, мороза и инея и всегда веет «дыхание жизни» [Апокрифы, 1904, с. 116].

* * *

Изучение генезиса образа нагомудрецов русской средневековой письменности приводит к выводу о том, что его прототипы оказываются близкими к обеим культурно столь далеким религиозным традициям древнеиндийского и иудейского аскетизма. И в этом совпадении нельзя видеть результат случайной контаминации литературных влияний. Причина кроется в действительном типологическом сходстве двух исторических прототи-

пов блаженных нагомудрецов, сходстве, чутко уловленном уже древними авторами. писавшими о ессеях⁵¹. Обе мироотречные традиции — индийская (при частных различиях брахманистов и настиков) и иудаистская — реализуют свой духовный идеал в решении одной задачи и притом аналогичными средствами. Эта задача связана с попыткой подвижника напряжением всех своих духовных и телесных сил вернуть себе блаженное, «естественное» состояние путем исполнения так или иначе осмыслимого «закона», который по мере совершенствования «праведности» аскета все более вытесняет в его религиозном сознании трансцендентный источник спасения⁵².

При всех различиях в понимании происхождения этого закона иудаистское мироотреченное мышление совпадает с индийским в целом ряде естественно вытекающих из законнического мировоззрения моделей праведности. Данные модели реализуются в стремлении к педантичному соблюдению внешней «чистоты», заставляющего аскета избегать «нечистых» пищи и предметов, «нечистых» человеческих отношений и, главное, «нечистых» грешников, соприкосновение с которыми может осквернить плотики мыслящего аскета и в разряд которых попадают не только чужие, но и свои, еще недостаточно «совершенные»⁵³. На глубинном уровне эти модели выражаются в представлении о том, что праведные дела приносят гарантированные результаты, «заслугу», которая может не только погасить все частные «долги», но и вернуть подвижнику «естественное» состояние. При этом у «совершенного» не возникает вопросов — не может ли то, что сделало человека «неестественным», быть несколько большим всей его «чистоты», и того ли достоинства его аскетические сокровища, чтобы их хватило на уплату его долгов?

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ РЕФЛЕКСИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ РУСИ

Представление о действительном месте реалий одной культуры в другой может сложиться только в результате определенного порядка исследования. Прежде всего источниковед не может не занимать «количественный» аспект проблемы — степень популярности тех памятников, в которых отражены интересующие его реалии. Такой подсчет может стать одним из исходных пунктов в осмыслении уже более важного вопроса — о действительном, конкретном влиянии этих элементов на конкретные сферы заимствующей их культуры. Решение первых двух задач является необходимым условием постановки третьей, на наш взгляд, еще более важной — выявления места указанных элементов в идеологическом целом воспринявшей их культуры.

Рукописная традиция

О степени популярности текстов, отражавших древнеиндийские реалии в письменной культуре Руси, некоторое представление можно составить на основании данных о доле соответствующих текстов в ее рукописном наследии в сопоставлении с другими памятниками.

Из 1493 единиц, включенных в «Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XV вв., хранящихся в СССР» (1965), две содержали «Повесть о Варлааме и Иоасафе», две — «Хронику» Амартола, одна — «Пчелу». Кажется, что удельный вес этих памятников здесь весьма невелик. Однако, если вспомнить, что примерно 85% всех рукописей составляют богослужебные книги (в том числе апрокосные Евангелия и Апостол, а также Пролог), около 10% — богословские сборники (собрания речений отцов церкви), то процент рассматриваемых памятников к объему «светской» литературы окажется отнюдь не малым. Причем наши сведения по изучаемому периоду за последнее двадцатилетие заметно пополнились: согласно подсчету И. Н. Лебедевой, в отечественных собраниях находится пять списков «Повести о Варлааме и Иоасафе» XIV в. [Повесть, 1985, с. 37] (разумеется, здесь не учитывается мера распространения

отдельных варлаамовых притч, не отражающих древнеиндийских реалий).

Примерно такая же картина вырисовывается из данных о рукописях XV в. По последнему из известных нам предварительных списков рукописей, хранящихся в СССР, из 1767 единиц, датируемых первой половиной этого столетия, «Повесть о Варлааме и Иоасафе» представлена десятью списками, «Христианская топография» Косьмы Индикоплова — одним, «Александрия» — одним [Предварительный список, 1986, с. 328, 338]. Но памятники, которые допустимо лишь с очень значительными оговорками рассматривать как «светские» (сюда включаются «Шестоднев» Иоанна Болгарского и «Толковая Палея»), составляли всего 25 единиц. Указанные памятники, например «Толковая Палея», также содержали древнеиндийские реалии.

Есть возможность и прямо сопоставить по числу списков тексты, содержащие древнеиндийские реалии, с другими нарративными памятниками. Если сравнить по двум библиографическим справочникам, охватывающим издания и неизданные списки¹ (из них второй дополняет первый [Адрианова-Перетц, Покровская, 1940; Назаревский, 1955]), то получится примерно следующий перечень (рукописи, датируемые XV—XVI вв., в него не входят):

Памятник	Число известных списков XIV—XV вв.
Акир Премудрый	2
Александрия	6
Варлаам и Иоасаф	28
Дариан царь (Адриан)	—
Девгениево деяние	—
Индийское царство	2
Троянские деяния	1
История иудейской войны	4
Сны Шахаиши (Мамера)	3
Вавилонское царство	1
Соломон	2
Стефанит и Ихнилат	4
Троянская притча	3

При всей условности значения предложенного сравнительного списка он убеждает, что рукописи интересующих нас сочинений составляют 36 из 56 учтенных списков, т. е. более 64%. Сюда не включены еще по крайней мере два признанных на Руси «индоведческих» памятника: «Христианская топография» Косьмы Индикоплова, извлечения из которой присутствуют уже в рукописях, датируемых XIII в. [История русской литературы, 1985, с. 51], и «Хроника» Георгия Амартола, ходившая в отдельных списках (помимо хронографических сборников), датируемых XII—XIV и XV вв. (ср. гл. 7).

Представление о весьма значительной доле «индоведческих» сочинений в круге чтения русского книжника подтверждается тем, что практически каждая археографическая экспедиция при-

возит новые рукописи, содержащие в том или ином виде «Повесть о Варлааме и Иоасафе» (см., например, [Бударгин, 1983]). Правда, они датируются в основном более поздним временем, но возможности уточнения списков, соответствующих и изучаемому нами периоду, также постоянно расширяются.

Важное значение имеет и проблема формы, в которой распространялись наши памятники. Исследование русской рукописной традиции показывает, что рассматриваемые тексты ходили и в полном объеме (в этом виде они зафиксированы в упомянутых статистических справочниках), и в сокращенном варианте. Так, рассказ Палладия читался в хронографической «Александрии», а через нее — в больших хронографических рукописных «симфониях», но распространялся и отдельно. Об этом свидетельствуют результаты работы Я. С. Лурье над рукописями Кирилло-Белозерского монастыря периода деятельности знаменитого местного книжника Ефросина [Александрия, 1965, с. 152—153]. Хотя его деятельность приходится уже на конец XV в., у нас нет оснований сомневаться, что по крайней мере за полстолетия до того времени рассказ об индийских нагомудрецах, органически никак с повествованием об Александре не связанный, переписывался любителями дидактической словесности как вполне самостоятельный текст.

Порой наблюдалось изменение самого жанра сочинений. Уже к XIV в. из «Повести о Варлааме и Иоасафе» выделилось беллетризованное житие индийских подвижников, которое скоро попало в крупные монастырские библиотеки. В том же Кирилло-Белозерском монастыре в XV в. хранились рукописи под титулами: «Варлаам (индийский). От жития его (и Иоасафа)», «От жития Варлаамова и Осафова» (инвентарные номера 76—77 [Никольский, 1897, с. 138, 200]; о списках жития см. также [Назаревский, 1955, с. 63, 64]). Как показывают эти заглавия, жития Варлаама и Иоасафа даны в кратких извлечениях, эскицентах.

Письменная литература

Распространение древнеиндийских реалий основных памятников русской книжной традиции осуществлялось двумя путями: они выступали или первичным источником конкретного литературного сообщения об Индии, или в качестве вторичного наложения на оформившиеся уже и помимо них индийские литературные мотивы. В первом случае к занимаемой нас проблеме имеет отношение известная в истории русской церкви фигура — Климент Смолятич, которого Изяслав Мстиславич вместе с шестью иерархами без благословения Константинопольского патриарха поставил в 1147 г. митрополитом. Биография Климента объясняет некоторые особенности его литературного наследия. Он вошел в историю отечественной словесности своим

знаменитым «Посланием к пресвитеру Фоме», который находился в числе его противников и обвинял его в тщеславии. Письменное обращение призвано было развеять такое мнение об авторе, но «Послание» преследует в основном другую цель (во многом подтверждающая главное подозрение оппонента) — продемонстрировать глубокие познания в области символического толкования Писания (судя по акценту «Послания», Клименту казалось, что он открывает здесь нечто, до него совсем не известное). Помимо этого, смоленский эрудит просвещает Фому по части диковинок.

Среди таких диковинок — зверек-«саламандр», который в огне не горит, но тушит его, что у Климента ассоциируется с угашением печи вавилонской, куда были брошены три отрока. «И саламандръ прованский ражденою нам 49. всемирный лик составившим. В багадте угаси», также «саламандръ есть зверекъ. живет же ввотрении индии. внутренняя же инди искаа. рекше средеземлие. В техъ местех и в горах живет зверекъ той» [Никольский, 1892, с. 130—131].

Откуда Климент Смолятич мог почерпнуть сведения, связанные с тремя регионами древней Индии? Можно предположить, что источником ему послужили материалы об экзотической фауне (он же сообщает об алкионе — алкосте) из каких-то «зоологических» компиляций, а также «индovedческие» памятники. Нет сомнения, что к последним относились ранние редакции «Палладиевой статьи» и «Александрия», снабдившие книжника данными сразу о двух регионах: «Прованском острове» и «Внутренней Индии».

Разработка древнеиндийской темы у Климента не осталась безрезультатной. Его соотнесение саламандры с двумя древнеиндийскими регионами воспроизводится в «Изборнике» XIII в. [Никольский, 1892, с. 130—131].

Два столетия спустя в русской литературе появляется новая и притом исключительно важная рефлексия образа древней Индии памятников александрийского цикла. Речь пойдет о знаменитом «Послании ко владыце Феодору Тферскому» (теперь датируется 1347 г. [Панченко, 1987, с. 94]), принадлежащее перу того самого новгородского владыки Василия Калики, о котором уже говорилось в связи с устройством Софийских врат (см. гл. 5). В послании опровергается выдвинутая тверским епископом идея «мысленного» только существования в его время земного рая. Перечисления свидетельства «очевидцев», новгородский епископ прежде всего привлекает «информацию» своих земляков, побывавших в месте адских мучений. Они видели «Дышущее море», червя неусыпающего, реку «молненную» Морг и слышали скрежет зубовный. Ну а новгородские моряки Моислав с сыном Иаковом, долго носившиеся по волнам и приставшие наконец к далекому берегу, узрели на одной прибрежной горе иконную композицию деисус, свет ярче солнца и слышали ликующие голоса. Экстаз матросов вынудил Моислава и Иакова привязы-

вать их веревкой за ноги, чтобы они не убежали; один из них даже умер от восторга.

Сообщения этих информантов (их экстатический опыт почему-то не вызвал у новгородского архиепископа сомнения в том, что они видели именно райский, а не какой-то иной свет²) предваряются книжными примерами.

«В Паремии именуется 4 реки идуть из рая — Тигр, Нил, Фисонъ, Ефратъ со вѣстока, Нил же подъ Египтомъ, ловять на немъ и сиолои, течеть же с вѣсокихъ горъ, иеже суть от земля и до небеси, а место непроходимо есть человекомъ, а верху его рахмане живутъ. А се, брае, в Прилозе всемъ явлено есть, въ чудесех святаго архаггела Михаила, что възмяи праведнаго Еноха, посади его в честномъ раю. И се Илия святыи въ рай же седить, находиль его и Агапей святыи и часть хлеба взял. А святыи Макарий за 20 поприщъ жилъ отъ святаго рая. А Ефросимъ святыи былъ в раю, и три яблока принеслъ изъ рая, и дал игумену своему Василию, от них же исцеления многа быша» [Памятники древней Руси, 1981, с. 44].

Как можно судить по этому отрывку, Василий обнаруживает очень неплохое знание хронографической «Александрии» и рассказа Палладия — отсюда соотнесение рахманов с земным раем. Примечательно, правда, что рахмане у него соотносятся не с Гангом, а с египетским Нилом, который в средневековой культуре также рассматривался как эквивалент библейского Фисона (см. гл. 9). Тем не менее основной мотив рахманской темы русских памятников — их связь с земным раем — в «Послании» воспроизводится. О начитанности же Василия Калики в отреченной литературе свидетельствует появление у него еще одного «райского жителя», блаженного Макария Римского. Это указывает на непосредственную утилизацию «Хожения трех иноков» к старцу Макарию, живущему в 20 поприщах от рая, и, помимо прочего, на достаточно широкую распространенность данной книги в русской культуре уже в XIV в. Но известно, что путь к Макарию лежал также через Индию (см. гл. 7). Таким образом, в «Послании» обнаруживается попытка некоей гармонизации различных сведений о земном рае, важное место в которых занимают древнеиндийские реалии книг александрийского цикла. Через «Послание» тема рахманов распространялась в Софийской (первой) и Воскресенской летописях, включавших его текст (под 1347 г.).

По поводу заимствования совсем другой древнеиндийской реалии — из «Слова о законе и благодати» — допустимо говорить в связи с текстом слова «О житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго» (XIV—XV вв.). Увлеченный панегирист сравнивает Дмитрия Донского с ветхозаветными праведниками Адамом, Сифом, Енохом, Ноем и Авраамом (он, по мнению автора, всех их превзошел), а затем, словно позабыв о великом князе Владимире, — с апостолами всех стран. Русская земля хвалит Дмитрия, подобно тому как

Римская — Петра и Павла, Азийская — Иоанна Богослова, а Индийская — апостола Фому [Памятники древней Руси, 1981, с. 226].

Примером вторичного воздействия древнеиндийских реалий может служить компилятивный памятник «Толковая Палея», доставивший исследователям, которые пытались выяснить его происхождение, много хлопот³. Он начал распространяться на Руси с XIII—XIV вв. и, судя по названию (от греч. *hē palaia diathēkē*), был задуман как «Толковый Ветхий завет». Впрочем, основная его задача заключалась в полемике с иудейской интерпретацией Ветхого завета (отсюда и другое его наименование, «Бытие толковое на иудея»).

«Палея» широко вводит материал Шестодневов и обращается применительно к сотворению животных к бестиарным сказаниям. О птице «фюниксе» сообщается, что она живет одиноко, летает в кедры ливанские и «исполняет свои крылья ароматом», но когда старится, взлетает в небо и, «взвывая от огня небесного», сжигает свое гнездо и себя, а затем возрождается из пепла. При этом птица помещается в «велицей Индеи» [Карнев, 1890, с. 209]. Перед нами заимствование «статьи» о фениксе из «Физиолога», неоднократно утилизированного составителями «Палеи». Там птица, сжигающая себя и возрождающаяся из пепла, также локализуется в Индии, которая ассоциируется с Солнечным градом. Однако о «велицей Индеи» в «Физиологе» не говорится. Поэтому в данном уточнении можно найти уже вторичное влияние географии «индоведческих» памятников александрийского цикла на иную по своему происхождению индийскую реалию.

Рассказ об Александровом походе появляется в списках книг о Вавилонском царстве, достаточно широко распространяемых в рассматриваемую эпоху. Победив Дария и овладев Вавилоном, македонский царь отправляется в пустынные места и посещает необитаемый дворец Семирамиды. Из Вавилона же он идет в Индию и побеждает Пора [Жданов, 1895, с. 37].

Весьма своеобразный перенос древнеиндийских реалий в совсем, казалось бы, инородный литературный контекст отмечен в «Повести царя Давида и сына его Соломана и о их премудрости» — из цикла отреченных, полуфольклоризованных сказаний о царе Соломане, популярном в русской рукописной традиции. Здесь противник Александра царь Пор мстит Соломану за то, что он «пребыл» с царицей, направляя к его двору своего посланника-соглядатая. Тот привозит золотые рукавицы с самоцветным камнем и поражает сердце новой соломановой жены сообщением о том, что такая богатая диковинка принадлежит в Поровом царстве «девке-водоноске». Если такую вещь носит «девка», то как же будет одета царица? Узнав, что Пор ищет жену, она без колебания решает: «Яз иду за вашего Пора Премудраго». Хитрец-посланник изобретает замечательное средство похищения — он опаивает изменницу зельем; все дума-

ют, что она мертва, и хоронят ее. Усыпив стражу, наперсник Пора доставляет драгоценный груз вместе с гробом на корабле к своему царю. Пор торжествует победу, но в опочивальне царицы находит спрятавшегося Соломана, берет его под стражу и посылает «немилостивому Пилату» на казнь. Перед повешением Соломан просит исполнить два его предсмертных желания. Одно из них — потрубить в трубу — оказывается для Пора роковым. Волшебная труба призывает к пленнику его «крепких воевод и все сильное войско». Пор побежден и вместе с изменницей обезглавлен [Памятники старинной литературы, 1862, с. 66—70]. Хотя индийский царь (в компании с римским прокуратором) попадает в непривычное литературное окружение, какие-то приметы его отечества сохраняются, например драгоценные рукавицы, сразу заставляющие вспомнить о богатствах Индийского царства.

Устная словесность

Многосторонний резонанс древнеиндийские темы указанных памятников получили в устном творчестве. Хотя реконструкция первоначального вида этих отражений именно в интересующий нас период осложнена самим характером фольклорных текстов, нет оснований сомневаться, что даже более поздние наращенные устных сказаний скрывают бесспорно древнее ядро. Об этом свидетельствует быстрота, с которой в русской средневековой культуре (и не только в русской) осуществлялся «спуск» литературных сюжетов в фольклорную среду с помощью полукнижных посредников (калики переходные и пр.).

В одной из сказок собрания А. Н. Афанасьева повествуется о том, как Александр Македонский покорил все царства земные, а потом дошел до края света и встретил там таких людей, при виде которых, несмотря на храбрость, ужаснулся. У одного человека был только один глаз (и тот во лбу), а у другого — три, у иного — одна нога, а у другого — три, и бегают они резвее, чем стрела летит. Кроме того, оказались они свирепее лютых зверей — людоедами. И звались те народы гоги и магоги. Однако царь Александр не струсил, стал воевать с ними, и «дивии народы» от него побежали. Он загнал их в невиданные пропасти и горы. «Дивии народы» намеревались там отсидеться, но правитель македонский свел над ними сводом горы и вернулся в землю свою. Гоги и магоги до сих пор живы, трепещут при имени Александра, но выйдут из своего заточения перед самым концом света [Афанасьев, 1897, с. 276].

Нетрудно заметить, что гоги и магоги совершенно идентичны тем нечистым народам, которых Александр, согласно «Слову Мефодия Патарского», заточил близ Индийских стран. Можно лишь удивляться точности передачи текста отреченной книги; в неизменности сохранились три основные композиционные

части встречи македонского царя (прямо названного здесь по имени) с околосредиземноморскими монстрами: необычность их внешнего вида, победа над ними и заточение в горы, предполагающееся возвращение их в мир перед концом света. Впрочем, в характеристике страшных людей присутствуют некоторые оттенки («свирепы пуще лютых зверей и едят живых людей»), заставляющие вспомнить описание индийцев и жителей «внутренней Индии» в «Повести временных лет», заимствовавшей эти мотивы из «Хроники» Амартола: в книге псевдо-Мефодия подчеркивается скорее нечистота народов и их пищи, чем каннибализм.

Особый отклик в русском устном творчестве получила другая тема книг александрийского цикла — индийские рахмане. На то, с какой непосредственностью в фольклорную среду вошел эпизод встречи с ними Александра, указывает «Притча о словеси сказания». Некий властелин позволил беднякам просить у него все, что угодно. Они просят у него бессмертия, но он вынужден им отказать, ибо не имеет его сам. Тогда они спрашивают, в чем смысл совершенных им убийств и грабежей, да и вообще его жизни, если потом он уйдет в землю, а оттуда в муку вечную. Царь пытается оправдаться — если бы он не делал этого, зло умножилось бы на земле, на что бедняки возражают: злые и добрые получают воздаяние по делам своим и в меру дел своих [Александрия хронографов, 1893, с. 226—227].

Притча интересна тем, что в ней отразились не один, а сразу несколько мотивов хронографической «Александрии» (III.6): предложение царя выбирать любой дар, ответная просьба о бессмертии, признание царя в неспособности ее выполнить, обличение его праведниками, стремление Александра оправдать свой образ жизни социальной необходимостью, неудовлетворенность просителей его ответом. Легкость превращения книжных нагомудрецов (живущих в полном довольстве) в бедняков объяснима, если учесть, что по сравнению с царем они должны были восприниматься как нищие, а их нагота тем более этому содействовала.

Хотя притча однозначно отражает сюжет встречи македонского правителя с рахманами, участвующие в ней «бедняки» утратили свое начальное название. Зато в южнорусском фольклоре индийские рахмане не только сохранили свое книжное имя, но и дали русскому языку ряд новых слов. Так, в Галицкой области была издавна распространена поговорка «Постимся, яко рахмане», а на Черниговщине сложилось прилагательное «рахманый», употреблявшееся в значении «кроткий», «тихий», «ласковый». Примерами такого словоупотребления служат выражения «рахманна дитина», «рахманый кинь» [Яцимирский, 1900, с. 271; Сухомлинов, 1908, с. 250].

Эти параллели подтверждаются и современной лингвистикой. М. Фасмер в статье «Рахманый» своего «Этимологического словаря русского языка» констатирует, что украинские «рахман», «рахманин» (житель сказочной страны, праведный христианин,

нищий), «рахманний» (тихий, смирный), выражение «на рахманьский велик-день» (в долгий ящик), белорусское «рахманны» (кроткий) и древнерусское «врахманы» (без «в» с XIV в., начиная с послания Василия Новгородского) происходят от греческого *βραχμανοί*, и указывает, что своим распространением слово обязано «Александрии» и «Хожению Зосимы». Отсюда и фамилия композитора Рахманинов [Фасмер, 1971, с. 449—450]⁴.

Индийские рахмане нашли путь и в южнорусские народные обряды, ассоциировавшиеся с издревле известным на Руси воплощением смерти — навьями, которых надо было умилиловать, чтобы избежать бедствий⁵. День поминовения усопших — Навский велик-день, Мавьский велик-день, Мертвецкий велик-день — постепенно соединился с праздником Рахманьский велик-день. Основной компонент соответствующего обряда заключался в том, что под пасху (обычно в великую субботу) селяне бросали в речки и ручейки скорлупки крашенных яиц (крашенки), дабы они через какое-то время доплыли до рахманов и возвестили им о наступлении пасхи. До места назначения они должны были доплыть в среду четвертой недели после пасхи; последняя и стала считаться рахманьским праздником, днем, когда нельзя работать. В народе ходили слухи о несчастьях, постигших тех, кто не уважил этот день [Буслаев, 1861, с. 121; Афанасьев, 1865, т. 1, с. 578].

Необходимость сообщать рахманам о пасхальном торжестве и вместе с тем их опасный характер свидетельствуют об органичном их включении в народные поверья о покойниках. Примечательно, однако, что и при такой фольклорной адаптации образ этот сохраняет некоторые черты независимого происхождения, правда, вполне укладывающиеся в семантику рассматриваемого ритуала⁶. Рахмане предстают живущими далеко «за черными морями» и счастливейшими из людей; они всегда постятся и лишь раз в году едят мясо — именно тогда, когда к ним приплывает скорлупа. Особая причина побуждает посылать им крашенки: будучи образцовыми христианами, рахмане тем не менее не имеют календаря и не ведают о счислении времени, а потому могут узнать о празднике только по яичным скорлупкам [Сумцов, 1888, с. 138].

Представление о рахманах как о строгих постниках присутствует во всех памятниках александрийского цикла. Мотивировка посылки к ним праздничных скорлупок полностью подтверждает предположение М. Фасмера и многих русских исследователей о значительном влиянии здесь конкретных мотивов «Хождения Зосимы к рахманам». Отсутствие календаря — важнейший атрибут жизни нагомудрецов Зосимы, пожалуй, третий по значению после их наготы и долгожительства (вспомним, что о пасхе они узнают по плодоношению деревьев). Потому посылка крашенок лишь совершенствует способ их извещения.

Древность южнорусских представлений о рахманах, по на-

шему мнению, подкрепляется полным соответствием их образа облику рахманов в ряде культурно близких регионов, например, в Румынии, где они тоже участвуют в совершении идентичного обряда⁷.

Так или иначе, но слово «рахманный» вроде бы никак не должно соотноситься с таким персонажем, как Соловей-разбойник. Между тем именно с этой атрибуцией мы сталкиваемся в некоторых русских былинах [Рыбников, 1861—1867, т. 3, № 14; Гильфердинг, 1873, № 987]. Проникновение «рахманских слов» в великорусский фольклор открывает новую тему изучения фольклорных рефлексий древней Индии на Руси. Имеется в виду былинный цикл об индийском госте Дюке Степановиче. Этот цикл был исследован А. Н. Веселовским в связи с отражением в нем мотивов «Сказания об Индейском царстве» [Веселовский, 1886].

Попытка установить родину Дюка Степановича поставила бы нас в затруднительное положение. Дело в том, что он сам определяет ее отнюдь не однозначно и на вопрос Ильи Муромца отвечает:

Есть я из Волянъ-города из Галича,
Из той Сорочины из широкия
Из той Индеи богатяя
Из той Карелы упрямыя.
[Рыбников, 1861—1867, т. 2, № 28
Гильфердинг, № 152].

Если сочетание Волини и Галича не вызывает удивления, то сочетание «Индея богатяя» — «Карела упрямыя» представляется необъяснимым. Вместе с тем это общее место почти всех редакций быliny (чаще всего «Индея богатая» — «Карела проклятая») ⁸. Можно строить различные предположения по поводу того, откуда взялось такое противопоставление, но ясно одно: налицо явный географический дуализм, контраст между богатой южной страной и неблагополучной северной. Думается, что этот контраст напоминает, в свою очередь, «дуальный» образ самой Индии в книжной литературе: благостному миру рахманов противостоит антимир индийцев (см. гл. 8). Сказанное не означает, что контрастная география имеет книжное происхождение (очевидны фольклорные корни данного явления), речь идет только о том, что книжная «дуальность» могла также участвовать в фольклорной мифологизации Индии.

Определенные мотивы описания богатств Индийского царства эпохи Александра и Гондофара прослеживаются в общей картине былинной «Индии богатой». На родине Дюка Степановича нашли место сокровища царя Пора, перенесенные в столицу Иоанна из «Сказания об Индейском царстве».

По одному из вариантов быliny, представляющемуся относительно древним, Дюк Степанович кается перед мудрой матерью, учившей его не хвастаться богатством своей страны:

Я похвастал знать Индией да богатою,
Да похвастал я Корелой да проклятою:
У нас было во Индеи во богатые
А стоят у нас полаты белокаменны,
Что ли столбики у нас да там точены,
Крышки там у нас да золочены
А за то же я захвачен Дюк Степанович
[Гильфердинг, 1873, № 9, ср. № 20].

Впечатление относительной древности производит и другой вариант, который следующим образом рисует киевскому князю Индию:

А у нас ли во Индии во богатые
Церкви у нас да все каменные,
А известочкой они да отбелены,
На церквах-то маковки самоцветные,
На домах-то крышечки золочены,
Мостовые рудожелтама приусыпаны,
Сорочинские суконца приразастланы,
Не замараешь тут сапожков зелен сафьян.
[Гильфердинг, 1873, № 159, ст. 155—162].

Вряд ли мы сильно ошибемся, если увидим здесь отдаленную фольклорную параллель Просиачьскому городу «Александрии».

Один из мотивов, связанных со сказанием о Дюке Степановиче, представляет особый интерес. Речь идет о гипотезе, высказанной в свое время А. Н. Веселовским относительно имени Дюковой матушки. Русский литературовед соотносит имя Амелфы Тимофеевны с Амемфрией (Амемфия, Мемфия) апокрифических «Заветов двенадцати патриархов» [Веселовский, 1872, с. 701]. В таком случае отдаленные книжные повествования о древней Индии контраминировали в великорусских фольклорных традициях с определенным кругом отреченных книг.

Приметы процветающей Индии книг александрийского круга нельзя не обнаружить еще в одном былинном цикле, относимом к числу древних,— в сказаниях о богатыре-оборотне Волхе Всеславиче. Столица Индийского царя Салтыка Ставрulichа выглядит так:

Крепка стена белокаменна,
Ворота у города железные,
Крюки, засовы все медные,
Стоят караулы денны, ношны,
Стоит подворотня доры рыбий зуб,
Мудрены вырезы вырезано,
А и только в вырезу мурашу пройти.
[Былины, 1958, т. 1, с. 11].

Однако Индия Волха Всеславича — не Индия Дюка Степановича. Здесь она выступает державой столь же могучей, сколь и агрессивной. Царь индийский хочет покорить Русь и уже готов использовать, несмотря на увещания его мудрой супруги Елены Александровны, внушительный военный арсенал:

Индийский царь наряжается,
А хвалится, похваляется.
Хочет Киев-град за щитом весь взять
А божьи церкви на дым спустить
И почестны монастыри разорить.
[Былины, 1958, т. 1, с. 9].

Не отправься Волх в разведку, не обернись туром, соколом и горностаем, не выведай он все у покоев царя и царицы, не избежать бы Киеву беды. Возможно, мрачный образ агрессивного Индийского царства связан, пусть отдаленно, с отражением и образа Пора как «черной силы», противостоящей светлому облику македонского правителя, а устрашающие военные приготовления заставляют подумать о хорошо вооруженном враге Пора. Похвальба же Салтыка Ставрulichа побуждает вспомнить о хвастливом древнеиндийском царе русской «Александрии».

Религиозная мысль

Чтобы определить место древнеиндийских реалий в системе духовных ценностей средневековой русской культуры, историку надлежит первым делом обратиться к откликам, которые вызвал в ней образ индийских нагомудрецов-рахманов. Эти отклики были весьма неоднозначными.

Как говорилось, рахмане оказались вписанными в общество «райских жителей», к коим новгородский архиепископ Василий Калика апеллировал для обоснования существования земного рая в своем «Послании ко владыце Феодору Тферскому». Упоминание рахманов наряду с библейскими персонажами и христианскими святыми означает, что они рассматривались новгородским владыкой как вполне сопоставимые по своему духовному облику. Несколько позднее живой интерес к индийским рахманам проявил белозерский книжник Ефросин. Он переписал не только хронографическую «Александрию», отдельно рассказ Палладия, но и повествование «От Александра Маки[донского]», где тоже присутствуют рахмане, а также специально посвященный им краткий текст «Слово о рахманех и о предивном их житии», в котором подробно описывается их быт и делается особый акцент на отсутствии у них собственности и монархической власти. О том, каково было личное участие Ефросина в редактировании этих текстов, судить трудно, но известно, что ему принадлежит достаточно выразительная приписка к хронографической «Александрии»: рахмане — потомки Сифа, что «богу не согресиша, близ рая живутъ» [Александрия, 1965, с. 155]. Иными словами, они предстают уже не просто жителями рая, но совершенно особыми праведниками, безгрешными, радикально отличающимися от всех прочих представителей человеческого рода. Из этого определения, которое является непосредствен-

ным результатом чтения «Сербской Александрии», следует, что и белозерский книжник считал орден индийских нагомудрецов образцовым по его духовным достижениям и хорошим примером для подражания.

И Василий и Ефросин уже известны нам своими достаточно гетеродоксальными симпатиями (см. гл. 5). Однако такое восприятие рахманов свойственно было не им одним. Ранее отмечалось, что рассказ Палладия переписывался вместе с повествованием о египетских монахах в «Лавсаике» одноименного автора. Можно, конечно, сказать, что это в немалой мере объясняется совпадением имени авторов обоих текстов, важно другое — описание рахманов служит как бы естественным дополнением к жизнеописанию отцов восточного монашества. Данные об образе их жизни сопоставлялись как с житийными материалами, так и с учительными. Рассказ Палладия распространялся и в составе хронографической «Александрии», и отдельно — в виде «независимого» дидактического текста. «Слово о рахманех и о предивном их житии» помещено в рукописном сборнике Чудова монастыря вместе с поучениями Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Максима Исповедника и excerptами из патериков [Александрия хронографов, 1893, с. 208—209].

Впрочем, имели место характеристики и несколько иного рода. В сравнительно недавно опубликованном сочинении Максима Грека, одного из самых известных деятелей духовного просвещения на Руси (с ним связан, в частности, важный этап в процессе редактирования богослужебных книг) — «Похвале Адаму первозданному» — содержится отрывок, посвященный «лжливой мудрости». Эта лжемудрость ответственна за греческие языческие божества, за появление нравственно сомнительных египетских легенд о Тифоне, Осирисе и Исиде, за персидское волхвование и, наконец, за «рахмянном наго обучения и невременная мечтания»⁹. Оценка последних демонстрирует знание их практики и рассуждений по текстам александрийского цикла, прежде всего по рассказу Палладия. Вторая негативная оценка, правда, не столь непосредственная, связана с отрицательным отношением широко образованного просветителя Украины и Белоруссии первопечатника Франциска Скорины к чтению текстов, подобных «Александрии»¹⁰. Хотя эти свидетельства относятся к несколько более позднему периоду, их допустимо приложить и к рассматриваемой эпохе. Существенно важно, что церковный писатель не придал того значения внешней, чисто декоративной христианизации повествования о рахманах, которое придал рассказу Палладия благочестивый переводчик (см. колофон первой редакции по [Александрия хронографов, 1893, с. 128]).

Неоднозначность оценки образа рахманов в русской книжной культуре трудно объяснить только личным пристрастием и различием художественных вкусов. Скорее названные деятели русской культуры выделяли разные аспекты рахманской пра-

ведности (более проявленный и более латентный), которые соответствовали христианской духовности вовсе не в одинаковой мере.

Мораль рахманской темы отвечала представлению о необходимости аскезы, благочестивых трудов, всего порядка духовной дисциплины, без чего человек, воля которого расстроена грехопадением, спастись не может. «Верный в малом, верен и в великом», — читал русский христианин в Новом завете. Оттуда же он узнавал, что основатель его религии полностью признавал десятину с мяты, аниса и тмина (демонстрирующую необходимость «малых дел» внешнего благочестия), если она не отвлекала от большего — суда, милости и веры (Матфей 23.23). Русский книжник, читавший об аскетах-рахманах, не мог не вспомнить о подвигах египетских, афонских да и отечественных, особенно киево-печерских монахов, всегда близких его сердцу, вдохновленному миротречной жизнью. Отказ от мяса и вина — неперемненное правило монашества, ибо человек, не способный хотя бы к малому телесному воздержанию, не может противостоять духовным страстям. Христианским установкам поэтому полностью соответствовала и неприязнь к телесному невоздержанию, увлечению нарядами, чревоугодию и пьянству (первых «взрывателей» духовного трезвения в человеке), которые подвергаются критике Дандамия. Неприятие собственности считалось весьма добрым делом, сребролюбие же — истоком всякого зла. Наконец, аскетическое отречение от мира рассматривалось как первая ступенька в «Лествице» добродетелей христианского подвижника.

Однако эта первая ступенька для восхождения на небо может, согласно христианской сотериологии, оказаться последней, и даже целым лестничным пролетом, в который человек низринется гораздо дальше, чем самые преданные любители мира сего. Причина столь широкого спектра возможностей аскета заключается в том, что внешний аскетизм перспективен лишь тогда, когда используется по назначению — для созидания, а не разрушения внутренней духовной жизни. Иначе говоря, вопрос о смысле аскетизма решается не числом объектов мирской жизни, от которых отказывается подвижник, но изменениями, совершающимися в самом субъекте подвижнической деятельности.

Впрочем, если исходить из этого критерия, а всякий иной, согласно христианской сотериологии, является фиктивным, то праведных рахманов от «райских жителей», к которым их причислил Василий Новгородский, отделяет ров, не меньший, чем тот, который воспрепятствовал войти в рай царю Александру.

В самом деле, отнесись составители дидактических рукописных сборников несколько внимательнее к духовному наполнению этики рахманов, они не смогли бы не заметить, что те, боясь пуще всего вкусить от нечистой, «неправедной» или даже только вареной пищи, вводят строгие ограничения в интимные

отношения, сезонность которых напоминает не совсем человеческий брак; осуждая эллинов за сребролюбие, опасаются даже взглянуть на золото из-за страсти к нему; критикуя иноземцев за немилосердие, истово ненавидят собственного «отступника» и желают ему вечной гибели.

Трудно не обратить внимание и на то, что руководитель индийских аскетов как две капли воды похож на евангельского фарисея, который пришел с мытарем помолиться в храм (Лука 18.9—14). Подобно фарисею, полагавшему, что он достигнет совершенства, поскольку постится «дважды в субботу» и раздает десятину от всех своих приобретений, Дандамей считает себя «ангелом господним», поскольку не носит одежды и не потребляет животной и вареной пищи. Как фарисей благодарит божественную справедливость за то, что он «не яко прочии человеци: хищницы, неправедницы прелюбодее или якоже сей мытарь», так и Дандамей гордится тем, что не живет с горожанами — ворами, разбойниками и грабителями или с «мытарями» вроде Калана.

Следует, однако, признать, что Дандамей продвинулся на пути духовного самоутверждения дальше, чем фарисей. Последний благодарит небо лишь за то, что так хорошо преуспел в благочестии по сравнению с другими людьми, а наставник рахманов претендует уже на то, чтобы предстательствовать за всех грешных как «братьев меньших»: за себя ему молиться уже нет никакой надобности.

Сопоставление религиозного мировоззрения этих двух персонажей позволяет определить духовное кредо индийских нагомудрецов. Оно соответствует такому типу духовности, когда плоды подвижничества реализуются в том, что праведник считает себя святым, а прочих людей грешниками. При этом оценка себя и других предстает в качестве необходимых коррелятов: праведность подвижника оттеняет в его глазах грешность людей, а то, что он видит лишь чужие грехи, не подозревая о собственных, делает человеческую грешность выгодным фоном его праведности.

Религиозное мировоззрение фарисея опирается на представление о праведности, характерное не только для той иудейской секты, которая в определенный исторический период сочла себя единственной законной наследницей религиозности Ветхого завета. Семантическое поле категории фарисейства значительно шире. Оно включает всемирно распространенный постулат «естественного» религиозного разума — божественный суд объективен и беспристрастен и как неизбежное логическое следствие этого обязан гарантировать человеку награду за «дела добродетели», сумма которых (если она, конечно, превышает сумму «недобрых дел»), может быть измерена на весах космической справедливости. Из данного постулата следуют по крайней мере две презумпции: во-первых, «дела добродетели» (будь то ритуальное благочестие, пост, аскетическая дисциплина, филан-

тропия, изучение сакральных текстов, философические размышления и т. д.) вполне поддаются калькуляции, классификации и планированию; во-вторых, тот, у кого их меньше, никак не сравнится с тем, у кого их больше, а потому должен понести действующее с неотвратимостью природного процесса наказание или попытаться изменить баланс и «дотянуть» до праведника. Эта идеологема аксиоматична для любой разновидности «естественной религии», в частности для того иудейского законничества, выразителем коего выступает евангельский фарисей, и законничества индийских религий, отраженный свет которых излучает праведность Дандамия¹¹.

Но то, что мудро для «естественных религий», оказывается безумным в свете религии новозаветной, а то, что с позиции мудрости человеческой выступает необходимым атрибутом божественной справедливости, оказывается с позиции христианской лишь антропоморфизмом — созданием образа божественной правды по образу «правды человеческой». Последняя же с точки зрения новозаветной религии страдает одним существенным изъяном: она не учитывает ни глубины человеческого грехопадения, в сравнении с которым все «достижения» — не больше, чем горсть земли в сравнении с не имеющей дна бездной, ни божественного милосердия, которое готово все человеческие грехи вменить в горсть земли, если только человек понадеется на него, а не на свои мнимые достижения. Именно потому в новозаветной религии наблюдаются явления для религии «естественной» и соблазнительные, и безумные. Чистый по своему плотскому мудрованию фарисей предоставляется собственной чистоте, а его место в царстве праведности занимает сокрушающийся о своей нечистоте мытарь; премудрый книжник остается в неведении относительно самого важного, — от кого пришли к нему те самые писания, на которые он опирается, и это знание открывается пришедшей к раскаянию блуднице; благочестивый законник, не знающий за собой ни одного проступка, определяет на казнь того, кто дал ему сам закон, а разбойник, не знавший за собой добродетелей, но исповадавший свои преступления, первым входит в рай. Причина здесь одна: последние смогли приблизиться к тому «единому на потребу», от коего отсекали себя первые. Это «единое на потребу», начальной ступенью которого является показанное этими евангельскими примерами покаяние, получило в христианской традиции название смиренного-мудрия (*tapeinophrosynē*).

В массовом сознании, воспитанном на философии преувеличенных человеческих возможностей, сциентистском оптимизме или упрощенных моделях религиозного мышления современных восточных гуру, слова, однокоренные со «смирением», подразумевают явление скорее негативное, чем позитивное, близкое к духовной несамостоятельности и немощи. Прямо противоположное значение *tapeinophrosynē* имеет в породившей его религиозной традиции. В сущности, данная категория христианского

мышления охватывает содержание истинной духовной жизни в целом — ее истоки, действия и результаты. Но в аспекте подвижничества (а именно в связи с этим аспектом нас интересует сотериологическая философия Дандамия) она реализуется в духовной интенции, прямо противоположной той, что определяет мышление индийских нагомудрецов: чем более человек истинно подвизается, тем менее высоким он оказывается в собственных глазах.

Хотя патристика обращалась к этой центральной христианской добродетели (без нее невозможны ни начальное совершенство — страх божий, ни конечное — любовь) в самых разнообразных контекстах, основной ракурс ее рассмотрения тот, в котором она выступает неопределимым в своей «сущности» и различимым лишь по отдельным «энергиям», условием и одновременно проявлением стяжания благодати Св. Духа — конечной цели всей жизни христианина¹². Поскольку смирение нельзя определить, ему нельзя обучить словами и оно обретается только в меру самого «обожения» человека (в Новом завете говорится: «Приидите и научитесь от Мене яко кроток есмь и смирен сердцем»¹³), христианская аскетика рассуждает о нем, принимая путь аллегорий и уподоблений. Три таких уподобления предложены в популярнейшем на Руси патристическом тексте — «Поучениях» аввы Дорофея (VI—VII вв.), причем в каждом из них разработаны отдельные аспекты темы соотношения подвижнических трудов и духовного самопознания христианина.

В первом уподоблении демонстрируется само «возникновение» смирения в человеке. «Некогда авва Зосима говорил о смирении, а какой-то софист, тут находившийся, слыша, что он говорил, и желая понять [это] в точности, спросил его: „Скажи мне, как ты считаешь себя грешным? Разве ты не знаешь, что ты свят? Разве не знаешь, что имеешь добродетели? Ведь ты видишь, как исполняешь заповеди: как же ты, поступая так, считаешь себя грешным?“ Старец же не находился, какой дать ему ответ, а только говорил: „Не знаю, что сказать тебе, но считаю себя грешным“ ...Видя, что старец недоумевает, как отвечать софисту, я сказал ему: „Не то же ли самое бывает и в софистическом и врачебном искусствах? Когда кто хорошо обучится искусству и занимается им, то по мере упражнения в оном врач или софист приобретает некоторый навык, а сказать не может и не умеет объяснить, как он стал опытен в деле; душа приобрела навык, как я уже сказал, постепенно и нечувствительно, чрез упражнение в искусстве. Так и в смирении: от исполнения заповедей бывает некоторая привычка к смирению, и нельзя выразить это словом“» (цит. по [Дорофей, 1913, с. 45—46]).

Во втором уподоблении выясняется, каким образом смиренномудрие служит критерием правильной духовной жизни: «ибо как деревья, когда на них бывает много плодов, то самые пло-

ды преклоняют ветви книзу и нагибают их, ветвь же, на которой нет плодов, подымается вверх и растет прямо. Есть же некоторые деревья, которые не дают плода, пока их ветви растут вверх; если же кто возьмет камень, привесит к ветви и нагнет ее книзу, тогда она даст плод: так и душа, когда смиряется, тогда приносит плод, и чем более приносит плода, тем более смиряется. Так и Святые, чем более приближаются к Богу, тем более видят себя грешными» (цит. по [Дорофей, 1913, с. 43—44]).

В третьем уподоблении смиренномудрие выступает уже тем самым плодом, о котором говорилось во втором,— как опыт особого духовного видения: «Помню, однажды мы имели разговор о смирении. И один из знатных граждан города Газы, слыша наши слова, что чем более кто приближается к Богу, тем более видит себя грешным, удивлялся и говорил: как это может быть? и, не понимая, хотел узнать, что значат эти слова. Я сказал ему: „Именитый господин! скажи мне, за кого ты считаешь себя, в своем городе?“ Он отвечал: „Считаю себя за великого и первого в городе“. Говорю ему. „Если же ты пойдешь в Кесарию, за кого будешь считать себя там?“ Он отвечал: „За последнего из тамошних вельмож“. Если же, говорю ему опять, ты отправишься в Антиохию, за кого ты будешь там себя считать? „Там,— отвечал он,— буду считать себя за одного из простолюдинов“. „Если же,— говорю,— пойдешь в Константинополь и приблизишься к царю, там за кого ты станешь считать себя?“ И он отвечал: „Почти за нищего“. Тогда я сказал ему: „Вот так и Святые, чем более приближаются к Богу, тем более видят себя грешными“. Ибо Авраам, когда увидел Господа, назвал себя землею и пеплом (Бытие 18.27); Исаия же сказал: окаянный и нечистый есмь азъ (Исаак 6.5); также и Даниил, когда был во рву со львами, Аввакуму, принесшему ему хлеб и сказавшему: приими обед, который послал тебе Бог, отвечал: и так вспомнил обо мне Бог (Даниил 14.36—37). ...Он находился во рву посреди львов и был невредим от них, и притом не один раз и не дважды, и после всего этого он удивился и сказал: и так вспомнил обо мне Бог» (цит. по [Дорофей, 1913, с. 44—45]).

Пользуясь языком аввы Дорофея, можно наглядно представить реальное место нагомудрецов Дандамия в контексте христианской духовности. Они предстают врачами, обучающими врачевному искусству других и не знающими, в чем оно заключается, вздымающимися вверх ветвями деревьев по причине отсутствия на них плодов, провинциалами духовного мира, которые обрели высокое мнение о себе, потому что им не с кем себя сравнивать. Отсюда и полная безрезультатность с точки зрения христианской сотериологии всех волевых усилий нагих мудрецов: сняв внешнюю одежду, они оставили обнаженной и свою душу, а выковав мощное оружие аскезы, обратили его на самих себя. Последнее связано с тем, что человек, согласно

христианскому мировоззрению, призван по своему исключительно высокому статусу в мироздании участвовать в восстановлении мировой гармонии, нарушенной по вине изначального оппонента смирения, а потому гордый подвижник неизбежно приобретает его духовным энергиям¹⁴.

О месте рахманской саги в русской агиографии можно судить по тем литературным параллелям «Хождения Зосимы к рахманам», которые возникают при сопоставлении отдельных элементов повествования отреченного жития с отдельными преданиями о христианских подвижниках.

Композиционная завязка «Хождения» — ситуация, когда праведник, подвизающийся в многолетних подвигах, слышит божественный глас, повелевающий ему найти великих аскетов, у которых он мог бы поучиться богоугодной жизни. Один из «параллельных» рассказов восточнохристианского предания посвящен эпизоду из жизни Антония Великого (IV в.).

Однажды Антонию был глас о том, что он, несмотря на свои подвиги, еще не достиг «меры» некоего кожевника, живущего в Александрии. Старец, встав рано утром и взяв посох, отправился в Александрию, но муж, к которому он пришел, крайне удивился, увидев его у себя. Старец стал просить его рассказать о своих делах, ибо из-за них он оставил пустыню, но кожевник выразил недоумение. Он не мог припомнить за собой никаких добрых дел, и именно потому, вставая утром с постели, говорил себе: «Все жители этого города от большего до меньшего войдут в царство Божие за добродетели свои, а я один пойду в вечную муку за грехи мои». С этими же словами он ложился спать. Услышав это, Антоний сказал, что кожевник как истинный ювелир духовной жизни, сидя дома, стяжал царство Божие, а он и в пустыне еще не стяжал такого рассуждения [Отечник, 1903, с. 41].

Сопоставление двух праведников, которых повелено искать пустыннонику, показывает, что между рахманами и кожевником обнаруживаются весьма основательные различия. Первые вначале негодуют, что незнакомец нарушает их аскетическое безмолвие, второй не понимает, что можно найти у такого бесцветного грешника, как он; первые затем приходят в неподдельный восторг, что человек решил описать их житие в назидание всем, второй смущен из-за того, что не может припомнить за собой никаких дел, достойных упоминания; первые сочувствуют грешным людям, не способным ни к чему, что достойно человека, второй считает, что нет в огромном городе жителя хуже его.

Аналогичные контрасты обнаруживаются в житии Марии Египетской. Когда старец Зосима встретил ее (V—VI вв.) после десятилетий строжайшей аскезы, она стояла в воздухе на молитве и просила его ходатайствовать о ее грешной душе. Переходя Иордан как по суку, Мария решительно протестует против того, чтобы священнослужитель ей поклонился. Узнав же о приближении смертного часа, она (в противоположность рахма-

нам) берет с Зосимы клятву ни единому человеку не сообщать до ее кончины о ее подвигах.

Еще один сюжет сопоставим с другим повествованием отреченной книги о рахманах, связанным со смертью праведников и их общением с небесным миром. Рахмане Зосимы считают себя настолько святыми, что не могут хоронить друг друга, дабы не запачкаться земной перстью, а потому эту работу за них должны делать ангелы.

В совсем ином настроении встречается с небожителями авва Агафон Великий (IV в.) из «Патерика» — очень популярного в славянских литературах греческого собрания биографических эпизодов и речений древнего монашества.

Когда настало время кончины аввы Агафона, он три дня пребывал без движения с отверстыми очами, устремленными в одном направлении. Братья толкнули его, спросив: «Где ты, авва?», он отвечал, что предстоит суду Божию. Те изумились и спросили, неужели и он боится суда. Старец ответил, что он старался всеусильно исполнять заповеди, но он лишь человек и не знает, угодны ли его дела. На вопрос братии, как он может быть в неведении об этом, Агафон ответил: «Невозможно мне удостовериться в этом прежде, нежели когда предстану Богу, потому что иное суд Божий и иное — человеческий». Затем он попросил не задавать ему вопросов и испустил дух с радостью, «как бы приветствуя своих возлюбленных друзей» [Патерик, 1970, с. 14; Abbas Agathon, 29; Отечник, 1903, с. 61].

Сотериологические установки любой религии необходимо связаны с ее целостной мировоззренческой структурой. Немыслимое в рамках «естественной религии» духовное видение как смиренномудрие есть результат практической реализации в духовном опыте глубинных основ христианского мировоззрения, запечатленных в догматах христианской церкви.

Авва Агафон восходит на небо, держа ум во аде, потому что уже раньше сам Христос, не отлучаясь от неба, сошел ради него во ад¹⁵. Будучи безначально смиренным по природе (гордость — ущербное самоутверждение существа тварного), он дает возможность своему последователю стать таковым по благодати; ипостасное Смирение становится человеком, чтобы человек через смирение обожился; оно прославляется через унижения, поругание и крестную смерть от своего же создания, дабы и христианский подвижник победил мир, приняв на себя крест деятельного смиренномудрия¹⁶.

С точки зрения духовной гносеологии смиренномудрие есть такое «изменение ума» — *metanoia* (буквальное значение категории «покаяние»), которое позволяет подвижнику применять лично к себе «объективные» аспекты христианского спасения, делая их собственными, «субъективными». Вместе с тем, поскольку человечество по «образу божьему» представляет собой в существе единое, но многоипостасное целое, подвижник через делание заповедей (которое есть «путь крестный») опытно по-

знает догматические истины — истины, относящиеся к жизни всего человечества. Через опытный путь духовного делания он познает и поразившее саму духовную сердцевину человека грехопадение, и невозможность выбраться из него без божественного искупления, и возможность «присвоить» себе результаты этого искупления лишь через благодатное преобразование в духовном организме церкви, соборно соединяющем земных с небесными (отсюда встреча аввы Агафона с «близкими друзьями»).

Путь к спасению как путь смирения возможен только в христианстве: ни в одной другой религии такое понимание смирения (с ним не сопоставимы по своему значению известные в других религиозных традициях призывы к «скромности» или «нетщеславию») не имеет указанных догматических оснований. Затруднительно оно и для тех религиозных обществ, которые отрицают хотя бы последний из названных догматов — догмат о церкви.

Однако здесь прослеживается сложная духовная взаимозависимость. Так как догматическое сознание не есть вопреки мнению многих религиоведов, не имеющих реального представления о предмете своего изучения, «застывшее явление», оно не только определяет практический духовный опыт, но и само не остается без его влияния.

Наглядным примером служит история тех русских антицерковных обществ, которые получили в XIV—XV вв. немалое распространение в Новгороде и Пскове и в совокупности известны под названием стригольников. Опыт, демонстрирующий удивительную легкость и плавность снижения порвавшего со смиренным мудрием религиозного сознания в «естественную религию», представляет особый интерес в связи с рассматриваемой здесь темой.

Логика антиэкклезиастического мышления последователей Карпа и Никиты была несложной. Основатели движения начали с критики недостатков и злоупотреблений отдельных священнослужителей. Хотя сама по себе эта критика не составляла чего-либо несовместимого с христианской мыслью, которая никак не настаивает на безгрешности всех, даже рукоположенных членов христианского общества (обратное утверждение прямо противоречило бы христианской догматике и практике церкви), здесь с самого начала различались некоторые специфические акценты. Во-первых, эта критика сопровождалась весьма настойчивой демонстрацией критикующими собственной праведности, а во-вторых, и по словесному стилю она несколько напоминала фразеологию оппонентов основателя христианства¹⁷. Следующий пункт рассуждения стригольников соответствовал клишированному силлогизму любой антиэкклезиастической идеологии: раз «посвященные» могут оказаться недостойными, то само «посвящение» безблагодатно. Более поздние доктрины стригольников можно рассматривать в качестве простых следствий

из этого логически достаточно уязвимого силлогизма. За отрицанием таинства священства шло отрицание «эффективности» богослужения и остальных таинств (прежде всего покаяния и евхаристии), а также духовного авторитета священнослужителей, на который стригольники претендовали сами. Поскольку же церковные службы основываются на святоотеческом предании, подверглось сомнению и оно. Но образовавшуюся пустоту надо было заполнить. Церковные таинства предлагалось заменить новыми, «избавленным от суеверий» обрядами и праздниками; так возникли их собственные торжественные собрания и эрзац-таинство в виде покаяния земле. Этим русская «реформация» XIV в. в общем завершилась.

В первой половине XV столетия в Пскове продолжилось развитие силлогизмов антиэклезиастической логики. Коль скоро Писание составляет органическую, пусть особым образом хранимую традицию Предания, стригольники выразили сомнение и в его авторитете (это, впрочем, надлежало сделать им и раньше, так как все таинства имеют основание в Новом завете)¹⁸. Наконец, пересмотру подвергалась и мировоззренческая система христианства — отрицался догмат о воскресении. Это было, в свою очередь, прямым следствием предшествующей «операции», ибо истины веры также имеют основание в Новом завете. Таким образом, начав с фарисейской критики священства, стригольники кончили саддукейской критикой воскресения.

Эта несложная доктрина не нуждается в специальном исследовании ее генезиса и в качестве простого проявления «естественной религии» может полагаться вполне автохтонной, однако некоторые аспекты истории и учения стригольников заслуживают внимания. Хорошо известно, что они были людьми книжными, изучали «слова книжные» и говорили «от писания книжного» [Казакова, Лурье, 1955, с. 41, 51]. Многие знатоки средневековой русской литературы предполагают, что в их среде распространялись в числе прочих сочинений и некоторые апокрифы, в частности те, что стали нам известны (см., например, [Орлов, 1937, с. 279]). А если это так, то вряд ли будет большой смелостью допустить, что они знали тексты о рахманах. В этом нас убеждает пример их земляка и современника Василия Новгородского, который также активно интересовался апокрифами.

Зная приблизительный круг ходившей на Руси нецерковной литературы, трудно предположить, что стригольники могли найти лучший образец внецерковной праведности, чем живущие у края земли рахмане, которые всю жизнь постятся да молятся, но прекрасно обходятся без всякого священства и таинств, а об отцах церкви и не слышали. Помимо этого, между литературной и реальной религиозными общинами обнаруживаются и частные параллели.

Так, конкретное сходжение демонстрирует форма «богослужения» у тех и других. Отвергая соборную молитву, антицер-

ковники молились «от земли к воздуху зряще», и «на небо взирающе ...беху, тамо отца себе наричают» [Орлов, 1937, с. 277; Источники по ересям, 1955, с. 254; Казакова, Лурье, 1955, с. 65]. Это находит очевидные параллели в рассказе Палладия, где религиозная практика рахманов описывается следующим образом: «Имуть же въздуха сладка и зело предобра. Чтуще бога и разумъ же имуще, не токмо ни тако удобъ разумети и разлучити божиа словеса могуще, такожде и молитву творяще не престающе. Молящежеся на небо взирають, а не на восток» [Александрия хронографов, 1893, с. 109]. Останавливает внимание и проблема происхождения «тайнства» покаяния стригольников земле. Сложилось уже несколько способов его объяснения. Ученые прошлого-века (Н. Тихонравов, А. Марков) нередко обращались в связи с этим к опыту немецких гейслеров, растягивавшихся на земле под присмотром «гроссмейстера». Более новым является взгляд на местное происхождение обряда — подразумеваются славянское обоготворение земли, народный пантеизм, выразившийся, в частности, в космогонии Стиха о глубинной книге [Казакова, Лурье, 1955, с. 54]. В настоящее время более распространено мнение, согласно которому повеление «земли каятися человеку» ассоциируется с волхвистским движением [Замалеев, 1987, с. 192] (ср. сближения стригольничества в целом с богомилством [Ангелов, 1969, с. 438]). Не претендуя на окончательное решение проблемы, можно предположить, что некоторые элементы этого обряда сопоставимы с обращением рахманов к стихиям, неоднократно указывавших Александру на необходимость возвращения к природе как «опрошения» (ср. образ Дандамия, принимающего Онесикрита на земле, как на троне [Александрия хронографов, 1893, с. 113]).

В связи с этим вспоминается уже первый из десяти вопросов, заданных Александром нагомудрецам, по «Александрии»: «И въпроси же Александра, глаголя. Гроб не имеее ли. Они же реша. Се вместилище, зде пребываемъ. И се есть нам гробъ. Сде бо почиваемъ на земли, погребаяще себе в сонъ. Земля же ны ражаеть, и земля корьмитъ. Подъ землею бо кончавшия лежимъ в вечный сонъ» [Александрия хронографов, 1893, с. 84—85]. Указанная параллель приобретает особую значимость ввиду именно «книжного» характера стригольничества, что, впрочем, не противоречит и вполне «автохтонным» языческим предпосылкам «землепоклонства».

Она представляется глубоко символичной. Отринув благодать ради закона, «рационалисты» не остановились и на последнем, променяв его на стихии мира сего, а, подвергнув критике тайнство, постепенно пришли и к религиозному поклонению материальным феноменам. Такова была одна из эволюций «естественной религии», модель которой получила разработку и в книгах, описывающих религиозную идиллию индийских рахманов.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Что получила Русь XI—XV вв. в результате трансплантации в ее культуру восточносредиземноморских текстов, связавших ее с культурой далекой и древней Индии?

Появление в отечественной дидактической письменности древнеиндийских литературных реальностей обогатило русскую художественную литературу сюжетом об отречении царевича Йоасафа от сластей века сего через осмысление человеческих болезней, старости и смерти. Русь, издавна ценившая меткое и емкое слово притчи, охотно приняла выразительные иносказания старца Варлаама о царе, посрамившем высокомерных вельмож примером нищих телесно, но богатых духовно аскетов, и иносказанием о трех друзьях человека, из которых верным ему остался лишь третий, добродетель, о нерадивом сластолюбце, забывшем, что не вечно ему услаждать себя каплями «горького меда» телесных страстей. Последняя из этих аллегорий заняла прочное место и среди тем русского изобразительного искусства. Мудрец Мамера еще раз напомнил о нестроениях того времени. Благодаря этим памятникам в восточнославянскую книжность пришел целый жанр древнеиндийской по своему происхождению обрамленной повести, представлявший собой один из самых совершенных способов организации нарративных и дидактических текстов. Это способствовало в дальнейшем широкой популярности «Стефанита и Ихнилата», восходящего к классическому образцу обрамления развлекательно-поучительных рассказов древней Индии.

Полученные же Русью через античную и раннесредневековую исторические традиции древнеиндийские исторические реалии значительно расширили саму перспективу историко-культурного мышления русского книжника. Он узнал о том, что в древности наряду с эллинским миром существовала великая страна Востока, чьи боевые слоны доставили много волнений македонским воинам, а богатства глубоко впечатлили их. История о вразумлении могущественного Александра нагими, но сильными духом индийскими рахманами стала одним из самых популярных назидательных сюжетов восточнославянской письменности и литературно очень успешным решением темы победы мудрости над властью. Узнала Русь немало нового и об истории христианства, которое и в далекой Индии в свое время поспорило с язычеством, не допускаям уклонения последова-

телей от веры отцов. Эти книжные образы не остались, однако, достоянием одной книжности, но быстро нашли отражение в устной поэзии, народных верованиях и обрядах.

Правда, вместе со словесным золотом, разными путями пришедшим из «Индии богатой», русский книжник приобрел и двух золотых тельцов. Через индийские литературные реальности он некоторым образом усвоил воззрения тех, кто видел в человеке только лишенную надежды жертву единорога смерти, возложив вину за все беды на телесный состав человека, а в судьбах мира — лишь действие безличных космических сил. Через индийские же исторические реалии он воспринял прямо противоположную полуправду тех, кто считал бы кощунственным малейшее подозрение в собственном несовершенстве и кто всецело полагался на свою «чистоту». Обе идеологии посредством многих промежуточных звеньев восходили к реальным элементам моделей мышления древнеиндийских религий.

История распространения древнеиндийских сюжетов в русской культуре не ограничивается рассмотренным в этой книге периодом; в нем были заложены лишь основы, правда, первоначально важные их культурной рецепции.

Литературоведческие справочные издания свидетельствуют, что повествование о царевиче Иоасафе продолжало переписываться вплоть до начала нашего столетия и представлено к настоящему времени в списках, число которых (вместе с притчами) выражается четырехзначными цифрами. Сейчас известны десятки рукописей «Слова о двенадцати снах Шахаиши» и «Физиолога», принесшего на Русь индийский сюжет из далекого Египта. Популярность «Повести о Варлааме и Иоасафе» и ее апологов уже раздвигает рамки рукописной традиции: первые русские типографии печатают биографию царевича Иоасафа. В издании Симеона Полоцкого она иллюстрируется гравюрами: Афанасия Трухменского по рисунку знаменитого Симона Ушакова. Одна рукопись сохранила несколько отрывков из сделанной по повести пьесы для молодого русского театра XVII в. Древнеиндийские литературные реальности сохраняют значение и для русской словесности нового времени. Аполог о преследуемом человеке единороге смерти нашел созвучие в пессимистических религиозных настроениях Л. Н. Толстого («Исповедь»).

Через ту же «Повесть о Варлааме и Иоасафе» продолжают распространяться сведения по индийской истории. Некоторые ученые полагают, что мысль об опрочинне была подсказана Ивану Грозному, в частности, опытом царя Авенира, разделившего свое царство на две части; вместе с тем большой интерес к повести проявил и противник царя Андрей Курбский. По «Азбуковникам» XVII в., призванным служить своеобразными энциклопедиями для традиционного книжника, «Великая Индия» предстает славной тем, что в ней жил «Иоасаф царевич, егоже научил благочестию Варлаам Пустынный».

Но повесть была не единственным популярным «индоведческим» источником.

В XVII в. уже известно более 150 списков «Александрии»; последние из ее списков относятся к концу XIX — началу XX в. После создания второй редакции этого сочинения продолжается активное редактирование псевдокаллисфенова романа, основных вариантов которого было по меньшей мере пять. С XVI в. он становится известным на Украине и в Белоруссии.

В Великодержавии же рассказ Палладия ходит по монастырским библиотекам в многочисленных списках, нередко снабженных титулом «от Арриана философа». В «Космографиях» XVII в. Индия, несмотря на наличие в этих памятниках гораздо более точных географических сведений о ней, все еще «страна рахманы нагия». Продолжают они беседовать и с постником Зосимой: новые списки его «Хожения» делают их все более могущественными аскетами, продлевая заодно им жизнь до 1600 лет. На миниатюрах XVII в. красочно изображаются нагие мудрецы, просящие у Александра Македонского дар бессмертия. Несколько позднее этот сюжет становится темой и русского лубка. И еще по крайней мере в прошлом веке южнорусские селяне отправляли рахманам свои крашенки.

Сколь бы ни была важна дальнейшая судьба отдельных древнеиндийских реальностей и реалий в русской культуре, особое значение имеют опыты их синтеза. Наглядный пример этого дал белозерский книжник Ефросин, обладавший безошибочным чутьем на все как-то связанные с индийскими сюжетами тексты. В его рукописные сборники вошли рассказ Палладия и притчи Варлаама, «Сербская Александрия» и «Слово о двенадцати снах Шахаиши», «Откровение Мефодия Патарского» и «Стефанит и Ихнилат» (обросшая многими персидско-арабскими дидактическими наслоениями древнеиндийская обрамленная повесть). Одна из причин этого — уже частично отмеченная нами большая доля названных текстов в «светской» литературе Руси. Однако были, видимо, и другие причины. Книжник, бесспорно, почувствовал какую-то общую духовную стихию всех этих сюжетов, прорывающуюся сквозь покров художественной образности. Подобно новгородскому архиепископу Василию Калике, писавшему о рахманах как о жителях рая, заказавшему для Софийских врат сюжет на тему преследуемого человека, любитель «светской» книжности Ефросин уловил «апокрифический» дух названных текстов.

Процесс бессознательного, но интуитивно безошибочного синтеза рассматриваемых сюжетов отразился в книжном наследии русского раскола, чья письменная деятельность стала одной из причин того лавинообразного роста рукописей «индийских книг» XVII—XIX вв., о котором говорилось выше.

Участие старообрядцев в распространении «индийских книг» находит объяснение и в связи с некоторыми параллелями самой модальности их религиозного мышления отдельным идеоло-

гемам индийских сюжетов. Как и нагомудрецы, они убеждены, что милость божья оставила всех, кроме них, ибо «во единых токмо пустынях бог живет, тамо обратил есть лице свое». Героический и гордый, как сам Дандамай, протопол Аввакум (перекраивавший на свой вкус в полемике с диаконом Феодором христианскую догматику и презиравший, как рахмане эллинов, своих «немощных» оппонентов-никониан) в еще большей мере напоминает по своему духовному облику рахманов Зосимы (те, правда, лишь мечтали, чтобы люди узнали их житие, а он сам его написал и называл «книгой живота вечного»).

Обостренные эсхатологические ощущения старообрядцев объясняют их повышенный интерес к «Слову о двенадцати снах Шахаиши» и «Откровению Мефодия Патарского», исключительную популярность в их среде духовного стиха об оставившем мир царевиче Иоасафе. Однако болезненное отвержение грешного мира находит закономерное восполнение в поисках земного рая (ср. сказания о Беловодье), где нет злых людей и всегда растут сладкие плоды, где неземными по своим «первозданным» свойствам людьми мудро управляет вполне земная светско-духовная власть. Они избавлены от всех «пограничных ситуаций» и сомнений относительно своей добродетели. Эта крайне заземленная религиозная идиллия — «царство от мира сего» — утратила бы многие свойства, не будь в русской устной словесности хорошо известен земной рай «Сказания об Индейском царстве» и книг рахманской темы. При этом показательно, что бегство к земному раю, как и бегство от антихриста, воспроизводит базовую для старообрядческого менталитета модель исхода из истории, наглядные прообразы которой всегда можно было найти и в образе нагомудрецов александрийских книг.

Указанные параллели обретают дополнительные типологические обертоны в факте обращения к брахманской теме в западноевропейской литературной традиции, где гимнософисты были никак не менее популярны, чем в русской письменности. Речь идет прежде всего о двух странах: «Утопии» Мора и «Городе солнца» Кампанеллы, там исход из истории также решается в возведении земного рая, но присутствует менее характерная для русского раскола акцентировка на активном социальном строительстве, преодолевающем все «неудобства», связанные с человеческой духовной свободой. Одна аскетическая группа первой из этих стран обнаруживает, по мнению исследователей, однозначные элементы ордена гимнософистов, а вторая и сама располагается на острове Тапробане, идентичном, как мы знаем, Прованскому острову Палладиева рассказа.

Дальнейшая судьба древнеиндийских реальностей и реалий в русской культуре — слишком важная, сложная и интересная тема, чтобы ограничиться кратким перечнем хотя бы основных ее проблем. Она требует специального изучения множества источников и широкого круга типологических параллелей в истории литературных и идейных традиций как Востока, так и Запада.

Автор настоящего исследования полагает, что если ему удалось еще раз привлечь внимание культурологов к некоторым древневосточным аспектам русской культуры, то цель его монографии достигнута. Он полагает также, что эти аспекты не ограничиваются рефлексиями древней Индии в русской культуре и что весьма перспективные результаты ожидают тех, кто предпримет исследование отражений в ней и других восточных культур, прежде всего, видимо, сирийской и иранской.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ См., в частности, исследования [Толстой, Кондаков, 1889—1897; Ремпель, 1969; Лелеков, 1978].

² О русско-сирийских литературных связях см. [Григорьев, 1913; Мещерский, 1978]; о русско-еврейских — работы А. Горского и И. Рождественского, Н. С. Тихонравова, М. И. Сухомлинова, А. В. Багрия, серии статей Н. А. Мещерского по поводу переводов отдельных памятников [Мещерский, 1956, 1958, 1963, 1964]; о русско-иранских [Лелеков, 1971а, Лелеков, 1978; Топоров, 1971].

³ Ср. данные о товарах восточного происхождения в слоях VIII—IX вв. на территории Киевской Руси и о двух индийских монетах IX—X вв. в бывшей Полтавской губернии [Вигасин, 1983, с. 275].

⁴ Завершая описание обряда кремирования у русов, эти историки замечают: «Подобно тому, как делают индусы, жители Ганы, Куги и прочие» [Захoder, 1967, с. 104].

⁵ О торговле начального периода дает представление высказывание Ф. И. Соймонова, государственного деятеля, историка и географа времен Петра I, опиравшегося, думается, на достаточно устоявшиеся сведения: «В те же древние времена, а особливо около 10 и 12 веков те товары из Индии шли через Каспийское море в Астрахань, а оттуда в Азов, Кафу, Трапезунт и другие гавани, которые лежат у Черного моря, а оттуда они Волгою и Камою реками доставлялись до Москвы» (цит. по [Россия и Индия, 1986, с. 41]).

⁶ По мнению С. М. Соловьева, период от Ивана Калиты до Дмитрия Донского был наиболее благоприятным для восточной торговли [Соловьев, 1960, кн. 2, т. 4, с. 555].

⁷ Так, тверской купец сетует: «Мене залгали псы бесермены, а сказывали всего много нашего товара, ано нет ничего на нашу землю...» [Хожение, 1986, с. 8].

⁸ О Синей Орде см. [Русские повести, 1958, с. 49—50].

⁹ Корректируя распространенные формулировки, связанные с религиозно-культурной ситуацией на Руси, Д. С. Лихачев совершенно правомерно задается вопросом: «Можем ли мы говорить, что византийская религия „повлияла“ на русскую, что византийское православие оказало „влияние“ на русское язычество? Конечно, нет! Византийское христианство не просто „повлияло“ на религиозную жизнь русских — оно было перенесено на Русь... Можем ли мы также говорить о том, что византийская литература „повлияла“ на русскую литературу на начальном этапе ее формирования?... Влияние начинается позднее, когда перенос уже совершился и когда литература уже существовала, развивалась» [Лихачев, 1973, с. 20—21]. Показывая же неосновательность сопоставления начального этапа русской литературы с появлением непереводаемых сочинений, ученый пишет: «В широкой исторической перспективе при рассмотрении процессов образования литературы важен самый факт появления литературных произведений, а появление это относится, конечно, ко времени проникновения на Русь христианства, с его потребностью в богослужебных книгах, содержащих тексты для песнопения и чтения в церкви» — [Лихачев, 1985, с. 227—228].

Следует, однако, отметить, что появление на Руси письменности (не литературы) вполне могло относиться к периоду, предшествовавшему христиа-

низации. Об этом, в частности, свидетельствует сообщение в «Повести временных лет», что договоры русских с греками (911, 941) были составлены на двух языках и хранились обеими сторонами [Лихачев, 1985, с. 149].

¹⁰ Свидетельства о начальном этапе киевской переводческой деятельности зафиксированы в летописи под 1037 г., когда сообщается: «И бе Ярослав любя церковныя уставы, попы любяше повелуку, излиха же черноризце, и книгамъ прилежа, и почитая е часто в нощи и въ дне. И собра писце многы... ими же поучашея вернии людье наслаждаются ученья божественнаго» [Памятники Древней Руси, 1978, с. 166].

¹¹ См.: [Мещерский, 1978, с. 16]. Древнеславянский составляет, по этой классификации, один из девяти секторов данного языкового круга, шесть из которых (сирийский, коптский, готский, эфиопский, армянский, древнегрузинский) образовались раньше него, а два (христианско-арабский и старорумынский) — позже.

¹² «Памятники пересаживаются, трансплантируются на новую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке» [Лихачев, 1973, с. 22; ср. История русской литературы, 1985, с. 34].

¹³ Явные и крупные процессы трансплантации можно наблюдать, например, при распространении латинской литературы и культуры в Западной Европе и Северной Африке, санскритской — в Юго-Восточной Азии, китайской — на Дальнем Востоке.

¹⁴ Поэтому представляется правильным говорить скорее о византийской традиции и как о своеобразном медиаторе рецепций восточнохристианской культуры в целом в странах восточномедитеранеанского круга.

¹⁵ Термин «древнеславянский» введен в 60-е годы Н. И. Толстым (ср. [Толстой, 1960, 1961]) и поддержан рядом языковедов-славистов (ср. [Мареш, 1961 и др.]). М. М. Копыленко показал, что данное обозначение предпочтительнее распространенного «старославянский», которое в настоящее время соотносится с гораздо более ограниченным кругом памятников — преимущественно с так называемыми каноническими памятниками, отбираемыми по фонетическим основаниям. Лингвист предлагает и историческую стратификацию, позволяющую определять древнеславянский как единый литературный язык южных славян IX—XVIII вв., мораван (чехов) IX—XI вв., восточных славян X—XVIII вв., влахо-молдаван XVI—XVIII вв. [Копыленко, 1966, с. 41]. О древнем восточнославянском как региональном «изводе» древнеславянского см. [Мещерский, 1958, с. 70].

¹⁶ Первый из этих этапов связан с деятельностью славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, второй — с «золотым веком» болгарской письменности при Симеоне [Мещерский, 1978, с. 10—13].

¹⁷ Говоря о «жанрах» восточнославянской литературы, мы употребляем этот термин в современном значении, по крайней мере в принятом у историков средневековой русской литературы. О том, что соответствовало понятию жанра в самой средневековой русской традиции см. [Лихачев, 1986, с. 58—61 и др.].

¹⁸ В восточнохристианской письменности «отреченные» книги (тексты *arogēta*) рассматривались как своего рода подмножество общего множества «скровенных» книг (тексты *arosurpha*). Примерно к IV в. относятся такие принципы классификации христианских текстов, которые делили их на общепризнанные в церкви и необщепризнанные. К последним и принадлежал круг апокрифических книг. Эти тексты делились, далее, на не признаваемые каноническими, но и не безусловно нецерковные, и на прямо еретические. Из второй группы текстов и формировался постепенно корпус сочинений, которые стали считаться отреченными. Строго говоря, это сочинения, включенные в индекс запрещенных книг (первый из самых известных приписывается жившему в VI в. Анастасию Синаиту). Тем не менее такое определение было бы слишком формальным: отреченные книги превосходно адаптировались и распространялись под новыми, «неотреченными» названиями.

¹⁹ Когда эти сочинения определяют как «книги популярные, общедоступные по содержанию для масс, слабо подготовленных в богословском отно-

шени», это справедливо, но только в плане оценки адресата отреченных книг, а не их источника. Последний же был непосредственно связан с гностическим «совопросничеством» и «визионерством». Иное дело — уровень духовного формирования индивида в результате тех «испытаний» мировых тайн, которые ему предлагались в отреченных книгах, в контексте мировоззрения христианского. Хотя с позиции этого мировоззрения вопрос о том, «от каких частей» был создан Адам, также не лишен интереса, значительно более важен для человека другой, — как ему превратиться из Адама ветхого в Адама нового. Поэтому с данной точки зрения жажда познания того, из чего сделаны солнце и луна, сколько на земле ветров, сколько у человека костей или даже сколько часов пребывал человек в раю (классическая проблематика отреченных книг), вполне нормальная для языческого сознания, отражает духовный уровень весьма примитивный. Уже содержательная несовместимость канонических церковных книг с отреченными выражалась в том, что первые (уже с такого максимально «космологического» раздела Библии, как начало Книги Бытия) всецело сотериологичны, в то время как во вторых спасение человека или жизнь по заповедям практически не получают освещения.

²⁰ Хотя более чем вероятно, что уже русский (не болгарский) перевод «Стефанита и Ихнилата» появился достаточно рано, о реальном распространении текста можно говорить начиная лишь со второй половины XV в. Наиболее древняя из известных нам рукописей — Синодальный список (издан в [Стефанит и Ихнилат, 1969, с. 7—45]). За пределами начального периода русско-индийских связей находится и большинство упоминаний Индии в русской Библии. Соответствующие отрывки (в первой «Книге Маккавеев» и второй «Книге Ездры») относятся к текстам, известным на Руси лишь с конца XV — начала XVI в.

²¹ Исходя из установки «похоже — значит родственно», В. В. Стасов с исключительным педантизмом возводил практически каждый значительный русский фольклорный сюжет к индийскому прототипу, в результате чего сказание о Еруслане Лазаревиче восходило, по его теории, к сказанию о Сагаре «Махабхараты» и к героическому сюжету «Рамаяны», сказка о Жар-Птице — к сказке Сомадэвы о царе Вирабхудже и его сыне Шрингабхудже; подвиги Ильи Муромца оказались в конечном счете перелицовкой подвигов Рамы и Бхимы («наш Добрыня, по словам Стасова, — это не кто иной, как Индийский Кришна»), а былины о Садко — переработкой преданий «Хариванши» о происхождении ядавов. Следует, однако, заметить, что при всей несостоятельности конечных результатов изысканий Стасова (в значительной мере обусловленных его установкой во что бы то ни стало доказать, что русские былины «не заключают в себе ничего русского» [Стасов, 1894, с. 1147, 1150 и др.]), проведенная им работа над русским фольклором была для своего времени отнюдь не бесполезной, так как наглядно показала необходимость уточнения самого механизма миграции сюжетов (см. [Веселовский, 1868]) и в то же время подвигла исследователей к постановке вопроса о типологии фольклорных сюжетов.

²² Уже в ранней работе по сравнительному методу ученый четко определил свою будущую программу исследований: «Недостаточно предположить возможность взаимодействия или влияния, чтобы объяснить сходство, брошенное в глаза; необходимо доказать эту возможность, раскрыть, по каким каналам протягивались влияния и где они скрещивались, чтобы снова разойтись в разные стороны, разнсося с собой те же сказания, но уже дифференцированные, обогащенные обоюдным обменом» [Веселовский, 1972а, с. 113—114].

²³ См. в связи с «богомильской гипотезой» Веселовского [Азадовский, 1963, с. 190, 191].

²⁴ При этом автор, ссылаясь на исследования Веселовского и Мочульского, допускает знакомство с древнеиндийской космогонией через ряд литературных посредничеств с Запада [Вигасин, 1983, с. 281].

²⁵ За границами нашей тематики находится, в частности, очень содержательная статья ленинградского индолога Я. В. Василькова, посвященная возможностям связей между известнейшим сказанием «Махабхараты» О Нале и Дамаянти и историей о Бове Королевиче, появившейся в русской литературе значительно позже рассматриваемого нами периода [Васильков, 1987].

²⁵ Согласно М. Н. Сперанскому, основывающемуся преимущественно на рукописном распространении Стиха в раскольничьей среде, списки предполагают датировку текста XV—XVI вв. [Сперанский, 1917, с. 371—372]. Существуют, однако, возможности удревнения стиха, связанные, в частности, с тем, что круг отреченных книг, лежащий в его основе, прежде всего «Беседа трех святителей» (пополнявшаяся периодически в разных вариантах за счет других текстов) была известна на Руси уже с XI—XII вв. Представляет интерес свидетельство жития известного проповедника и подвижника Авраамия Смоленского (XII—XIII вв.), а именно тот эпизод, где говорится о преследовании его завистниками: «И швед сатана в сердце бесчинных, воздвиге нань; и начаша овии клеветати к епископу, инии же хулити и досаждати, овии еретика нарецати и, а инии глаголаху нань глубинныя книги почитает...». Хотя нельзя доказать, что под «глубинными книгами» нужно понимать в точности рассматриваемый стих, это сообщение также указывает на приблизительное хронологическое поле распространения текстов, связанных с интересующим нас сюжетом.

²⁷ Ср. две версии происхождения сословий:

«Ригведа» X.90	Стих о голубиной книге
Его рот стал брахманом, Руки сделаны воином, Его бедра — вайшьей, Из стоп родился шудра (Перевод сделан по изд. [Ригведа, 1955, т. 2, с. 388]).	Оттого у нас в земле цари пошли От святой главы, от Адамовой, Оттого зачались князья-бояры От святых мошей, от Адамовых, Оттого крестьяны православные От свята колена, от Адамова.

Основное расхождение двух версий, определяемое отсутствием в русской данных о происхождении священнического сословия и «удвоением» в нем сословия аристократического (цари и князья-бояры) заметно «компенсируется» мотивом происхождения крестьян из колена первочеловека (ср. происхождение вайшьев и шудр от бедра и стопы). При этом встает вопрос о самом мотиве происхождения сословий от Адама, а не из тела или «риз» божества (как в случае с феноменами природы в том же Стихе). Можно предположить, что удвоение демиурга в этой упрощенной пантеистической космогонии несет дополнительную полемическую нагрузку, всегда скрытую за вторичным мифотворчеством отреченных книг: помимо отрицания всей христианской идеи творения мира оно явно направлено против единичности самого творца. Привлекает внимание исключительная популярность Стиха в раскольничьей среде.

²⁸ См. фундаментальное исследование В. Н. Топоровым ведийских текстов, связанных с *brahmodu*, — словесная часть ритуала, построенная в виде вопросов и ответов на космогонические темы [Топоров, 1971, с. 24—33].

²⁹ К сожалению, они присутствуют и в работах Л. А. Лелекова, которым было немало сделано в области изучения русско-восточных связей в изобразительном искусстве. Так, в его статье, посвященной поискам древневосточных, в том числе индийских истоков иконографической темы «Сошествие Св. Духа на апостолов», проводится мысль, что любая религиозная трактовка огненной стихии должна восходить к древнеиранским истокам [Лелеков, 1971]. Достаточный повод для поисков индоиранских влияний на раннее христианство, а через него и на позднейшую византийскую и русскую культуру автор видит в том, что по сравнению с индоиранскими традициями «вся проблематика огненной первоосновы бытия в христианстве выражена нечетко». Эта формулировка нуждается в уточнении: огненная первооснова не «нечетко выражена» в христианстве, но прямо отсутствует в нем и, более того, не может не отсутствовать — как в религии теистической, не имеющей ничего общего со стихийным натурализмом. Далее Л. А. Лелеков делает явное религиоведческое открытие: «Когда автор четвертого евангелия обратился к миру с утверждением, что „вначале было Слово... в нем была жизнь, и жизнь была свет человека“ [Иоанн I.1—15], он едва ли, конечно, знал, что повторяет Ригведу...» [Лелеков, 1971, с. 165]. Дело оказывается в том, что не осведомленный в своих источниках апостол воспроизводит независимо от собственной воли идеи, вы-

раженные в гимне богине Речи (Ригведа X. 125), ввиду, конечно, разительных сходств между теологией иоанической письменности и моделями дохристианского религиозного сознания (автор считает в связи с этим вполне достаточным сослаться на религиоведческий хэндбук В. Харвея). Религиоведческое чутье не подвело Л. А. Лелекова и в третий раз — при попытке сближения иконографии «огненного обновления мира» со... скульптурными изображениями Натараджи в момент его космического танца [Лелеков, 1971, с. 167]. Следует отметить, что подобная смелость миграционистских построений — явление известное в нашей литературе. Нельзя не вспомнить, например, о попытках Н. Г. Потанина вывести гомеровский эпос из монгольского. Однако в отличие от Лелекова русский этнограф проводил такие связи между феноменами, по крайней мере, типологически менее несопоставимыми.

³⁰ Древний период истории Индии обычно завершается эпохой Гупт-Вака-таков на Севере страны и ранних Паллавов на Юге (см., например, [Бонгард-Левин, Ильин, 1985]).

Глава 1

¹ Индолог может обнаружить в поэтических интерпретациях Арнольда два типа неточностей. К первому из них следует отнести прямые вставки в текст с целью его христианизации. Лучший пример — вкладывание в уста искусителя слов: «If thou be'st Buddh» [Арнольд, 1925, с. 103], которых в тексте нет, но которые зато присутствуют в новозаветной истории искушения как обращение «Если Ты Сын Божий...» (Матфей IV. 3, 6). Причина появления этих слов в переводе вполне понятна и связана с желанием создать у читателя впечатление божественности Будды, способного «заместить» того, кого в Иорданской пустыне искушал сатана. Употребление такого рода литературных приемов было для Арнольда в значительной мере облегчено тем, что он, излагая биографию Будды по буддийским традиционным материалам, ни на какой из них конкретно не опирался. Не случайно он в одном из своих вступлений к поэме уделяет большое внимание критике со стороны «эрудитов», могущих усомниться в адекватности цитируемых им текстов [Арнольд, 1925, с. X—XI].

² В своей работе Зейдель сопоставляет Будду, достигшего истинного «просветления» под ашваттхой, с Иисусом, который говорил Нафанаилу, что видел его под смоковницей (Иоанн I.48). Зейделю мешает, что во втором случае под смоковницей сидит не учитель, а ученик, к тому же, полагает он, это препятствует символическому истолкованию смоковницы как иудейской религии (с чем связана принудительность данного толкования, критик библейских текстов не объясняет). Решающее доказательство того, что в «неиспорченном» тексте именно Иисус должен был сидеть под деревом, Зейдель усматривает в том, что это приписывалось в одном из мусульманских рассказов Мухаммаду, в котором Абубекр признал по этому признаку пророка (как следовавшего примеру Иисуса). Потому текст евангелия: «Когда ты был под смоковницею, Я видел тебя» (опта) следует, по его мнению, переправить на «Когда я был под смоковницею» (оп) [Зейдель, 1882, с. 169—170].

³ Изыскания привели Макса Мюллера к двум основным выводам: в указанном Нотовичем монастыре русский путешественник никогда не был; отсутствовало также и что-либо, напоминающее рукопись об Иссе. «Манускриптом» Нотовича занимались и такие известные ученые, как ориенталист Т. Нэльдке и индолог Г. Бюлер.

⁴ Эйзинге принадлежит программный манифест «Голландская радикальная критика Нового завета» (1912). Основная идея его заключается в факультативности новозаветного текста для получения представления о жизни основателя христианства.

⁵ Относительный академизм Эйзинги по сравнению с его предшественниками не всегда, однако, мешал ему использовать зейделевскую установку — на «пересмотр» новозаветного текста. Пытаясь приблизить пророчество Симеона к прорицанию Аситы, он трактует *en tōi pneumatī* (Лука 2.27) «по вдохновению», «в духе» (так Симеон пришел в храм, руководимый Св. Духом, — Лука 2.25—26), как «по воздуху» (способ перемещения левитирующего йога).

⁶ Так, одну из серьезных параллелей американский буддолог видел в том, что основатели обеих религий кончили свою земную жизнь... на открытом воздухе, не упоминая при этом о более, скажем, чем несходных обстоятельствах их смерти. Не менее «убедительную» параллель Эдмундс заметил и между преданием Христом себя смерти за спасение людей с рекомендацией Будды какому-то ученикам кончить жизнь раньше установленного им срока [Эдмундс, 1908, т. 2, с. 65, 169].

⁷ Типичная модель распространенных концепций этого типа излагается в издании, резирующем «усредненные» работы, посвященные популяризации индийской культуры [Индийская философия, 1983; ср. Сингалл, 1972].

⁸ Указанная интенция реализуется уже на уровне «предварительной» этико-поведенческой подготовки адепта, когда его менталитет должен «очищаться» посредством упражнений в «дружелюбии», затем «радостности», «равнодушии» и т. д. Основные этапы деперсонализации систематизируются в буддийских шастрах, представленных, например, в махаяне трактатами «буддийской йоги» — виджнянавады. Так, в компендиуме Асанги «тренинг поведения» (*adhiṣṭaṃ śikṣā*) является базой для тренинга мысли (*adhicittaṃ śikṣā*), содержащего медитативные транссы, включающие «погруженность» субъекта (*sa-mādhī*), которая уже требует «снятия» его самодентификации («Махаяна-санграха», гл. 6—7). Однако и последняя стадия не конечная: поступательное совершенствование альтруистически мыслящего бодхисаттвы однопорядково овладению все новыми ступенями деперсонализованного сознания. Буддийская духовная практика отвечает при любой степени ее «софистикации» изначальным мировоззренческим блокам буддизма, первый из которых был заложен в доктрине анаттавады. Он получил нормативную трактовку, например, в «Абхидхармакоше» Васубандху (III.18—20, ср. коммент. к I.39, 41 и др.), где последовательно отрицается возможность увидеть в каждой уникальной человеческой индивидуальности что-либо кроме пяти групп «объективных» элементов (скандхи).

⁹ См.: Аштасакхасрика-праджняпарамита (гл. 1): «Так, о Субхути, Бодхисаттва, великое существо, ведет неизмеримые и неисчислимые существа к освобождению. И все же нет никого, кто освобождается, и того, через кого он ведется к освобождению».

¹⁰ Нравственный релятивизм в махаяне опирается на известный тезис, согласно которому цель (достижение адептом «просветления», прежде всего относительно своего «псевдо-я») оправдывает средства. Традиция «великой колесницы» даже выработала специальный термин *urāukaśāla* («кискусное средство»), который означает стратегию, позволяющую тому, кто знает истину, совершить любой поступок в целях улучшения кармы «обычного» человека. Схожая установка нашла отражение и в тхераваде, где «совершенным» неоднократно называется тот, кто «оставил за собой и доброе и злое» (Сутта-нипата, ст. 520, 547, ср. ст. 790).

¹¹ Примером такой работы с текстом может служить попытка одного из последователей теологии Р. Бульмана, Г. Концельмана, «отобрать» из евангельского текста то, что должно относиться к «самому Иисусу» — учение о царстве божьем, этнические положения, слово о вере. Отдельные «реконструкции» такого типа (зависящие от того, каких воззрений придерживается сам теолог на царство божие, этику и веру), естественно, не могут удовлетворить других, предлагающих свой подход к этим вопросам (ср. дискуссию о том, мог ли сам Иисус отождествлять себя с «Сыном Человеческим»).

¹² Данное направление представлено работами И. Д. Амусина, М. М. Кубланова, С. С. Аверинцева, И. С. Свенцицкой, М. К. Трофимовой. Достижения реалистической интерпретации текстов Нового завета четко эксплицируются в [Истории древнего мира, 1982, с. 118—133]. С изложением результатов современного источниковедения в этой области можно ознакомиться по [Козаржевский, 1985, с. 137—143].

¹³ В той или иной мере к этому вопросу обращались все основные представители «мифологической школы» — Р. Ю. Виппер, А. Б. Ранович, С. И. Ковалев, Я. А. Ленцман, И. А. Крывелев и др. Среди работ на «восточную тему» можно назвать специальную брошюру И. А. Стучевского «Восточные корни мифа о Христе» (1958; 1968), где развиваются древсовские построения на

уровне аргументации популярных пособий по истории религий и учебника по истории древнего мира для средней школы прошлых лет. К названной эпохе относятся и попытки проследить связи христианства со сказаниями о рождении Будды и другими элементами его истории, отраженные даже в наглядных пособиях Музея истории религии и атеизма в Ленинграде.

Постановка вопроса о «корнях» является по-своему правомерной: то, как названные авторы интерпретировали Новый завет, действительно превращало биографию основателя христианства в миф. Но этот миф религиоведов-притивистов имеет корни отнюдь не в мифах об Осирисе или Туммузе, а в чисто идеологизированном понимании задач религиоведения той эпохи, которая и породила серийное производство подобных работ.

Следует отметить: в ряде последних трудов «мифологической школы» уже признавалось, что «кто-то существовал», и делались попытки говорить о неисторическом характере новозаветных сведений об основателе христианства более научнообразным языком, однако прежний, доненаучный характер этого религиоведческого направления существования существенным трансформациям не поддается. Примером может служить относительно недавно изданная книга И. А. Крывелова «Библия: историко-критический анализ» (1982). В ней нашли продолжение многолетние попытки автора поймать евангелистов на «противоречиях» и незнании природных и исторических условий Палестины соответствующего периода. Название «критический анализ» вводит читателя в заблуждение, ибо это словосочетание предполагает обращение к историческим источникам, письменным и археологическим, а именно отсутствие таковых и определяет результаты критики евангелистов. Например (приводим, разумеется, лишь некоторые из самых известных пунктов критики), изучение текстов Иосифа Флавия весьма затруднило бы отрицание того, что первосвященнические функции могли быть отнесены и к Ханану (Анна), и его зятю Иосифу Кайафе или что при Пилате в Палестине не было римских войск («легонерами» их евангелисты вопреки сведениям Крывелова не называют), а хотя бы самое приблизительное представление об археологических раскопках в Палестине (скажем, произведенных П. Багатти) вряд ли позволило бы утверждать, что Назарета во время Иисуса «просто не было» [Крывелов, 1982, с. 170, 172].

Сопоставляя названных авторов с представителями того «демифологизаторского» религиоведения, которое породило реконструкции «буддийских корней» в новозаветных повествованиях, мы далеки от того, чтобы их отождествлять. В частности, едва ли последователи Эйзинги критиковали бы евангелистов как историков только за то, что Иисус выбирает самые «неудобные» маршруты перемещения по Палестине, утверждали бы, что, зная евангелисты получат климат страны, они не упустили бы возможности хоть раз упомянуть, что он озяб или оделся потеплее или что они выводили бы название докетизма из *лат.* докео — *кажусь* [Крывелов, 1982, с. 164—171]. Этому, без сомнения, помешал бы сам уровень их образования и общей культуры. Однако их сближает с названными авторами важная общая черта — введение чисто «прагматических» построений в историко-религиоведческую тематику, при котором исходные посылки заранее определяют все частные результаты.

¹⁴ В связи с этим представляется обоснованной критика М. К. Трофимовой «демифологизации», осуществляемой новым поколением протестантских экзегетов. «Трудно прежде всего согласиться,— пишет она, оценивая поиски Бульзмана и его учеников,— с оценкой мифа в качестве формы, которую можно отбросить. Именно такое отношение к тому, что сторонники демифологизации Нового завета условно называют мифологическим языком, ведет к подлинно неисторической интерпретации памятника» [Трофимова, 1979, с. 158].

¹⁵ Представляется вполне правомерным ответ Э. Томаса сторонникам «буддийских корней»: «Все евангельские истории принадлежат I в. Все они были записаны в то время, когда живая традиция и память о событиях еще существовали... История самарянки или избрания учеников были рассказаны потому, что действительно была самарянка и были ученики, которые до того были рыбаками. В этом случае мы имеем дело с историческими событиями...» [Томас, 1957, с. 247].

¹⁶ Ярким примером такого синкретизма могут служить включения египетских или иранских божеств (скажем, Митры) в римский пантеон, явление

кушанского религиозного синтеза или постоянного «взаимообмен» языческих религий Ближнего Востока.

¹⁷ О том, что тексты евангелий не могут датироваться позднее I в. н. э., свидетельствуют данные рукописной традиции и упоминания древних авторов. Так, хорошо известно, что папирус Райленда, содержащий диалог Иисуса с Пилатом (Иоанн 18. 31—34, 37—38), относится к 120—125 гг., эпохе уже сравнительно позднего распространения христианства в Северной Африке. Ввиду того, что текст, фрагменты которого воспроизводятся в египетском папирусе, — наиболее «теоретичный» из всех евангелий и восполняет синоптические (например, в связи с событиями, предшествовавшими заключению в темницу Иоанна Крестителя, с посещениями Иисусом Иудеи и уточнением общей последовательности событий), его датировка (90-е годы I в.) является *terminus ante quem* для датировки Четвероевангелия [Козаржевский, 1985, с. 19—20, 55]. О времени составления синоптических евангелий можно судить и из того, что Матфея и Марка цитирует около 95 г. Климент Римский, Матфея — Игнатий Антиохийский (казнен в 107 г.), Аристид около 120 г. называет евангелия Священным писанием, свидетельствуя уже об их канонизации (ср. «Диатессарон» Татиана). Хорошо известны и новейшие реконструкции древнейших арамейских блоков евангельских текстов (например, текста «Отче наш»).

¹⁸ О «хронологических характеристиках» истории об Асите в «Налака-суте» см. [Томас, 1952, с. 39].

¹⁹ Указанная здесь «сверхспособность» Аситы — один из видов «сверхспособностей» в буддизме, которые суть результаты культивирования особых психических сил аскетического усилия (*ussolhi*). Другим примером может служить Ануруддха, который, согласно двум суттам Самьютта-никаи, развивает способность умножать себя или слышать все звуки космоса на любом расстоянии.

²⁰ См. [Гарбе, 1914, с. 40, 50; Седлар, 1980, с. 111].

²¹ Хотя буддийский сюжет хождения ученика по воде является, может быть, наиболее ярким примером такого своеобразного пародирования новозаветных тем, он отнюдь не единственный. Встреча Христа с самарянкой у колодца, когда слово истины обращено к тем, кто по суждению законничества считался недостойным получить его (Иоанн 4.6—26), имитируется в уступающей по древности новозаветным памятникам «Дивья-авадане» китайского канона (III в.) — в эпизоде с любимым учеником Будды — Анандой, который принимает воду от низкокастовой девушки и, несмотря на ее предупреждения, говорит, что не интересуется ее происхождением. Пародийная имитация евангельского повествования выявляется в связи с некоторыми мотивами буддийского сюжета: низкокастовая девушка увлекается не столько учением, сколько телесным совершенством своего собеседника и сильно рассчитывает на помощь своей матери, способной добыть ей любого мужа своими магическими силами. Будде удается окончательно решить дело, лишь привлекая ее в сангу.

Более сложный тип рассматриваемого явления — содержащаяся в четвертом разделе «Саддхармапундарики» (наиболее известные китайские переводы датируются III—V вв.) «притча о блудном сыне». Сюжет буддийской аллегории сводится к тому, что один человек ушел из дома и затем, блуждая в нищете, много лет спустя дошел до того города, где жил его собравший несметные сокровища отец. Когда слуги привели его к неузнанному им отцу, бедняк лишился чувств от страха. Отец, видя, что он еще не готов принять наследство, нанимает его за двойную плату на работу — расчистку нечистот, но постепенно приближает к себе и позднее, чувствуя наступление конца, объявляет его перед всем городом своим наследником, чему тот крайне удивляется. Буддийское иносказание в определенном смысле напоминает евангельское (Лука 15. 11—32), которое, однако, отличается от него рядом существенных элементов: блудный сын не просто уходит от отца, но забирает свою часть наследства и расточает его; в отличие от буддийского нищего он знает, где и кто его отец, и решает вернуться к нему; в притче присутствует и его добродетельный брат. Эти нарративные различия соответствуют различиям в морали обеих притч. Образ евангельского блудного сына — образ деятельного покаяния и осознания человеком своего падения, а через это — восстановление утра-

ченного сыновства. В буддийской же притче при имитации литературной фавулы происходит кардинальное смысловое изменение: «сыновья Татхагаты» (ниший) никакого сыновства не утрачивали и родительского наследства не рачотали, но были угнетаемы тремя видами страданий и постепенно приучались Бхагаватом (отец), перед которым они не согрешили, размышлять над «протстыми материями» (уборка нечистот) ради достижения нирваны (двойная плата), чтобы впоследствии получить и «жемчужину всеведения» (наследство), к коей они никогда не стремились. Очевидно, что в подобной сотериологической модели покаяние столь же ирреально, как, пользуясь языком индийской образности, «рога зайца» или «сын бесплодной женщины».

²² Следует отметить, что противопоставление христианского учения нарративному аспекту новозаветных текстов имеет место и в отечественном религиозоведении. Об этом свидетельствует трактовка С. С. Аверинцевым «мифологизированной биографии» основателя христианства — от благовещения до воскресения — связанной со «сказочно-фантастическим элементом» [Аверинцев, 1980, с. 490; ср. Бультман, 1985, с. 12—14]. Нельзя не обратить внимание на то, что при указанных трактовках сверхъестественное понимается несколько односторонне, «экстравертно», в противном случае «сказочный элемент» пришлось бы распространить на евангельское повествование в целом. В самом деле, сказанное Иисусу капернаумским сотником отнюдь не менее «фантастично», чем мгновенное исцеление его слуги; моление о чаше в Гефсиманском саду относится к той же духовной реальности, как умножение хлебов или хождение по воде, а крестное покаяние разбойника столь же мало относится к «нормальным» явлениям, как явление в Иерусалиме восставших праведников. С другой стороны, решение первосвященников и старейшин запечатать гроб и заплатить стражам за ложную информацию о воскресении Иисуса, ими же посланного на распятие, по-своему не менее «фантастично» (как неправдоподобная степень деформации человеческого сознания), чем явление ангелов у гроба. В целом же проводимое в рассматриваемой статье «различие теологии и мифологии» косвенно отражает в общем не свойственную нашему выдающемуся религиоведу недооценку различий мировых религий. Если подобный дихотомизм был бы вполне применим к буддизму, конфуцианству или даосизму, где личность учителя имеет значение достаточно факультативное по отношению к доктрине, то в христианстве сама личность основателя религии является «ке-ригмой», а все связанные с ней события (от благовещения до воскресения) составляют квинтэссенцию теологии.

²³ Так, в отдельных случаях Христос считал возможным лишь для некоторых из учеников — Петра, Иакова и Иоанна — быть свидетелями недоступных другим ученикам тайн спасения (Марк 5.37; Матфей 17.1; Марк 9.2; Лука 9.28; Матфей 26, 37).

²⁴ Ср. «Евангелие от Иоанна» (20.30): «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей» также (21.25): «Многое и другое сотворил Иисус: но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг».

²⁵ Уже к началу XX в. было зафиксировано по крайней мере два «болгарских» списка «Первоевангелия Иакова» XIII в. (текст был извезтен на Русь и ранее), Чудовский список XIV в. [Истрин, 1900, с. 1, 3, 17, 43] и списки XIV в. «Евангелия детства» и «Деяний Фомы», например в Кирилловском сборнике [Новакович, 1876, с. 48—55].

²⁶ Текст изложен по изданию славянской средневековой рукописи по [Попов, 1872, с. 320—325]. Последующие события апокрифического сюжета, не представляющие интереса с точки зрения древнеиндийских аналогий, нами опускаются.

²⁷ См. [Седлар, 1980, с. 115]. Отчасти различия между двумя историями обучения были замечены и Р. Гарбе.

²⁸ Противопоставляя апокрифические чудеса новозаветным, Р. Гарбе в 1910 г. писал: «Истории апокрифических евангелий, параллели которым можно найти в буддийской литературе, обнаруживают истинные черты индийской сказочности. И действительно речь здесь идет о подлинно индийских миражах — не о чуде, которое как бы дано в обстоятельстве и которое должно возвысить, вразумить или послужить к достижению веры, а о чуде „неслыханном“».

имеющем целью вызвать изумление слушающего или читающего» (цит. по [Гарбе, 1914, с. 19].

²⁹ Таковы датировки Ф. Паргитера, В. Кирфеля, Р. Хазры, П. Хакера, Р. Мортон Смита — наиболее авторитетных исследователей пуран. С некоторыми итогами этих штудий можно ознакомиться, в частности, по [Ларсон, 1979, с. 287].

³⁰ Ср. в «Пастыре» Ерма (I—II вв.), где третье видение — образ башни, изображающей церковь.

³¹ Памятники II—III вв. свидетельствуют о том, что различные экстраординарные выходы эллинских псевдохаризматиков находились в определенной связи с индийской религиозностью. Самым знаменитым среди таких эллинов был Перегрин Протей, который сжег себя на большом сборище в Олимпии в 165 г. Прыгая в костер, он повернулся лицом к югу (сторона смерти у индийцев) и обратился «по индийскому образцу» к предкам. Эксцентричная одежда Аполлония Тианского, который, согласно Филострату, побывал и в Индии, его вегетарианство, появление и исчезновение в толпе напоминают действия среднего индийского «святого» (vaishagin). Наконец, с брахманами соотносились в позднеантичных текстах и опыты коллег знаменитого Симона Мага, специализировавшихся по левитации. Марселлин сообщает, что некий Максимян подражал в этом брахманам: сходные опыты приписываются Елифаннем Скифиану и Тервинфу, которые уже начиная с трактата Архелая ассоциировались с индийцами.

Более серьезное знакомство с индийскими религиями демонстрирует известнейший гностик Бардесан, который, согласно Порфирию, встретил в Эдессе посольство индийцев к римскому императору. Хотя многие его характеристики «горных» и «речных» философов еще вполне соответствуют описаниям индийских софистов участниками Александрова похода и Мегасфеном (см. гл. 9), его способ изложения практики саманеев предполагает, что он действительно что-то узнал о буддийских монахах — их распорядке дня (регулируемом звоном колокольчика) и их взаимоотношениях со светской властью (см. Порфирий. О воздержании от животной пищи IV.17; ср. версию Стобея). Данные Бардесана не оставляют сомнений, что при получении этих сведений он узнал что-то совершенно новое. Отдельные попытки усмотреть влияние буддизма на ведущих учителей гностицизма вплоть до Валентина или Василида, предпринимавшие еще с середины XIX в., обнаруживают явную недооценку параллелей гностического мышления — параллелей, позволяющих чисто типологически сблизить пифагорейцев, ведантистов и даосов вне всяких выходов на проблему заимствования. На более твердой почве мы оказываемся в связи с буддийскими сведениями о яванах (йонах), как именовали индийцы представителей эллинской культуры, в том числе пришедших в сангху (ср. Yonaka-Dhammagakkhita). Но здесь идет речь о греческих «колониях», которые были в контактах с той средой, где формировались апокрифические памятники.

³² Речь идет прежде всего о том, что для гностиков, к которым восходят рассматриваемые апокрифические тексты, акценты на «только божественном» рождении и детстве Учителя имели гораздо более актуальное значение, чем для буддистов и индуистов, которым не с кем, собственно, было по этому вопросу спорить. О связях «Евангелия детства» с гностической докетической сектой Марка — ученика Валентина см. [Альбов, 1872, с. 41—47].

³³ Аватара, земное воплощение божества, — ввиду того, что тело человека и его душевная структура рассматриваются как субстрат трансмиграции (сансара), освобождение от которой составляет цель любой индийской сотериологии, — есть его вынужденное «снижение» (ср. avatāra — «спуск», «движение вниз»). Очевидно, что при таком понимании воплощения речь идет лишь о «наложении» божества на человеческое тело, а не о соединении двух природ (ср. дефиницию воплощения божества как māyāmanuṣya «иллюзорный человек»). Человеческий облик божества — его временный костюм, который надевается с определенной целью (причем может быть надет костюм и любого другого живого существа) и может быть так же легко по желанию снят. Не случайно даже тексты буддийской и индуистской бхакти, — религиозного направления, опирающегося на «метод любви» к воплотившемуся божеству, — частойчиво повторяют, что божество не оскверняется ничем человеческим, те-

лесным, а потому «нечистым». Именно поэтому сворочится о том, что Кришна и Будда уже в материнской утробе излучали особый (нечеловеческий) свет (Бхагавата-пурана, гл. 10; Лалитавистара, гл. 1). Еще раньше, чем эти тексты, ту же идею выражает апокрифическое евангелие псевдо-Матфея (гл. 13). Не случайны древнеиндийские параллели и другому аспекту описания рождения божественного младенца в данном тексте. В апокрифе настойчиво подчеркивается, что мать при рождении Иисуса не чувствует ничего из того, что должна ощущать женщина при рождении ребенка (ср. [Маджджхима-никая, 1899, с. 118—124]).

³⁴ Образ отрока из «Евангелия детства» наделен характеристиками, прямо противоположными чертам Иисуса канонических евангелий. Интересно, что «отрок Иисус», который в противоположность своему новозаветному прототипу видит смысл жизни только в том, чтобы обнаруживать свое превосходство над «обычными» людьми, типологически соответствует новозаветным оппонентам Христа. Бесы всячески пытались «проболтаться» о его божестве, в то время как он ввиду духовной немощи своих современников раскрывал его с большой постепенностью и осторожностью. Апокрифический отрок всячески подражает именно им и даже превосходит их в своей «откровенности». Поэтому анти-Христос с самого начала говорит о том, о чем евангельский Иисус говорил в конце (например, что ему дана всякая власть в мире — ср. Матфей 28, 18), и жаждет совершать чисто сенсационные чудеса (ср. буддийские миракли). Poleмические задачи, однако, не мешают псевдоевангелисту-гностику вполне искренне выразить в данном образе свои собственные представления и чаяния. Как справедливо писал Э. Хеннеке, «чудо-мальчик выступает в результате гностиком, который смотрит на мир сверху вниз и глубоко презирает еврейскую религию» [Апокрифы, 1904, т. 2, с. 65].

Глава 2

¹ Автор при этом отмечает неоднозначность сообщений арабской повести, так как в другом месте говорится, что у отца Будасфа было по меньшей мере 40 сыновей [Мазинг, 1968, с. 125].

² Так, в статье, опубликованной в Британской энциклопедии, прямо ставился вопрос о том, на каком из древнеиндийских литературных языков был написан оригинал повести.

³ Своей уникальностью эти сходства существенно отличаются, например, от тех, которые предполагались сторонниками буддийских корней³ в новозаветных и апокрифических текстах, — как степенью своей конкретности, так и неповторяемостью в культурно более близких традициях.

⁴ Параллели дидактике притчи, приводимые Куном в связи с «Дхаммападой» и «Кхуддакапатхой» (ст. 6—9), о сокровище в сердце человека, которое создается добрыми делами и сопровождает его после смерти, не представляются решающими [Кун, 1893, с. 79—80]. Моральная идея притчи вполне объяснима в контексте христианского учения (автор сам приводит новозаветные параллели), кроме того, она не достаточна для обоснования специфической образности именно данного аполога.

⁵ Указанная трактовка харадрия дана и в армянском «Физиологе» (см., в частности, [Мочульский, 1887, с. 38—39]). По «Атхарваведе» (1.22.4), желтуха «направляется» в птиц желтого цвета, среди которых названы ропанака (gorāṇākā) и харидрава (hāridrava). Согласно толкованию В. Д. Уитни, опиравшегося на индийскую комментаторскую традицию (hāridrava-gorāṇaka), под харидравой следует понимать желтую морскую трясогузку [Атхарваведа, 1971, с. 23]. Фольклорный характер содержания данного стиха из «Веды заговоров» сомнения не вызывает. Харидравы упоминаются и в более древнем тексте «Ригведы» — в одном из гимнов, посвященных Ашвинам, где названные божества сравниваются с этими птицами, летящими к деревьям (Ригведа VIII. 35. 7). В пользу возможности соприкосновения индийских фольклорно-магических представлений с греческими (ср. некоторые ограниченные аналогии в упоминании птицы у Аристотеля) свидетельствуют известные описания целебных качеств харадрия у Плиния и Элиана, знакомых с индийскими «зоологическими» легендами.

⁶ Предлагаемые Карпентьером аналогии с сюжетом джатак о Бодхисаттве, который спас, будучи в одном рождении перепелом, своих товарищей от смертельной опасности (ср. рамку второй книги «Панчтантры»), не кажутся достаточно точными при сравнении с трактовкой «Физиолога», согласно которому голуби бывают разных мастей и не могут взлететь, пока красная голубка не подаст им пищи.

⁷ Названные авторы считали, что связь с джатаками обнаруживается в обоих смысловых разделах сказания (до и после обращения героя). Мотив вразумления царя (знатного человека) спасителем мира в образе оленя необычного вида позволяет, по их мнению, возвести первую часть сказания к «Нигродха-мига-джатаке». Ее героя царя Брахмадату обращает олень (бодхисаттва), устыдивший его своим самопожертвованием (предлагает себя повару царя вместо прекрасной оленихи по договору: вожаки двух оленьих стад должны были, дабы избежать истребления их племени, выделять по одному экземпляру на обед царю). Источником второй части сказания, повествующей о том, как Плакида лишается детей, жены и всего, а потом снова их обретает, признается последняя из собрания джатак «Вессантара-джатака» (ср. история Патаচারы); ее герой царевич Вессантара почти с радостью оставляет царство и отдает брахманам двух детей и жену, а затем снова садится на трон (ср. мотив похищения двух детей зверями в романе «Дашакумарачарита»).

Дополнительным аргументом выступает также установление Евстафием местонахождения своей семьи в подавляемой им мятежной стране близ р. Гидасп, прилежащей и к месту действия джатаки о Вессантаре (отец его правил в «стране Шиби», соотносимой с междуречьем Инда и Гидаспа). Сказание о Евстафии в том виде, в каком оно известно нам (ср. сюжетно близкие ему истории Губера, Фантипуса, Юлиануса, Феликса Валуа и др.), — памятник сравнительно позднего происхождения (по М. Гастеру, не ранее IX в.) и содержит действительно ряд беллетристических трактовок, сближающих его не столько с «нормальным» житием (основное сходство лишь в мартирологической концовке), сколько с позднеантичным романом. Классические элементы последнего, обнаруживающиеся в сюжете сказания, — мотивы расставания супругов, родителей и детей, их временное взаимное незнание и обретение друг друга — достаточно объясняют приключенческий характер сказания без необходимости обращаться к «Стране Шиби». Вряд ли обладает силой принудительности и локализация действия истории близ р. Гидасп — она вполне мотивирована возможностью введения в сюжет стран, прилегающих к Персид, война с которой составляет «внешнее действие» произведения. Олень с крестом между рогами не может быть отождествлен с бодхисаттвой в образе оленя, вовсе никем не преследуемым и приносящим себя в жертву, вместо того чтобы пользоваться полученным им правом неприкосновенности (ср. чисто фольклорный мотив джатак, связанный с очередным принесением одного из животных в пищу охотнику, чтобы избежать гибели всего стада, — не имеющий аналогий в сказании о Плакиде).

Вместе с тем образ преследуемого оленя хорошо известен античной традиции (в связи с аргументацией в пользу автономности сказания см. [Кеннеди, 1917, с. 505; Грэнбольд, 1978, с. 995]).

Глава 3

¹ Так, Варлаам в этом философском разделе повести предлагает царевичу сделать вывод по аналогии: подобно тому как существование дома в качестве искусственно организованного целого позволяет судить об архитекторе, так и создание человека, приведение его из небытия в бытие, позволяет заключить об Архитекторе невидимом (гл. XVII) [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 246—247]. Тот же довод приводится в поучении Билаухара [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 70—71].

² Варлаам различает «свободную волю», «выбор» и «рассмотрение». Первая определяется как стремление разумной души, беспрепятственно направляющейся к предмету желания — добру или злу; второй — как желание, сопровождаемое «рассмотрением» той или иной ситуации, либо как «рассмотрение», сопровождаемое желанием; третье — как движение души в сторону осу-

щества действия. При этом подчеркивается, что человеческая душа свободна по самому акту творения [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 222].

³ См.: Арриан. Поход Александра (V.1—2) и Индика (7.8); Ср.: Диодор. Историческая библиотека (11.38; III.63); Страбон. География (XV.11.58).

⁴ Термин «инклизивизм» введен в современное религиозиеведение крупным немецким исследователем индуизма и веданты П. Хакером (см. [Хакер, 1978, с. 385—387; ср. Хакер, 1978, с. 480—481]). В связи с однозначными параллелями индуистского инклизивизма эллинистическому см. [Шохин, 1986, с. 289—295].

⁵ Данная концепция существовала уже в начальный, апологетический период христианского богословия. См., к примеру, сочинение автора II—III вв. Марка Минуция Феликса «Октавий» (гл. XXVI и др.).

⁶ Обращаясь к читателям, Василий Великий пользуется образным сравнением: «Значит, и вы должны изучать эти сочинения, во всем подражая пчелам,— ведь пчелы не садятся на все цветы без разбора и даже с тех, на которые сядут, стараются унести не все, но берегут лишь то, что для них пригодно, а прочее оставляют нетронутым». В противном случае читающий уподобляется тому неумудрому, который «вместе с медом глотает ядовитые вещества» (цит. по [Памятники византийской литературы, 1968, с. 56—57]).

Небезынтересно, что предложенный здесь образ пчелы нашел конкретную литературную интерпретацию в специальных антологиях средневековой литературы — флорилегиях, которые как раз и включали отдельные назидательные речения античного происхождения наряду с речениями Писания и отцов церкви. Русским образцом этого жанра может служить «Пчела», сохранившая и один «индийский эпизод» (см. гл. 7).

⁷ «Подобно тому как художники готовят сначала некоторыми способами то, что должно воспринять цвет, а затем уже наносят краску, пурпурную или еще какую-нибудь, так и мы, если хотим, чтобы о нас осталась добрая слава, изучим сначала этих светских писателей, связанных с внешним миром, а потом уже будем внимать священным и тайным урокам; как бы создав себе привычку смотреть на солнце в воде, мы будем затем воспринимать зрением и настоящий его свет» (цит. по [Памятники византийской литературы, 1968, с. 55]).

⁸ Речь идет о политике и о нравственных характеристиках представителей эллинского пантеона.

⁹ Мы не можем согласиться с таким в других вопросах авторитетным исследователем истории христианства в Индии, как Л. Браун, который, понимая историю несторианства несколько формально, полагает, что говорить о «вовлечении малабарской церкви в несторианство» можно лишь с рубежа VI—VII вв., когда произошел окончательный разрыв несториан с католической церковью [Браун, 1956, с. 70]. С указанного им периода начинается процесс уже широкой несторианизации Южной Индии.

¹⁰ Хотя вопрос об историчности предания о проповеди апостола Фомы в Индии уже довольно давно является предметом дискуссий, последние отражают преимущественно те сложности, которые вызваны наложением беллетристических элементов апокрифических «Деяний Фомы» на вполне реальные события. В пользу историчности севериндийской миссии свидетельствует ее устойчивая ассоциация в текстах с правлением самого известного из индо-парфянских царей, Гождофара — современника апостола, и однозначное соотношение его миссии с Парфией (Евсевий. История церкви III 1.1), а в пользу южноиндийской — параллелизм данных малабарской и эдесской традиций. Другая традиция соотносит индийскую миссию с проповедью апостола Варфоломея, с которой была связана поездка туда известного александрийского катехизатора II в. Пантена (ср. Иероним, письмо 83).

¹¹ Важными документами, свидетельствующими об этом периоде, служат сообщения о присутствии на Никейском соборе Иоанна, «епископа Персии и Великой Индии» (325), а также «Истории церкви» Филосторгия (ок. 360—430), где говорится об индийце Феодиле с острова Див, который получил посвящение в Риме и поведаль об индийских христианах сирийского происхождения, употреблявших родной язык. Первостепенными источниками являются сирийские предания о малабарской общине, связанные, в частности, с Фомой Каной (см. ниже).

¹² В настоящее время яковитская община Кералы насчитывает до 1,5 млн. человек [Панкротова, 1982, с. 19, 153].

¹³ См. [Пигулевская, 1979, с. 28]; ср. специальное исследование по средиземноморско-индийским экономическим связям [Пигулевская, 1951].

¹⁴ Ведущий исследователь редакций «Панчатантры» И. Хертель полагает, что были две пехлевийские редакции памятника, из которых первая (явившаяся источником второй), опиравшаяся на «северо-западную» индийскую и составленная около 570 г., стала источником «Калилы и Димны» [Хертель, 1914, с. 426] (пехлевийской версии посвящена гл. XI).

¹⁵ Об ирано-индийских литературных связях изучаемого периода см. [Васильков, 1987, с. 267—268].

¹⁶ О несторианском проповеднике и гипотезах относительно происхождения его имени см. [Несторианские документы, 1937, с. 84—85].

¹⁷ Параллели несторианскому мышлению можно усмотреть в «педагогическом прагматизме» известного итальянского иезуитского миссионера в Индии Роберто де Нобили (1577—1656), обосновавшего методологический принцип «оставить обычаи своей родины и быть среди индийцев индийцем» (*patrios abnegare mores, et inter Indos Indum esse*). Одним из итогов его деятельности был такой тип проповеди, когда проповедуется не столько собственная религия, сколько сама местная, разумеется, при ее «рационализации» и освобождении от «случайных» предрассудков. Изучение индийской философической литературы привело Нобили к мысли, что в отличие от индийского «идолопоклонства» она содержит «естественное» (первозданное) понятие божества, концепция же Брахмана может быть «общим знаменателем» в диалоге христианства с индуизмом. Итальянский иезуит был уверен, что он продолжает путь отцов церкви, писавших об элементах «остаточного света» даже в языческих традициях, однако он видел «первозданный свет» там, где отцы церкви узнавали лишь дополнительные, косвенные указания на его начальное «онтологическое» существование (см. выше). Ошибочной оказалась и идея «общего знаменателя» двух религий: будучи отнюдь не «первозданным» понятием, а вполне исторической категорией брахманического гносиса, *brahman* выступает прямой противоположностью христианскому бытийному абсолюту, который при всем завершенном онтологизме имеет абсолютно личностный характер. «Общий знаменатель» Нобили означает, говоря словами Паскаля, лишь подмену «Бога Авраама, Исаака и Иакова» богом философов.

Эффективные способы проповедования искали и немецкие гернгутеры, наиболее известный из которых Б. Цигенбалг (1683—1719) после выхода его «Генеалогии малабарских богов» вызвал у читающей публики вопрос, какую, собственно, религиозную традицию он сам исповедует. Такого рода вопрос был неуместным: в одном из отрывков книги Цигенбалга отец-индеец разъясняет принявшему христианство сыну, что в индуизме почитаются не многие боги, а один истинный и что в этой религии также можно обрести вечное блаженство.

В дальнейшем поиски «общего знаменателя» продолжали многочисленные протестантские миссии в Индии, главным образом английские, подготовившие немало местных миссионеров. Обратный эффект этого проповеднического инклузивизма был весьма своеобразным: помимо того что предлагаемое сближение религий вызвало контрполемику со стороны индуистов (полагавших, разумеется, что «естественный свет» лучше представлен в их традиции), она получила резонанс и в Европе. Ею прежде всего воспользовались adeпты новой идеологии бездуховности, которые критиковали европейскую религиозную традицию с позиций мифологизированной «религии разума» Востока (ср. воззрения Вольтера, хорошо знавшего труд Холуэлла, написанного в русле названного направления, на конфуцианство и его рассуждения о Библии и брахманизме).

¹⁸ Возможно, первоначальная сирийская община в Южной Индии была связана с Антиохией и имела богослужебные тексты на сирийском языке (см. [Бойд, 1974, с. 3]; ср. данные «Феофила индийца» в примеч. 11).

¹⁹ В связи с упоминанием Индии и «индийского языка» рукописей повести см. [Нуцубидзе, 1956].

²⁰ Наиболее известными выразителями этой точки зрения выступали

В. Хеннинг и Д. Ланг. Очевидно, что в данном случае присутствуют уже ранее отмеченные нами ошибки многих варлаамистов, смешивающих отдельные мотивы повести с памятником как литературным целым и принимающих утилизацию буддийских нарративных элементов за буддийский оригинал повести. По крайней мере, известные к настоящему времени манихейские фрагменты не означают чего-либо большего, чем просто «параллельную» заинтересованность их составителей в определенных эпизодах биографии Будды и не обнаруживают следов основного сюжетного элемента повести — обращения индийского царевича миссионером-аскетом. Даже арабская повесть сохраняет явные реликты христианских элементов архетипа, которые лучше объясняются исходя из несторианской, нежели манихейской предыстории «Книги Будасфа и Билаухара». Имеется в виду евангельская притча о сеятеле, слово об огне, зажженном в пылающей геенне, иносказание о враче и земледельце, притча о царе и золотых дел мастере, элементы понятийной системы («благая весть», «царство небесное» и т. д.) (ср. образ отшельника, жаждущего пострадать за веру) [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 45—46, 41, 46—47, 153—154, 178; 118, 123, 141].

²¹ К ним, по всей вероятности, относились некоторые из «индийских книг», названных Ибн ан-Надимом — «Книга образованности (адаб) Индии и Китая», «Книга Хабила о мудрости», «Книга индийского петуха о мужчине и женщине», «Книга определенной логики индийцев», «Книга Шанака об управлении», «Книга Атара о напитках» [Ибн ан-Надим, [б. г.], с. 364—365].

²² По мнению И. Н. Лебедевой, значимым в данном случае является и тот факт, что в греческой повести присутствует «Апология» Аристиды, — текст, весьма популярный именно в сирийской среде.

²³ Хотя несторианство многим западным религиоведам представляется «почти ортодоксией», поскольку ее отличия от ортодоксального учения кажутся менее значительными, чем, например, в арианстве или монофизитстве, оно также (подобно всем другим ересям), опираясь на христианскую понятийную систему, оставляет своих приверженцев, по существу, за пределами христианства. Рассекая саму неделимую личность Богочеловека на две — «Сына божия» и «Сына человеческого» (гностицизирующая теология последователей Феодора Мопсуестийского растворяет «ипостась» в «природе») и допуская лишь условное соединение в нем двух естеств, данное учение фактически отрицает догмат христианства о боговоплощении. Как следствие этого оно лишает смысла само учение об искуплении, восстановлении через него человеческой природы и обожения человека. По формуле Григория Богослова, предельно точно выразившей сотериологические импликации ортодоксальной христологии, — «То, что не принято в соединение, неисцелено» — *to aproslēpton atēgareuton*; по Иоанну Златоусту, смерть могла погибнуть, только войдя через человеческую природу в сам Источник жизни: ад «принял тело — и коснулся Бога, принял землю — и встретил небо». Нужно, правда, признать, что уровень изначальной «дехристианизации» в этой еретической традиции в течение ее истории не оставался неподвижным и он достиг своего завершения как раз на рассмотренной здесь стадии — миссионерского инклизивизма.

²⁴ Ведущий русский исследователь «Физиолога» А. Карнеев правомерно различал появление в отечественной письменности самого текста и «физиологической саги» — памятников, отразивших влияние греческого «Физиолога» («Шестоднев» Иоанна Экзарха и др.), пришедших на Русь уже в XI в. [Карнеев, 1890, с. 31].

²⁵ О современном принципе дифференциации редакций «Физиолога» см. [Айнхорн, 1970, с. 50—51].

²⁶ «Пансимволлизм» как крайняя тенденция александрийского богословствования (отраженная и в «Физиологе») является важной предпосылкой монофизитской ереси, представлявшей собой диалектическое восполнение тех крайностей антиохийского богословствования, с которыми было связано несторианство.

²⁷ Усилением связей юго-западных областей Индии с Александрией отмечены, в частности, годы правления Рудрадамана (II в.). Исследование санскритского перевода астрологического текста «Яванаджатаки» Д. Пингри приводит к заключению о том, что родиной греческого источника памятника была:

именно Александрия. К этому времени торговые контакты Южной Индии и Северной Африки достигли своего апогея (основная морская трасса шла из Индии к Африканскому Рогу, далее к портам Барбарики, аксумскому Адулису и, наконец, в Александрию). Согласно Плинию (VI.101), прибыли от индо-африканской торговли были баснословными [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 438, 590—591].

²⁸ Так, наряду с достаточно образными и корректными сравнениями, когда дьявол сопоставляется с лисой, притворяющейся мертвой, чтобы схватить беспечных птиц (гл. 15), а человек, идущий «тесным путем» скорбей, — со змеей, проползающей через узкие каменные расселины (гл. 11), нередки «статьи», демонстрирующие неточность сравнений и явную безвкусицу. Примером может служить глава о ехидне. По александрийскому bestiарию, охваченная похотью самка ехидны съедает внутренности самца, а ее дети пожирают ее чрево; последние как матереубийцы (и почему-то еще отцеубийцы) уподобляются иудеям (гл. 10). Сходная малоаппетитная картинка — история о зыдре и крокодиле (тот открывает во сне пасть, она входит в нее и разрывает ему внутренности) — представлялась составителям «Физиолога» достаточно убедительным образом сошествя во ад (гл. 25).

²⁹ Около 495 г. «Физиолог» был внесен в «*Decretum Gelasianum*» среди апокритических книг, написанных еретиками (§ 65).

³⁰ Разноточения имени индийского царя в арабской традиции (Канд, ср. по сирийской версии «Александрии» — Кандарос) наводит на мысль о трансформации индийского Sandra — (ср. Чандрагупта). Имя толкователя снов Михрана позволяет некоторым ученым предположить трансформацию «брахмана» (одна из праkritских форм от *brāhmana*, *māhāna*). Известны параллели и в сюжете: согласно одному памятнику, брахман Чанакья толкует сон Чандрагупты. О литературе по данному вопросу см. [Бонгард-Левин, 1973, с. 318].

Глава 4

¹ Якши — полубожественные «добрые духи» древнеиндийской мифологии, иногда наделяемые демоническими свойствами, как правило, выступают свитой бога богатств Куберы. Наги — химеры с туловищем змеи и головой человека, живущие в подземном мире и отличающиеся мудростью.

² Эрос, Купидон индийской мифологии, искушающий богов и людей любовной страстью; здесь сблизается с главой буддийских демонов — Марой.

³ Согласно *P*, рождение царевича сопровождается появлением еще семи священных предметов и существ: дерева бодхи, четырех кладов, его будущей жены, слона, коня, возницы и друга — сына министра. Когда он выходит из тела матери, его принимают вначале боги, а затем уже люди. В отличие от обычных младенцев, имеющих «нечистый» вид, этот сияет чистотой, как драгоценный камень на бенаресской ткани, подобен проповеднику, спускающемуся с кафедры, или военному вождю, сходящему с пьедестала. Его рождение сопровождается также 32 знаками, первый из которых — «безграничный великий свет» [Малаласекера, 1960, т. 1, с. 788]. Судя по (*L*) младенца принимает сам Брахма, главный бог (гл. 7). В это время происходит землетрясение. Новорожденный отличается особым зрением, благодаря чему видит три миллиона космических регионов с их городами, рынками, деревнями и т. д., состояния ума и привычки всех существ. Результатом этого «видения» является убежденность младенца в том, что ни одно существо не приближается к нему по добродетели, способности к медитации, знаниям, возможности исполнять все должное [Лалитавистара, 1877, с. 96].

⁴ Отрывок текста (1.24—40) не сохранился на санскрите и излагается по тибетскому переводу.

⁵ Буддачарита 1.57:

Prayojanam yattu matrapayāne tanme śṛṇu prītimuṣehi ca tvam
Divyā mayādityapathe śrutā vāgbodhāya jātastanayastaveti
Узнай же от меня причину моего визита и радуйся.—
На солнечном пути я услышал божественный голос:
«Пробудись! У тебя родился сын!»

Согласно толкованию Э. Джонстона, этот глас был обращен к Шуддходане, но его смог услышать (благодаря своим духовным достижениям) только Асита [Буддачарита, 1972, с. 12]. Однако ввиду указываемой им определенной духовной преемственности между ним и Сиддхартхой можно полагать, что здесь содержится намек и на то, что Будда — своего рода духовной сын Аситы.

Р сообщает о самом первом прорицании, касающемся Готамы. Когда мать младенца еще только видела сон, как в ее бок входит слон, брахманы предсказали рождение сына, который будет либо чакравartiном (правителем мира), либо буддой. Второе предсказание исходит от восьми брахманов (знатоков телесных знаков), присутствующих на церемонии в честь рождения (семь из них говорят о двух возможностях «земной» карьеры младенца, а один, самый младший, Конданна, решительно утверждает, что он будет только буддой). После этого предсказания Асита призывает к «освобождению» своего племянника Налаку, который вместо него должен стать последователем Будды, что он в свое время и делает (обращению племянника Аситы посвящена специальная «Налака-сутта» палийского канона).

В *М* брахманов заменяют 8 тысяч богов, принявших вид звездочетов, из которых 7 наиболее опытных старцев предсказывают две перспективы для Готамы на основании 32 главных и 84 добавочных признаков [Махавасту, 1882—1897, т. 2, с. 27—30, 44, 45].

L предлагает еще одно прорицание, обращаемое самим царем богов Махешварой к небожителям, которые спешат на поклонение младенцу и, уверившись по 32 признакам в том, что он и есть тот, кого они ждут, называют его избавителем трех миров от трех огней (чувственных объектов, страсти, желаний) и своим путеводителем [Лалитавистара, 1877, с. 116—130].

⁶ По *Р* Будда рассказывает своим ученикам, что в детстве был очень изнежен. Во дворце для него были вырыты три пруда с голубыми, красными и белыми лотосами. Мальчик признавал только бенаресское сандаловое дерево и только бенаресские ткани. Днем и ночью над ним держали белый зонтик, предохраняющий от жары и от холода, от пыли и росы. В его распоряжении были три дворца: для жаркого сезона, для холодного и для дождливого. В течение четырех дождливых месяцев он слушал певца и не выходил из дворца [Малаласекера, 1960, т. 1, с. 789].

⁷ Согласно *L*, юный Сиддхартха отличается телесным совершенством, будучи наделен всеми признаками красоты (эти признаки подробно изложены в гл. X) — [Лалитавистара, 1877, с. 140], и необычайными умственными способностями. Шуддходана отвозит сына в сопровождении многочисленных сверстников во «дворец письменности», где знаменитый учитель Вишвамитра учил искусству письма. Едва Сиддхартха переступает порог школы, небожитель предупреждает учителя, что мальчик знает уже все науки и может сам обучать других. Мальчик и сам задает вопрос, какими из 64 известных видов письма (притом не только человеческих) он должен овладеть. После этого наставник отказывается учить того, кто сам достоин быть учителем [Лалитавистара, 1877, с. 142—143]. Юный царевич предлагает систему обучения, суть которой состоит в том, что на каждую произносимую им букву он изрекает по одному из положений своего будущего учения. Так, в алфавитном порядке на *ā* называлась «неустойчивость» основных обрядов (*anītyasarvasaṃskāraśābda*), на *a* — «забота» о себе и других (*āṭmaparahīyaśābda*), на *i* — дефектность органов чувств (*indriyavaikalyaśābda*) и т. д. [Лалитавистара, 1877, с. 145].

⁸ В тексте: *śuddhādhivasāḥ* — букв. «чисто благоухающие». Речь идет, видимо, об определенном классе божеств, а не просто о богах вообще. Судя по другим отрывкам текста, эти божества считаются особо благожелательными к Будде и готовыми воспринять его учение. Они с самого начала (ср. 1.20) с радостью относятся к идее спасения мира через рождение Татхагаты. В буддийской традиции обсуждается вопрос об их «могуществе», в частности, о способности перемещаться в пространстве по своему желанию.

⁹ Буддачарита III.26c: *jīgṛaṇ paṇaṇ pīṭmatīre pṛaṇāṭum*. Глагол (*√ pa + nis* — «конструировать», «создавать проекцию», «рассчитывать») специально относится к созданию иллюзорных объектов. Идея создания чего-то как ил-

люзорного конструирования составляет глубинную модель древнеиндийского религиозного мышления в целом. Достаточно вспомнить о производном от того же корня термине *maūā*, который в своих истоках восходит к космологии упанишад (ср. Шветашватара-упанишада IV.9—10) и завершается в систематической доктрине майя-вада основного течения веданты — адвайты, описывающей разные уровни существования вещей как иллюзорных проекций, налагаемых на единый мировой субстрат. Образ фокусника, создающего иллюзию множества монет из одной, или актера, надевающего все новые и новые личины, находит соответствие и в буддийском мировоззрении. Примером может служить известное влияние школы мадхьяники и виджнянавады на становление иллюзионизма Гаудапады (приблизительно VI в.), предшественника Шанкары. С концепцией создания иллюзорных проекций непосредственно связано и такое важнейшее понятие махаяны, как доктрина «трех тел» Будды. Третье из этих тел (*piṅgākāya*) — «исторический Будда» — выступает как условный, «феноменальный» коррелят «ноуменального» Будды (*dharmakāya*); ср. докетическую «буддологию» Нагарджуны.

¹⁰ Еще А. Кирпичников убедительно показал сомнительность «буддийского характера» эпизода соблазнения уже принявшего новую веру Иоасафа женщинами Теудаса (ср. искушения Будды перед «просветлением» женщинами Мары) и привел множество параллелей в традиционной христианской агиографии (число их можно было бы значительно расширить), соответствующих изначальным концепциям христианской аскетике (начиная с биографии Антония Великого). При этом отдельные мотивы искушения (например, попытка одной из красавиц склонить царевича к браку псевдоблагочестивыми аргументами), находят точные аналогии в житиях (в частности, в житии св. Юстины).

¹¹ «Овеже, не могуще утати видимое ему, глаголаше: „Се страсть есть человеческа, якоже бывает веществом тлеомомъ и телесными хракотинами и труда ключается человеком“. Рече же отроча: „Всеъм ли человекомъ се ключается и бываетъ?“ Глаголаша ему ове: „Не всеъм, нъ иже от здравна ся превратит от хракотинны скверны“» [Повесть, 1985, с. 126].

¹² *Tato'bravitsārathirasya saumya dhātuprakopaprabhavaḥ pravṛddhaḥ / Rogābhīdhānaḥ sumahānanarthaḥ śakto'pi yenaīṣa kṛto'svatantra // Ityūcivān rājasutaḥ sa bhūyastam sānukampo naramiḥṣamāṇaḥ / Asyaiva jāto prthageṣa doṣaḥ sāmānyato rogabhayaṃ prajānām // Tato babbhāse sa rathapraṇeṭā kumāra sādharmaṇa eṣa doṣaḥ / Evaṃ hi rogaḥ paripīḍyamāno rujāturo harṣamupaiti lokaḥ //*

[Буддачарита, 1972, с. 26].

¹³ «Сущи же с нимъ рекоша к нему: „Се уже многолетенъ сы, и помалу убывающим крепости его, изнемогающимъ же удомъ его, въ изнеможание доиде, якоже видиши“. И рече: „Како сему конецъ?“ Ове же реша: „Ничтоже иньно, токмо смерть его приметь“. Отвеща отроча: „Всеъм человекомъ се предлежит и се яве им ключится?“ Отвещаша ему ове: „Аще не варивши, смерть коего-любо представить и осудит. Невъзможно бо, летомъ мимоидущимъ, не прити в чинъ“. „Колицими убо леты,— вещь отроча,— се находить комуждо, и аще всима прилежить смерть, и яко несть кознь симъ мимонити, и не в самое оставление и страды внити симъ?“ Глаголаша ему: „Осмюдесять лет състаревшеса, вси человеци таче умирають, не инако принимающю. Долга естественая бо есть смерть, исперва възложена на человек/и/ и неведома его пришествия“. Си вся яко увидевъ и услышавъ, разумный онъ и умный уноша, въздохнувъ из глубины сердца, вещь: „Горко житие се и всякая болезни и печали исполнь. Аще си тако суть, да како не попещися коемуждо чаание невянимыя смерти, сяже пришествие испытается и не являема есть, якоже глаголасте“» [Повесть, 1985, с. 126—127].

¹⁴ *Rūpasya hantriṃ vyasanam balasya śokasya yonirnidhanam ratinām / Nāṣaḥ smṛtīnām ripurindriyānāmeṣā jarā nāma yayaiṣa bhagnaḥ // Pītam hyanenāpi payaḥ śiṣutve kālena bhūyaḥ parisṛtamurvyam / Krameṇa bhūtvā ca yuvā va- puṣmān krameṇa tenaiva jarāmupetaḥ // Ityevamukte calitāḥ sa kiṃcidrājātmajaḥ sūtamidaṃ babbhāse / Kīmeṣa doṣo bhavitī mamāpityasmai tataḥ sārathirabhyu- vāca // Ayuṣmato'pyesa vayahprakarṣo niḥsamāṣayam kālavaṣeṇa bhāvi / Evaṃ jarām rūpavināṣayitṛm jānāti caivecchati caiva lokaḥ // ... Iti praṇeṭaḥ sa niṣa-*

mya vākyam saṃcuṣubhe kiṃcid uvāca cainam / Kiṃ kevalo'syaiva janasya
dharmaḥ sarvaprajānāmāyamidṛṣo'ntaḥ //

Tato praṇetā vadati sma tasmai
sarvaprajānāmidamantakarṃa
Hīnasya madhyasya mahātmano vā
sarvasya loke niyato vināśaḥ

Tataḥ sa dhīro'pi narendrasūnuḥ śrutvaiva mṛtyuṃ viśasāda sadyaḥ / Aṃsena
saṃśliṣya ca kūbarāgraṃ provāca nihnādavatā svareṇa

Iyam ca niṣṭhā niyatā prajānām
Pramādyati tyaktabhayaśca lokāḥ
Manāmsi śāṅke kaṭhināni nṛṇām
Svasthāstathā hyadhvani vartamānāḥ
[Буддачарита, 1972, с. 24,28].

¹⁵ В арабской повести тема брака царевича и рождения у него сынашла «превращенную» трактовку — в контексте такого важного сюжетного хода, как соблазнение царевича женщинами, организованное магсм, желающим отвратить его от праведной, аскетической жизни (сцена Будасфа и царской дочери, которой, единственной из всех соблазнительниц, удалось добиться своей цели [Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947, с. 168—169]). Очевидные связи этого элемента арабского сюжета с биографиями Будды заставляют предположить, что окончательная победа целомудренного царевича над искушениями плоти — достояние только христианских версий, в которых эта победа трактуется однозначно — как возможная благодаря лишь божественной помощи (см. [Балавариани, 1962, с. 82—83]).

¹⁶ Когда бог смерти Яма предлагает Начикетасу все мыслимые земные блага и удовольствия, тот отвергает их ввиду их бессмысленности перед лицом «великого перехода» из этого мира в будущий (Катха-упанишада I.1.23—29).

¹⁷ Ср. версия L, по которой небожители договариваются заранее, как организовать уход Сиддхартхи из дома, найти дерево для созерцания и обеспечить победу над кознями Мары [Лалитавистара, 1877, с. 183].

Глава 5

¹ В главе дается наш буквальный перевод основных аллегорических повествований русской письменности и цитируемых отрывков древнеиндийской литературы; только излагаемые отрывки древнеиндийских памятников даны по указываемым изданиям текстов.

² С этим явлением связывают языковые различия между гатхами и прозой: первые сохранились в палийском варианте, близком начальному, так как на сингальский не переводились. (см. [Древняя Индия, 1967, с. 323]). Интересное предположение Г. Малаласекеры относительно существования какой-то коллекции джатак во времена собора в Вайшали (по традиционным данным может быть датирован IV в. до н. э.) [Малаласекера, 1928, с. 122] нуждается, видимо, еще в дальнейшем изучении.

³ В связи с проблемами абсолютной хронологии окончательных редакций «Махабхараты» и «Рамаяны» см. [Гринцер, 1974, с. 136—147].

⁴ Исследования ведущих пурановедов (Ф. Паргитер, В. Кирфель, Р. Хазра, П. Хакер, М. Смит) показывают, что, хотя пураны восходят к периоду «древних спекуляций», их известные в настоящее время тексты относятся к позднему периоду. О сложении литературного ядра наиболее древних из них («Маркандея», «Ваю», «Брахманда», «Вишну», «Падма», «Линга», «Курма») можно говорить в связи с периодом IV—IX вв., но отдельные добавления продолжались вплоть до позднесредневекового и даже нового времени.

⁵ Согласно одному из разночтений, «маль животом» [Карнеев, 1890, с. 302].

⁶ А. Карнеев считал, что перед «приложите» выпало «добро» [Карнеев, 1890, с. 302].

⁷ Имеется в виду *arghya* — ритуальное подношение гостю воды, к которой Ломанапа добавляет молоко, ритуальные травы кушу и дурву, рис, цветы и др.

⁸ *R̥ṣyaśr̥ṅgaḥ kathaṃ mṛgyāmutpannaḥ kāṣyapātmajaḥ
Viruddhe yonisaṃsarge kathaṃ ca tapasā yataḥ*

Юдхиштхира сказал:

Как Ришьяшринга, сын Кашьяпы, [мог] родиться от самки антилопы,
И как [плод] запрещенной связи [стал] подвижником?

Данный мотив достаточно эксплицирован и в тибетской версии сюжета, где прямо говорится, что мальчика назвали Ришьяшрингой потому, что, пока он рос, на его голове росли ланьи рога [Шифнер, 1877, с. 113].

⁹ Венгерская исследовательница И. Пушкаш показывает, что греческие «первооткрыватели» Индии Геродот и Ктесий (к последнему восходит и сведения об индийском однорогом животном.— см. гл. 2) в своих легендарных сообщениях об экзотических народах Индии опираются на дошедший до них через Персию «протоэпический» материал, сопоставимый с отдельными книгами «Махабхараты», прежде всего с «Сабха-парвой» (см. [Пушкаш, 1983, с. 208; ср. Пушкаш, 1986]).

¹⁰ Показательно, что издатели классического текста и переводов повести Г. Вудворд и Г. Мэттингли рассматривают историю с трубой и историю с четырьмя ларцами как два разных аполога повести [Иоанн Дамаскин, 1937, с. 616].

¹¹ Традиционная буддийская классификация различает три вида авадан: повествования о деяниях буддийских праведников в прошлых рождениях, призванные объяснить причину их возвышения в будущих существованиях; рассказы о будущих событиях; повествования, героем которых является сам Будда. Благодаря сюжетам третьего типа (*bodhisattvāvādāna*) джатаки с формальной точки зрения можно рассматривать как частный вид аваданы.

¹² К интерпретации Макс Мюллера близка позиция Т. Рис-Дэвидса, трактующего палийское *arādāna* как «чистое действие», а также японского буддолога Такахаты, который сопоставляет термин с буддийским термином *увавадāna* («очищение»); противопоставляемое в текстах *saṃkleṣa* («загрязнение»). Существует и третья традиция идентификации значения понятия *avādāna* (неэтимологическая). Так, известный французский исследователь Л. Феер определяет авадану как наставление, указывающее на связь между совершенным действием и его последствиями. С обстоятельным обзором точек зрения на значение и происхождение термина можно ознакомиться по [Ашока-авадана, 1963, с. LXI—LXV].

¹³ О значении в связи с этим притч, парабол, аллегорий махаянский Будда говорит в «Саддхармапундарике» (II.43—45).

¹⁴ Язык пайщачи (букв. «демонический») — один из литературных языков группы праkritов «смешанного» происхождения. С этим языком ассоциируются надписи на реверсе монет царя Васиштхипуты Сатакарни (II в. н. э.), где индоарийские имена переданы, как можно полагать, средствами дравидийской фонологической системы. Перевод «Брихаткатхи» на санскрит приписывается Дурвиньите, царю из династии Ганга (VI в.), что предполагает существование оригинала этого перевода — по крайней мере в IV—V вв. Существует, однако, пока еще никем не опровергнутое предание, согласно которому Гунадхья жил при дворе царя из династии Сатаваханов в Пратиштхаке [Вертоградова, 1978, с. 18—20, 23—24].

¹⁵ Ящас характеризуется как *tīrthika* — так буддисты называли последователей других религиозных традиций, преимущественно брахманических.

¹⁶ В греческом тексте речь идет о «глашатаях» (во множественном числе) [Повесть, 1985, с. 271].

¹⁷ Сторонниками идеи «одного аполога», при котором вторая редакция воспринимается лишь как развитие притчи из «Повести о Варлааме и Иоасафе», выступали В. Ягич, А. Н. Веселовский, А. Кирпичников (ср. [Добровольский, 1864, с. 398—399; Лазарев, 1953, с. 429]). В связи с современной текстологической критикой этой точки зрения см. [Повесть, 1985, с. 60].

¹⁸ На самом деле «Карма-шатака» включает 123 повествования.

¹⁹ В греческом тексте повести этот подзаголовок отсутствует. Можно предполагать, что он был внесен русским переписчиком в качестве маргинальной пометки [Повесть, 1985, с. 272].

²⁰ В изложении обнаруживается некоторая непоследовательность: в первом случае «лютым» назван другой зверь, а во втором — лев (предыдущий зверь уже в действии не участвует), о «тех скорпионах» в начале текста ничего не говорится.

²¹ Эта отсылка позволяет соотнести данную редакцию аполога с предшествовавшей богомилству сектой павликиан.

²² Кирилло-Белозерская рук. № 22/1099, Л. 107 (сборник XV в.).

²³ Имеются в виду желания любви, музыки, ароматов, вкусов, соприкосновений [Аваданы, 1895, с. 134]. Такое толкование представляется не совсем обычным для индийской традиции, которая под желаниями подразумевает пять объектов органов чувств: звуки, соприкосновения, формы, вкусы и запахи. Возможно, что здесь происходит контаминация классификаций объектов органов чувств (*buddhīndriya*) и органов действий (*kārmendriya*).

²⁴ *Sruyatāṃ prabhavāmushya dṛṣṭāntasya ca bhāvanā*
Yaḥ pumāsa hi saṃsāri yataṁvī sā tu saṃsṛtiḥ
Ya gajo sa punarmṛtyuryaḥ kūpo martyajanma tat
Yo jagaraḥ sa narako ye' hayaste kruhdādayaḥ
Vaṭapādo yastadāyurmūsakau yau sitāsitau
Tau śuklakṛṣṇau dvau pakṣāvāyucchedaparāyaṇau
Ya makṣikā vyadhayaste madhubindustu yaḥ sakhe
Tadvai sukhaṃ vaisayikaṃ tatra rajyeta kaḥ sudhīḥ
[Стхавираваличарита, 1891, с. 70—71].

²⁵ Так, относительно недавно выступавший в Институте востоковедения АН СССР болгарский историк С. Дончев сообщил, подкрепляя результаты этих находок слайдами, об обнаружении в слоях этого периода статуэтки буддийского Майтреи (ср. несколько более поздних статуэток, идентифицируемых как изображения джайнских тиртханкаров).

²⁶ Полагаем, что некоторые другие «параллели», предложенные С. Ф. Ольденбургом (например, в том, что «князь будет на князе») и поддержанные А. Рысенко [Ольденбург, 1892, с. 140; Рысенко, 1904, с. 64], не свидетельствуют о специфической близости, поскольку известны любой эсхатологической традиции.

²⁷ *Arthā gr̥he nivartante śmaśāne caive bandhavāḥ*
Sukṛtaṃ duṣkṛtaṃ cāpi gacchantam anugacchati
[Кун, 1893, с. 78—79].

²⁸ *Cir'appavāsīm purisaṃ dūrato soththim āgatam*
Nātimittā suhajjā ca abhinandanti āgatam
Tath'eva katapuññam pi asmā lokāparaṃgatam
Puññāni paṭigaṇhanti piyaṃ nāti va āgatam.
[Дхаммапада, 1958, с. 130]

²⁹ *Nāmutra hi sahāyārthaṃ pitā mātā ca tisthataḥ*
Na putradārāna jñātirdharmastiṣṭhāti kevalaḥ
Ekaḥ prajāyate jantureka eva prāliyate
Eko'nubhuñkte sukṛtameka eva ca duṣkṛtam
Mṛtaṃ śariramutsṛjya kāsthaloṣṭhasamaṃ ksitau
Vimukhābāndhavāyānti dharmastamanugacchati
Tasmāddharmaṃ sahāyārthaṃ nityaṃ samcinuyacchanaiḥ.
Dharmeṇa hi sahāyena tamastarati dustaram
[Законы Ману, 1886, с. 573—574].

³⁰ Имеется в виду прежде всего рукопись ГПБ XV в. (отдельные миниатюры воспроизведены в [Памятники древней Руси, 1981].

³¹ Выказывалось предположение, что рельеф центрального прясла церкви Покрова на Нерли (XII в.), изображающий спящего льва с закрытыми глазами, мог воспроизводить трактовку «Физиолога», согласно которой лев даже во сне бдит (гл. 1) [История искусства, 1953, с. 404—405]. Не исключено, од-

нако, что если ваятели и имели какой-либо бестиарный сюжет, то он скорее относится к тем памятникам, которые, сохраняя темы «Физиолога», пришли на Русь раньше него.

³² Речь прежде всего идет об одной из миниатюр Лобковской псалтири IX в. (см. [Буслаев, 1908, с. 175—176]).

³³ Об иконографии, отражавшей сюжет о единороге в западном искусстве, см. [Айнхорн, 1970]. В сцене охоты за Единорогом гонятся четыре охотничьи собаки — символы Милосердия, Истины, Правосудия и Мира, архангел в виде охотника (но с крыльями) трубит в рог, а сам виновник события спасается на коленях сидящей Девы Марии. Нельзя не согласиться с Ф. И. Буслаевым, высказывавшим недоумение по поводу этого «странного» изображения [Буслаев, 1908, с. 175—176], однако если вспомнить, что уже к началу нашего столетия на Западе было известно почти 100 списков «Физиолога», датируемых до XV в., что сюжет о единороге получил высокую оценку самого Альберта Великого и что были писатели, специально составлявшие его переложение по заказу духовенства, то станет ясным, что модный сюжет вполне мог вдохновить многих средневековых ремесленников от искусства, знавших к тому же и некоторые византийские «образцы».

³⁴ С фотографиями рисунков и весьма основательной библиографией по Василевым вратам можно ознакомиться по [Лазарев, 1953].

³⁵ «Съи ми есть и пръвый и последний въ нынешняя времена; сего богъ проявилъ есть в последняя времена на скончание века и последнему роду нашему, сего богъ прославилъ есть в Русской земли и на скончание седмыа тысяща...» [Памятники древней Руси, 1981, с. 418].

³⁶ В период, наиболее близкий к «дате», активизируются выступления новгородских еретиков (например, Алексея), рассуждавших о том, что делать, когда «кончается седмая тысяща».

³⁷ Даже последний сон Шаханши, где упоминается дьявол, не имеет каких-либо отчетливых коннотаций с этими событиями и толкуется Мамерой в смысле развития уже начатой им темы социального беспорядка.

³⁸ В связи с определением, датировкой и современной библиографией по-русскому Прологу см. [Повесть, 1985, с. 70].

³⁹ Сходное назначение должна была иметь другая притча, тематически очень близкая варлаамову апологу, но распространявшаяся в другом сборнике поучений — «Златоструе». Один человек с женой и сыном поселился в городе, выстроил себе двор, на котором появилась змея и начала ему вредить. Вначале она повредила его коня, затем погубила сына и наконец ужалила его самого. Всякий раз хозяин собирался ее убить, но каждый раз, находя по пути златницу, возвращался, довольный, обратно. Город — жизнь, змея — смерть, златница — плотское, житейское удовольствие [Добротворский, 1864, с. 390].

⁴⁰ Так, в «Законах Ману» (VI.76—78) тело называется зловонным место-пребыванием болезни, старости и горя, а остающийся тело сравнивается с освободившимся от бедствия, страшного, как акула. См. «Майтри-упанишада» (III.4), где не без некоторого смакования перечисляются «нечистоты» тела, которыми оно заполнено, «как сундук»; ср. «Йога-сутра-бхашья» (II.5).

⁴¹ В таких источниках по богомилству, как «Паноплия» Евфимия Зигабена и «Против новой ереси» Космы Пресвитера, говорится, что видимый мир в целом и человеческое тело, в частности, созданы низверженным с неба сатаной. Именно на этом основании богомилы отвергали (по крайней мере, в теории) все телесные радости жизни [Драйголович, Антик, 1978, с. 232].

⁴² Например, в несколько более смягченной форме идея изначальной подпорченности человеческого тела сатаной представлена в «Сказаниях, како сотвори богъ адама» (XII в.) [Памятники древней Руси, 1980, с. 148].

⁴³ Богомилские идеи на Руси пытался распространять уже в 1004 г. некий монах Адриан. В летописи под 1071 г. отмечена встреча Яна Вышатича с двумя волхвами, виновными в гибели многих знатных женщин. Излагая свою несложную доктрину, они рассказывают, что бог с сатаной поспорили, кому сотворить человека, но уладили миром: второй создал человека (его тело), а первый вложил в него душу [Памятники древней Руси, 1978, с. 190]. Другая попытка распространения подобной идеи была предпринята в 1123 г. ерети-

ком Дмитрием. Среди памятников, через которые на Русь приходили наиболее популярные богочильские идеи, следует выделить прежде всего «Видение Исаево», «Еноха», «Варуха» и «Хождение Богородицы по мукам» (ср. [Ангелов, 1969, с. 436]).

⁴⁴ Ограничиваясь одним примером, можно указать на то, что в Пролог (под 18 октября) было включено житие Макария Римского — классический образец отреченной агнографии. О том, что случай с рассмотренными сюжетами отреченной книги был отнюдь не единичным, свидетельствуют цитаты одного из первых оригинальных памятников «Повести временных лет», из отреченного «Откровения Мефодия Патарского». «Толковая Палея», которая по самому своему полемическому назначению уже никак не должна была бы включать в свой состав апокрифы, стала почти «энциклопедией отреченных книг». Как справедливо замечает историк русской церкви П. Знаменский, «даже лучшие церковные писатели пользовались апокрифами с полным доверием; сами составители списка книг в числе истинных помещали и ложные» ([Знаменский, 1886, с. 95; ср. [Голубинский, 1881, с. 688]). То же наблюдалось в последующие века. В XVI в., например, отреченные книги и ссылки на них встречаются в сочинениях митрополита Даниила, сборниках митрополита Макария, в определениях Стоглава и других авторитетных памятниках. Еще ранее сходное положение вещей констатировал и видный деятель русского духовного просвещения Нил Сорский.

Глава 6

¹ Ср. отрывок из упанишады, где указывается, что подвижник должен познать стрелой того главного стража врат Брахмана, оружием которого — ослепление, жадность, зависть, леность, сонливость, нечистота, высокое мнение о себе, гнев и алчность — и который убивает «стрелой желаний» («Майтри-упанишада» VI.28). Параллель этому сравнению можно видеть в эпическом отрывке, где глава санхьянков Капила поучает своего собеседника, как человеку-городу надлежит охранять свои «ворота» (ворота рук, речи, чрева, детородного органа), когда в них со всех сторон врываются враги-соблазны («Махабхарата», XII.261, 22—28). Та же мысль выражена в «Бхагавадгите» (II.37—41): Кришна указывает Арджуне на главного врага, персонифицируемого как божество страсти.

Kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇasamudbhavaḥ
Mahāśano mahāpāpmā viddhy enam iha vairiṇam
Dhūmenā' vriyate vahnir yathā'darśo malenaca
Yatho'ibenā vṛto garbhas tathā tene'dam āvṛtam
Āvṛtam jñānam etena jñānino nityavairiṇā
Kāmarūpeṇa kaunteya duṣpūreṇa'nalena ca
Indriyaṇi mano buddhir asyā'dhiṣṭhānam ucyate
Etair vimohayaty eṣa jñānam āvṛtya dehinām
Tasmāt tvam indriyaṇy ādau niyamy bharaṭarṣabha
Pāpmānam prajahi hy enaṃ jñānavijñānanāśanam
[Бхагавадгита, 1975, с. 147—149].

Он — похоть, Он — гнев, рожденный из гуны раджас, Всепожирающий и злой, — знай его как врага. Как огонь обволакивается дымом, как зеркало — грязью, Как зародыш — последом, так то [знание] — этой страстью. Знание обволакивается этим вечным врагом знающего, Огнем, имеющим облик похоти, о сын Кунти, ненасытным. Чувства, ум и интеллект — его вместилище, Ими он ослепляет имеющих тело, сокрыв знание. Поэтому ты, о бык Бхаратов, вначале подавив чувства, Порази того злодея, убийцу знания и распознавания.

² Исследователь приводит в качестве лексических параллелей *pharisaioi*, *saddukaioi*. Санскритский термин *ṣṭamaṇa* трансформируется, по его мнению, в *samaṇa* через иранское *ssamaṇa* [Диле, 1964, с. 22].

³ Авторы полагают, что соображения А. Диле по поводу консерватизма эллинской литературной традиции должны быть дополнены выяснением того, почему в первые века новой эры возник особый интерес грекоязычного мира к отдельным индийским течениям, в том числе к буддизму [Бонгард-Левин, Карпук, 1982, с. 44].

⁴ Тот факт, что первые сведения о буддизме восходят к Клименту и Иерониму, еще не дает, однако, оснований утверждать, что христиане «в своей борьбе с язычниками находили поддержку в буддизме — традиционном противнике ортодоксального брахманизма» [Бонгард-Левин, Карпук, 1982, с. 50]. Не случайно в вышедшей уже три года спустя статье Г. М. Бонгард-Левин сам совершенно справедливо отмечал «сдержанное» по сравнению с эллиским христианское восприятие индийской религиозности. Помимо этого общего настроения (который, впрочем, не мешал раннехристианским авторам положительно оценивать сам факт попыток «воздержанной жизни» у любых народов, в том числе и у индийцев), с отношением к буддизму конкретно были связаны некоторые дополнительные моменты. Так, его в глазах раннесредневековых авторов в значительной мере компрометировала ассоциация с манихейством, основатель которого отнюдь не случайно назвал Будду одним из своих предшественников. Достаточно вспомнить писателя IV в. Викторина, наверняка хорошо знавшего историю о Мани Архелая, в которой с Буддой отождествляется уже ближайший предшественник Мани — Теребинт. Но даже абстрагируясь от этих соображений, нельзя считать, что сам факт упоминаний о буддизме есть уже его одобрение и что последнее (даже если бы оно имело место) безоговорочно означает «поиски поддержки».

⁵ Как показывают работы Х. Лассена, В. Штоффа, Дж. Мак-Кринда, Г. Штайна, современной венгерской исследовательницы И. Пушкаш, уже первые греческие историки в сообщениях о «варварских» народах и их обычаях обнаруживают опосредованное знакомство со сказаниями, отраженными и в древнеиндийской эпической литературе (см. [Пушкаш, 1986]).

⁶ Как хорошо известно, индийский поход Александра оставил в европейской культуре неизмеримо больший след, чем в индийской. Однако широко распространенное мнение о том, что Индия его просто не заметила, могло появиться лишь из-за недостатка информации. Сравнительно недавно шриланкийский ученый С. Паранавитана обнаружил, что в историческом памятнике «Яванараджьявританта» («События греческих царств») фигура македонского царя занимает центральное место.

⁷ Соответствия сообщениям Арриана и других авторов, опиравшихся на данные Мегасфена, обнаруживаются в «Аштадхьяйи» Панини и «Махабхашье» Патанджали, «Артхашастре» Каутильи, буддийских памятниках и отдельных эпических книгах.

Глава 7

¹ Подчеркивая неуместность строгого деления памятников на «переводные» и «оригинальные» для литератур, предшествующих литературам нового времени с их «устоявшимися текстами», Д. С. Лихачев находит точные слова, когда говорит, что литературовед-медиевист имеет дело с «ансамблевым строением» большинства произведений, «где могли соединяться и оригинальные и „переводные“ части». Исследователь подчеркивает особую подверженность трансформациям исторических и повествовательных сочинений — «светских», к которым в отличие от богослужебных относились достаточно «свободно» [Лихачев, 1973, с. 21, 23]. Более чем за сто лет до появления этих строк данную закономерность на примере отреченных книг очень четко выявил Н. С. Тихонравов: «В течение долгой жизни на Руси болгарские и сербские переводы греческих отреченных произведений значительно изменялись в своем содержании и форме, много появилось в них русских вставок, намеков и приспособлений, так что в своем позднейшем виде часто отреченная русская книга далеко отходит от своего сербского или болгарского прототипа» [Тихонравов, 1863, с. 8].

² Согласно В. М. Истрину, перевод был сделан в Киевской Руси. М. Вейн-

гарт, Н. П. Дурново, П. А. Лавров, В. А. Розов в полемике с ним выдвигали предположение, что перевод был выполнен в X в. в Болгарии, а в XI в. доставлен на Русь, или что существовала своеобразная славянская коллегия переводчиков, которая включала наряду с русскими и болгар. По мнению Н. А. Мещерского, болгарский перевод X в. был отредактирован на Руси в XI в. (в данном, как и в ряде других случаев, ученый следует А. И. Соболевскому). О. В. Творогов воздерживается от окончательного суждения по этому вопросу. На Руси в рассматриваемый нами период функционировал и сербский вариант текста — «Летоуник».

³ Принимаем дефиницию О. В. Творогова, предложившего унифицировать обозначения исторических сочинений и закрепить за включаемыми в русские хронографические компиляции византийскими памятниками название «хроники», а за самими компиляциями — «хронографы» [Творогов, 1975, с. 8].

⁴ Датировка О. В. Творогова [Творогов, 1975, с. 28]. Датировка В. М. Истрина — XIII—XIV вв.

⁵ Подробнее об истории текста «Хроники» Амартола в рукописной традиции см. [Творогов, 1985а, с. 162].

⁶ Идентификации противоречит, в частности, именование Палладия в одной из рукописей рассказа «О брахманах» епископом Каппадокийским. С аргументацией английского ученого по проблеме можно ознакомиться по [Дерретт, 1960, с. 74—76, 78—79].

⁷ Согласно некоторым исследователям, против приписывания второй части рассказа традиции, идущей от Арриана, может свидетельствовать, например, содержащееся в нем осуждение стоиков (наряду с другими философиями), трудно совместимое с тем обстоятельством, что к ним принадлежал и сам Арриан [Бонгард-Левин, 1985а, с. 68]. У нас, однако, нет уверенности в том, что это осуждение не было введено в Аррианову историю в процессе дальнейшего редактирования сюжета.

⁸ Мнение о том, что перевод «Александрии» был сделан на Руси, см. в работах [Соболевский, 1910; Истрин, 1922]. Мнение о болгарском происхождении славянской «Александрии» вытекает из гипотезы А. А. Шахматова о том, что роман вместе с рассказом Палладия входил в состав уже хронологической компиляции «Болгарская энциклопедия» (X в.) [Шахматов, 1900, с. 32].

⁹ «Редакторы разных эпох,— пишет Т. И. Кузнецова,— придавали определенный тон своим обработкам романа, подчеркивая те или иные его стороны и черты, составляющие для них конкретный национальный интерес. Каждая эпоха, каждый народ приспособляли роман к своим потребностям. И александрийская эпоха, и эпоха римских завоеваний и, наконец, Византия наложили свои характерные отпечатки на редакции „Романа об Александре“» [Кузнецова, 1969, с. 192].

¹⁰ Существует точка зрения, что рассказ о беседе Александра с гимнасофистами, как и другие «новеллы» романа, восходит к ранним источникам «Александрии», равно как и фактивная корреспонденция полководца [Тиль, 1975].

¹¹ Краткое синаксарное житие Макария содержит сжатое описание его маршрута к земному раю (с помощью ангела, ослицы, оленя, змея). О житии Макария в Прологе см. [Тихонравов, 1898, с. 124—125].

¹² Сопоставляя имя Макария с *τόπ μακαρίον*, А. Н. Веселовский высказал предположение, что в «Хожении трех иноков» и «Сербской Александрии», повествующей об «островах блаженных», использовался общий источник, описывающий путешествие в страну блаженных (из которой и сложилось в апокрифе о трех иноках имя Макарий). Помимо общего имени оба сюжета обнаруживают и важные частные сходства: путь в «страну блаженных», как и к Макарию, лежит через озеро со змеями; горы с прикованными к ним великаном и великаншей, «неприступную ограду»; путники встречаются с человекоподобными птицами [Веселовский, 1886, с. 305—329].

¹³ О. В. Творогов показал, что «Александрия» в составе «Троицкого хронографа» отражает не только ту же редакцию памятника, что присутствует и во второй редакции «Летописца Еллинского и Римского», но даже предшествующую ей [Творогов, 1975, с. 69, 86—88]. Поскольку, однако, основные раз-

личия двух редакций не касаются древнеиндийских реалий, мы можем рассматривать их как одну версию текста.

¹⁴ Хотя список Ефросина, датируемый концом XV в., считается из сохранившихся самым древним по времени, уже в XV в. существовало «несколько видов русской редакции этого романа об Александре», притом что ефросиновский вид не был самым древним [Лурье, 1965, с. 150, 207].

¹⁵ О месте сербского романа в стемме редакций «Александрии» см. [Афанасьева, 1984, с. 44].

¹⁶ В связи с распространением апокрифа на Руси см. [Балухатый, 1926, с. 62; Салмина, 1985].

¹⁷ Идея сирийского оригинала была аргументирована (хотя и не открыта) Т. Нэльдеке и принята крупным исследователем апокрифических преданий об апостолах Р. Липсиусом [Апокрифы, 1976, т. 2, ч. 2, с. 423], а также таким авторитетом в области всех новозаветных апокрифов, как Э. Хеннеке [Хеннеке, 1904, т. 2, с. 479].

¹⁸ Один из текстов типа «Слова святого апостола Фомы, како созда цареву палату во Инднии» упоминается в [Яцимирский, 1915, с. 364].

¹⁹ По мнению И. Н. Лебедевой, основной аргумент Ф. Дэльгера в пользу приписывания греческой повести Иоанину Дамаскину — обильное цитирование этого автора в тексте — самый убедительный довод против дэльгерской концепции: «Мы не знаем ни одного случая, когда средневековый автор или автор нового времени, оставаясь анонимным, заимствовал бы у себя самого цитаты и мозаично вкраплял их в свое новое произведение». Кроме того, аргументация немецкого византиниста позволяет считать автором повести любого писателя, чьи сочинения в ней цитируются [Повесть, 1985, с. 32].

Глава 8

¹ Сведения основных памятников приводятся по следующим изданиям: хронографическая «Александрия» (обеих редакций) [Александрия хронографов, 1938], «Хроника Георгия Амартола» [Хроника, 1920]; «Хождение Зосимы к рахманам», «Хождение трех иноков к Макарию Римскому» [Памятники отреченной литературы, 1863, т. 2]; «Сербская Александрия» (также отрывок «От Александра Македонского») [Александрия, 1965]; «Слово Мефодия Патарского» [Истрин, 1897]; «Повесть о Варлааме и Иоасафе» — [Повесть, 1985], «Деяния апостола Фомы» [Новакович, 1876]. Материал других источников в тех случаях, когда это возможно, дается по [Памятники древней Руси, 1978—1982].

Привлекая материал русских памятников, мы исходим не только из генезиса их редакций, но и из сравнительной датировки соответствующих списков. Хотя «Сказание об Индейском царстве» и «Сербская Александрия» были известны на Руси и в более древних редакциях, чем цитируемые нами, первые представлены преимущественно списками XVII в., которые вследствие весьма «подвижного» характера памятников светской повести (см. гл. 7) инкорпорировали и материал, выходящий за хронологические рамки настоящего исследования. По той же причине мы приводим цитаты из раннего (неполного) списка «Хождения Зосимы к рахманам».

² В греческом тексте: *laoi tēs Indikēs kai tēs Serikēs tōi Gangēi paroikuntes potamōi* «народы Индийской и Серской стран, живущие по реке Гаигу» (см. [Александрия хронографов, 1893, с. 106]).

³ Ср. разночтения этого отрывка: вместо «и прииде на царства Индиска» — «прииде на царства Юдееска» [Истрин, 1897, с. 86—87]. Можно полагать, что они вызваны не только фонологической близостью названий двух государств в славянском, но и указанной здесь локализацией Индии (соседство с Евфратом и др.).

⁴ Ср.: «от утренняя Ефиопьсыя страны, инь (разночтение — их») же Ин[ьд]я[н]ь наричают...» [Повесть, 1985].

⁵ В сербской редакции «Летовник» наряду с Индией называется «другаа Ефиопиа, онудже исходит река Ефиопская Ерифра (Черлена), зрещиа (текущая) на восток». Очевидно, что здесь говорится о Красном море (ср. [Барсов, 1885, с. 210—211]).

⁶ Ср. описание добычи черного фимиама гофита на острове Патмосе по «Хождению игумена Даниила» (XII в.): «из древа исходит аки мезга (смола), и снимают железом острым. Имя древу тому зигия, и есть яко ольха образом древо то. А другое древце есть мало, образом яко осна, но есть имя древцю тому рака; и есть въ древци том червь великъ, яко понорохв (гусеница) вболте есть, за корою древца того; и точит древце то червь-еть, и исходит из древца того червоточина, та, яко отруби пшеничны, и падают от древца того, яко клей вышневый. И то собирают людие и смешивают с первореченным древом и, вложивше в котел, и тако варят темианъ (фимиама) гофит и кидают в мехи, продають купцем» [Памятники древней Руси, 1980, с. 30].

⁷ Ср. [Александрия, 1965, с. 55]. Сопоставление перечня нечистой пищи народов, живущих близ Солнечного града, в цитате из «Откровения Мефодия Патарского» в «Повести временных лет» [Памятники древней Руси, 1978, с. 244] с известными рукописями, относящимися к ранним редакциям отреченной книги, позволяет выявить, в каком соотношении с ними находится сообщение русского летописца.

Хиландарская рукопись (XIII—XIV вв.) [Истрия, 1897, с. 89]	Уваровская рукопись (древнейшая по Н. С. Тихонравову) [Памятники отреченной литературы, 1980, с. 248—268]	Болгарская рукопись 1345 г. [Памятники отреченной литературы, 1863, с. 248—268]	«Повесть временных лет»
Комары, мыши, кошки, змеи, трупы, женские выкидыши	Мыши, кошки, змеи, трупы, женские выкидыши	Комары, мухи, змеи, трупы, мертвые выкидыши	Комары, мухи, кошки, змеи, трупы, женские выкидыши

Сопоставление предметов скверной пищи нечистых народов, на наш взгляд, корректирует предложенное Н. С. Тихонравовым сближение несторовского текста именно со второй редакцией и не исключает предположения, что русский летописец знал редакцию текста, отличную от всех здесь представленных.

⁸ И. Н. Лебедева выявила ошибку переводчика: словосочетание *de отбѣс* («отдельно») он понял как собственное название города [Повесть, 1985, с. 69].

⁹ О мифологической традиции, связанной с Рипейскими горами, см. [Бонгард-Левин, Грантовский, 1974, с. 62—66].

¹⁰ В тексте: «Скуньфининъ... учителя имяше Вьдданъ, преже нарицаемого Тервьинфа». Однако о последнем далее говорится, что он «наученъ Скуфинюмъ еллинскую веру славешу», т. е. как об ученике Скифиана [Хроника, 1920, с. 320]. Эта ассоциация находит параллель в достаточно ранней и надежной Маронитской хронике, где прямо утверждается, что у Скифиана был один ученик, по имени Будус, который затем ушел в Вавилон с его вдовой (ср. ниже сообщения Георгия Амартола о женщине, у которой жил Буда). Хроника восходит к Acta Archelai, составленным около 340 г.

Глава 9

¹ Полагаем, что это позволяет несколько скорректировать высказывание М. Н. Сперанского о реалистичности данных об Индии на Руси: «Среди этих сведений преобладали сведения фантастические над такими, которые счесть можно более или менее реальными, и те часто оказывались не соответствующими действительности» [Сперанский, 1934, с. 466].

² Предполагается, что греческое название острова произведено от санскритского Tāmgaratī («краснолиственный», ср. «песок медного цвета»), а то, в свою очередь, — от палийского Tambarapī, упоминаемого в гирнарском эдикте Ашоки [Древняя Индия, 1960, с. 60].

³ Долгожителство — одна из характеристик «варварских» народов греческой историографии. Геродот, ассоциирующий индийцев и эфиопов, неоднократно называет последних макробіос (III.17.1.23.3, 97.2 и др.).

⁴ Сирийский епископ Моисей бар Кефа (X в.), толкуя один из библей-

ских стихов (Бытие 2.10), указывает, что одна из райских рек, Фисон, обогащает своими ианосами всю Индию, и потому там так много золота и драгоценностей (ср. трактовку русской хронографической «Александрии»).

⁵ О положении брахманов в сословной организации древнеиндийских ган и сангх см. [Бонгард-Левин, 1965, с. 122—125; ср. Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 231—232].

⁶ Хотя еще в начале XX в. преобладала точка зрения, демонстрировавшая стремление ограничить исторические параметры понятия *gnōsis* раннехристианским периодом, В. Анц, В. Буссет, Р. Вендланд, Р. Рейценштайн и др. обобщали возможность значительно более расширенной его трактовки на материале и древневосточных традиций.

⁷ Большинство гностических гимнов, отражающих поиски первоосновы, «материала» сущего и средства ее «видения» мудрецом-риши, собрано в десятой книге «Ригведы» (ср. X.5, 72, 81, 121, 129 и др.), а также в первой книге (I.164 и др.). Об одной из гностических моделей памятника (в X.90) см. Введение.

⁸ Список главных учителей этого направления, включавший Пурана Касапу, Маххали Госалу, Аджита Кесакамбали, Пакудху Каччаяну и Санджаю Белаттхипутту, основные положения их учений даны в палийской «Саманнапхала-сутте» (Дигха-никая II.16—32 и др.) и в других буддийских канонических текстах. «Усредненные» доктрины представителей этих течений суммируются в одном из самых древних текстов джайнского канона, «Сутра-Кританге» (I.1.1—16; ср. II.1.15—24, 30—34) и в отрывках некоторых других джайнских сутр (окончательная редакция канона шветамбаров относится к V в. н. э.).

⁹ По поводу связей книжеческих переработок сюжета о встрече Александра с брахманами см. [Нахов, 1981, с. 140—141].

¹⁰ О встрече македонцев с индийцами см. [Бонгард-Левин, Шохин, 1987, с. 270—273].

¹¹ Основные парадигмы восприятия индийских мудрецов в эллинистическом мире удачно рассматриваются в [Хальбфасс, 1981, с. 24—29].

¹² Так, о «нагих прамнах» говорится, что они упражняются в телесных подвигах до 37 лет вместе с женами, с которыми у них, однако, нет супружеских отношений (Страбон XV.1.70). Названный здесь период, соответствующий полному сроку обучения на стадии брахмачарьи (по «Закоу Ману», крайний срок обучения — 36 лет) должен был бы ассоциироваться вовсе не с прамнами, а с брахманами, но указание на жен снова убеждает в том, что здесь случайно полученные сведения о брахманах успели слиться с иной информацией.

¹³ В основе этих представлений лежит древнейшая концепция ведийского магического мышления, согласно которой сила аскезы (*tapas*) обладает великой энергией; она может быть направлена на достижение любых объектов и разрушение любых контрдействий богов и людей.

В гимне «Ригведы», посвященном «длинноволосому аскету», говорится, что благодаря своей практике он может вознестись в воздушные сферы, оставляя обычным смертным лишь свою телесную оболочку, получает способность созерцать все сущее и знать пути всех существ (X.136). Сам он предстает особой мировой субстанцией, содержащей оба мира (небо и землю) и всех богов (ст. 1, 2). Отдельные аспекты *тапаса* рассматриваются и в других гимнах «Ригведы» (X.154.2, X.190.1 и т. д.; ср. Атхарваведа 8.6.17, 11.5.6 и т. д.). «Идеология *тапаса*» раскрывается в том разделе «Буддочариты» Ашвагхоши, где описывается «роща подвижников», населенная различными классами аскетов; каждый из них занимался своим видом умерщвления плоти, достигая как минимум нового рождения в мире людей, как максимум — мира богов (VII.18). На теоретическом уровне данная модель находит выражение в «Йога-сутрах», третья часть которых (*vibhūtipāda*) посвящена описанию «сверхспособностей» (*aīśvarya*), — «естественных продуктов» продвижения йогина по ступеням психоментальных упражнений.

¹⁴ По «Васиштха-дхармашастре» (X.13), аскету предписывается жить на краю деревни, в храме, пустом доме или у корней дерева (ср. Баудхьяна-дхармашастра II.10.17.12). О древнеиндийском урбанизме в связи с различными религиозными течениями см. [Рубен, 1978, с. 233, 235].

¹⁵ Эта закономерность фиксируется, например, в «Законах Ману», где аскету предписано странствовать одному, без спутников (VI.42).

¹⁶ «Пещерное» жительство адживиков и джайнов подтверждают данные эпиграфики. Так, засвидетельствовано, что пещеру адживикам подарил в конце III в. до н. э. сын Ашоки Дашаратха, джайнам — южноиндийский царь Кхаравела (II—I вв. до н. э.) [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 248—249, 385, 266].

¹⁷ О классификации адживиков наиболее подробно сообщается в комментарии Буддхагхоши к «Дигханаике» (ср. Ангуттара-никая III.383—384, где она приписывается Пуране Кассапе). У джайнов, как и у адживиков, сходная классификация связана с делением людей на классы-цвета, исходя из известной доктрины «цвета души» (leśyā) и изложена в «Уттарадхьяна-сутре» (34.21—32).

Цветовые характеристики
у адживиков

Супербелые = наставники, не носящие одежды
Белые = аскеты, мужчины и женщины, не носящие одежды
Желтые = «мирские» последователи аскетов, не носящих одежды
Красные = те, кто носят кусок ткани
Синие = те, кто носят одежду
Черные = охотники, мясники, убийцы

Цветовые характеристики
у джайнов

Белые = люди, всецело погруженные в «закон»
Желтые = те, у кого уже мало страстей и кто покорил их
Красные = «мирские» последователи, скромные и старательные
Серые = воры, обманщики, «еретики»
Синие = алчные и сластолюбцы
Черные = причиняющие вред живым существам

¹⁸ Первый обет аскета, с которым Будда однажды встретился в Вайшали и который обнаруживает ряд важных признаков этой группы, — «Yāvaj-jīvam aselaḥ assam na vaitham paridaheyaṃ» («Пока я живу, буду нагим и не надею одежды») [Бэшем, 1981, с. 102].

¹⁹ Образ нагого аскета, не возвращающегося более к мирской жизни и разрушающего плоды своих деяний в прошлых рождениях, представлен в древнейшем тексте джайнского канона «Ачаранга-сутре» (I.6.2). Там же с большим пиететом говорится о добровольных телесных мучениях, которым подвергает себя нагой аскет (I.7.7).

²⁰ См.: Законы Ману VI.6, Васиштха-дхармашастра IX.1, X.9—10. В «Гаутама-дхармашастре» прямо указывается, что аскет должен носить матерю, дабы скрыть свою наготу (III.17.18).

²¹ См.: Законы Ману VI.26—27, 43—44; Васиштха-дхармашастра X.11; Гаутама-дхармашастра III.17.11.

²² Таттвартхадхилама-сутра IX.6; ср. Ачаранга-сутра I.7.1.

²³ Лесной отшельник может питаться любыми видами растительной пищи (кроме грибов): зеленью, корнями и плодами, но ему запрещено есть мясо (Законы Ману VI.13—14; ср. Васиштха-дхармашастра IX.7).

²⁴ См.: Сутра-кританга II.67—8.

²⁵ Ср.: Бхагавати-сутра III.329; ср. Ваю-пурана 69.286—7.

²⁶ См.: Таттвартхадхилама-сутра VII.30.

²⁷ Так, в «Ачаранга-сутре» в качестве находящихся в ослеплении названы те, кто убивает животных ради их мяса, те, кто убивает их ради крови, те, кто убивает их ради жил или мозга и т. д. (I.1.6.5).

²⁸ По «Законам Ману», лесной отшельник может потреблять и приготовленное на огне, и естественно созревшее, истолченное в ступке или собственными зубами (VI.17).

²⁹ См.: Баудхьяна-дхармашастра III.3.1—2.

³⁰ Ср. сообщения «Буддачариты» Ашвагхоши о тех аскетах из «рощи подвижников», которые жевали траву, как олени, подбирали пищу с земли, как птицы, и питались только тем, что могли «собрать ртом» (VII.5, 15, 16).

³¹ См.: Чхандогья-упанишада III.17.4.

³² Большую строгость в соблюдении ахимсы проявляют течения, которые были интегрированы индуизмом, но первоначально близки «неортодоксальным»

направлениям. В их числе древнейшие санхьяйки, глава которых Капила вступил, согласно «Махабхарате», в серьезную дискуссию с брахманистской «ортодоксней» по поводу приношения в жертву коровы (XII.260—262 по критическому изданию). Это сказание включено в цикл легенд «Махабхараты», посвященных ахимсе (ср. легенды о царе Вичакхну, запретившем у себя жертвоприношение коровы, или о брахмане Сатье, потерявшем после заклания оленя всю свою «заслугу»); отдельные персонажи цикла (например, торговец Туладхара) по своему духовному облику гораздо ближе джайнам, чем индустам (XII.253—256).

³³ См.: Законы Ману VI.5, 8, 11—12. Обязанность обеспечить безопасность живых существ вменяется и аскету (Васиштха-дхармашастра X.1—3; Баудхаяна-дхармашастра II.10.17.29—30; Законы Ману VII.68—69).

³⁴ Именно с соблюдением ахимсы связаны, надо полагать, предписания не ступать на вспаханное поле (Васиштха-дхармашастра IX.3). По той же причине не дозволяется менять местожительство в период дождей (Гаутама-дхармашастра III.17.13).

³⁵ Таттвартхадхигама-сутра VII.1—5; ср. Ачаранга-сутра I.4.1.1.

³⁶ В «Ачаранга-сутре» перечисляются те, кто по разным причинам «с целью и без цели» лишает жизни животных. Учение, согласно которому животных можно любым образом обижать (убивать, мучить, поносить, уводить), — «учение недостойных» (I.1.6.5; I.4.2.4).

³⁷ О расхождении у адживиков слов с делами в вопросах общения полов сообщается в «Сутра-кританге»; сам Госала утверждает, что для его последователей иметь связь с женщиной не предосудительно (II.6.7—8). Буддийские тексты упоминают о фактах весьма сомнительного общения адживиков с буддийскими бхикшуни.

³⁸ Законы Ману VI.22—24; ср. Баудхаяна-дхармашастра III.3.20.

³⁹ Ср.: Ломахамса-джатака (№ 94) [Джатаки, 1877—1897, т. 1, с. 389—391].

⁴⁰ Можно полагать, что упражнения различных групп, близких адживикам, перечисляются в «Буддачарите» при описании «рощи подвижников». Речь идет прежде всего об аскетах, подражавших жующим траву оленям, лежавших на муравейниках, не вылезавших из воды, где плавали рыбы и черепахи (VII.5, 15, 17). В ответ на вопрос учеников, может ли быть какая-нибудь польза от подобного рода упражнений, рассказана «Наннгутга-джатака» (№ 144).

⁴¹ Стхананга-сутра IV.309; ср. Ачаранга-сутра I.7.7.

⁴² См., в частности, Таттвартхадхигама-сутра IX.8, 19.

⁴³ См.: Шатапатха-брахмана 11.6.6—7, ср. Тайттирия-араньяка 2.16.1. О значении рецитации в брахманической традиции, а затем в индуизме см. [Семенцов, 1985, с. 41—46].

⁴⁴ Законы Ману VI.83—85; Васиштха-дхармашастра X.4—5; Баудхаяна-дхармашастра II.10.17.41. «Буддачарита» называет в упомянутой «роще подвижников» лесных отшельников, дважды в день приносивших жертву Агни рецитацией (VII.17).

⁴⁵ См.: Таттвартхадхигама-сутра IX.25.

⁴⁶ Согласно «Законам Ману» (II.15), агнихотру можно совершать всегда — после восхода солнца, до восхода солнца и когда не видно ни солнца, ни звезд. По другому правилу жертвоприношение на огне следует совершать в начале и в конце дня и ночи (IV.25). Ср.: Васиштха-дхармашастра IX.10 и Баудхаяна-дхармашастра III.3.20.

⁴⁷ По «Законам Ману», аскет не должен домогаться милостыни толкованием предзнаменований, хиромантией или звездочеством (VI.50). Еще более ригористично та же мысль выражена в «Васиштха-дхармашастре» (X.21).

⁴⁸ В «Накхата-джатаке» (№ 49) адживик представлен в качестве эксперта по вопросу о благоприятном времени для свадьбы. Согласно комментарию к «Махавамсе», адживик предсказал будущее величие Ашоке (ср. указания «Артакшастры» в связи с прорицателями) [Бэшем, 1981, с. 127].

⁴⁹ В «Дивья-авадане» рассказывается, что Ашока однажды приказал уничтожить всех адживиков Пундравардханы (в Бенгалии) за осквернение статуи Будды. О взаимоотношениях Ашоки с адживиками см. [Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 240, 355].

⁵⁰ В предложенном кратком обзоре «показателей» различных религиозных

направлений древней Индии мы опустили один существенно важный момент античных свидетельств, не получивший отражения в русских средневековых памятниках. Речь идет о самосожжении Калана, примкнувшего к Александру (Арриан. Поход Александра VII.3 и другие сочинения по Александру походу). Такой способ ухода из жизни (ср. инд. *agnipraveṣa*) находит соответствие в ряду четырех путей «избавления от тела», названных Медхатитхи в его комментарии к «Законам Ману» (VI.32). Хотя практика религиозного самоубийства более чем у остальных была распространена у джайнов (закон невреждения соблюдался здесь применительно к микроорганизмам строже, чем к человеку), они предпочитали не столько спонтанные, сколько «научные» способы его осуществления — например, постепенную голодную смерть — *paṅgāntika* (ср. Таттвартхадхигама-сутра VII.17). Об индийских параллелях самосожжения Калана см. специальное исследование [Фик, 1938].

⁵¹ Филон прямо сравнивает ессеев с индийскими гимнософистами: иудейские аскеты, как и нагие мудрецы, тоже не признают рабства, уклоняются от торговли и т. д. Ср. Иосиф Флавий. Против Апиона I. 178 и сл.

⁵² Обращая на себя внимание свидетельства об элементах мировоззрения ессеев, обнаруживающего черты немаловажного отличия от библейского монотеизма. Среди них можно выделить особое почитание солнца, которое аскет боится оскорбить естественными отправлениями организма (Иудейская война II.8.128; ср. Иудейские древности XVIII.1.5.148), представления дуалистического характера, выражающиеся в известной автономизации духов Правды и Кривды (ср. кумранские тексты, табл. III, 17—19), а также акцентировку в понимании смерти как блаженного освобождения от «телесных уз», от «длительного рабства» (Иудейские древности XVIII. 1. 5. 154). В связи с этим не кажется случайным, что Иосиф Флавий, касаясь «кредо» ессеев, ограничивается преимущественно указаниями на их веру в бессмертие души и рок, часто сопоставляет их воззрения с типологически близкими учениями эллинических философов (эти сопоставления представляются более убедительными, чем достаточно тенденциозная «христианизация» иудейских аскетов-эзотериков у Ипполита — ср. интерпретацию учения и благочестия терапевтов у Евсевия). Мировоззренческий минимум иудейских аскетов (в связи с анализом источников см., в частности, [Кумранские тексты, 1971, с. 357 и др.; Мешерский, 1963, с. 141; Амусин, 1983, с. 190, 194]) явно контрастирует с подробнейшей разработкой ими средств достижения «чистоты»; соотношение «теории» и «практики» у них заставляет вспомнить не только орден рахманов, но и отдельные древнеиндийские религиозные школы.

Несколько парадоксальное сочетание крайней ритуалистической скрупулезности с фаталистическими элементами воззрения ессеев находит и конкретные параллели в традиции адживиков.

⁵³ Предписания индуистской этики, характеризующие практически всю письменную традицию дхармической литературы, столетиями кодифицировавшей «предания старцев» об обязанностях варн и хранении ритуальной чистоты, демонстрируют основательные сходства с общепонимаемыми представлениями. Особое внимание в этой связи привлекают попытки аккуратного «брахманического талмудиста» калькулировать все случаи, когда пища становится нечистой (см. Законы Ману IV. 208—220 и др.), точно высчитывать, какие категории людей-грешников и в какой мере делают «нечистым» доброго «дважды-рожденного». Последнего оскверняет общение не только с низкорожденными, «изгойми», представителями «низких» профессий, но и с людьми, находящимися вне дхармического закона, «еретиками» (*paṣaṅga*) и «варварами» (*mleccha*), которые сопоставляются с «беззаконниками» (Законы Ману IV.60—61; ср. Майтри-упанишада VII.8—10, Вишну-пурана III.18, Курма-пурана II.37.146—147 и т. д.).

Типологические сходства налицо и в дисциплинарных предписаниях джайнских аскетов. Примером могут служить подробнейшие правила относительно того, как просить пищу, какое пристанище выбирать в городе или деревне, как ходить, говорить и носить одежду — применительно к тем, кто ее носит (Ачаранга-сутра II.1.1—7). Джайнский монах или монахиня, желающие получить сосуд для милостыни (*pāṣaṇā*), должны просить лишь такой, который сделан из бутылочной тыквы (горлянка), дерева или глины. При этом они

не должны для получения этого сосуда отправляться далее, чем на расстоянии одной йоджаны. Нельзя принимать сосуд, который мирянин специально для аскета купил, вымыл, покрасил, почистил, натер, пропитал ароматическими веществами. Сохранению аскетической чистоты не способствует пользование сосудами, сделанными из железа, жести, свинца или дорогих металлов, слоновьей кости или камня,— они «нечисты и неприемлемы» [Джайнские сутры, 1968, с. 166—167]. Весьма показателен параллелизм в распространении «принципа чистоты» не только на «чужих», но и на «своих». Предписания старшим членам ордена ессеев совершать очистительные церемонии после соприкосновения с младшими находит, в частности, аналогии в приведенной уже «цветовой» классификации людей у джайнов и адживиков, в которой более и менее «совершенные» располагаются по разным экзистенциальным рубрикам (Иудейские древности XVIII. 1.5. 150).

Глава 10

¹ Мы учитываем и списки южнославянского происхождения ввиду постоянного книжного обмена между славянскими Востоком и Югом.

² Мистические впечатления новгородских мореплавателей находят надежные параллели в другом литературном памятнике Руси, известном уже с XII в., «Киево-печерском патерике». В одном из повествований этого агиографического сборника (слово 36) рассказывается об Исаакии-пещернике, который однажды, сидя в своей темной пещере, увидел свет, способный ослепить человека, а затем и «аггелов», лица которых сияли ярче солнца и которые сказали, что среди них Христос (ср. композицию деисуса, увиденную на горе Моиславоу и Иаковом). Забыв совершить крестное знамение, Исаакий поклонился «аггелам», возопившим с восторгом: «Нашь еси, Исаакие!». Воздействие, оказанное на реципиента «неземного света», также составляет явную параллель рассказу Василия: после встречи с «аггелами» Исаакий был еле живой и совершенно «расслаблен умом и телом», лишь усилие братии избавило его от того, что постигло одного из товарищей Моислава и Иакова.

³ Главный предмет дискуссии — вопрос о том, был ли памятник чисто местного происхождения или восходил в конечном счете к греческому прототипу. Об основных точках зрения по этому вопросу, сложившихся уже к началу нашего столетия (исследования В. М. Истрина, В. Успенского, Н. И. Жданова), см., в частности, [Сперанский, 1914, с. 347—349].

⁴ Там же М. Фасмер отвергает альтернативное объяснение слова «рахманый» через турецкое *rahman*, которое, в свою очередь, восходит к арабскому *rahmān*.

⁵ В русскую книжность навыки пришли через «Повесть временных лет». В летописи под 1092 г. сказано, что Полоцк испытал неожиданное наваждение: люди, выходявшие из домов, чтобы узнать причину необычного шума, подвергались ударам невидимых всадников. «Темь и человек глаголаху, яко навье быють полочаны» [Памятники древней Руси, 1978, с. 224].

⁶ Соотнесение рахманов с водным пространством связано прежде всего с тем, что само понятие славянской мифологии — «навь» — изначально сопряжено с представлением о погребальной ладье (индоевроп. **na* *nu*), на которой плывут в царство мертвых [Иванов, Топоров, 1982, т. 2, с. 195]. Этот факт, думается, решающий для объяснения обряда с крашеными скорлупками, и нет нужды, вероятно, обращаться к специальным литературным источникам, например к апокрифу о Макарии Римском, как то предлагалось в старой литературе (см. [Яцимирский, 1900, с. 271—272]). Представление же о целительной силе рахманов, которые в свой праздник могут срывать людям кости, восходит, видимо, к «навьей косточке», считающейся причиной смерти, по балтийско-славянской мифологии.

⁷ Румынские рокманы (рогманы, рахманы, рохманы) считаются блаженными: они все время молятся и постятся, с женами встречаются только в пасхальный день, о котором узнают по тем же скорлупкам (этот день приходится на вторник четвертой недели после пасхи — днем раньше, чем в южнорусских поверьях) [Яцимирский, 1900, с. 264—266]. Румынский образ рахманов как «блаженных» и потомков Сифа важен особенно потому, что отражает четкие рефлексии книжной характеристики индийских нагомудрцев в устной сло-

вности, в чем можно усмотреть явную аналогию развитию фольклорных сказаний о рахманах на Руси.

⁸ См. контекст слова Индея по [Гильфердинг, 1873, № 12, 90 (13 раз), 85, 159].

⁹ Цит. по изданию текста Максима Грека [Клибанов, 1958, с. 171].

¹⁰ О публицистике Франциска Скорины в связи с указанными памятниками см. [Владимиров, 1888, с. 116].

¹¹ Классическим выражением этой идеологии служит важнейшая для индийского религиозного мышления концепция кармы. Она восходит уже к очень древним этапам формирования парадигмы «космической справедливости» (в связи с параллелями *kaṃpa* и *ṛta* см., в частности, [Шохин, 1986а, с. 221]).

Пример очень четкой калькуляции «заслуг», не оставляющей никаких сомнений в том, на что должны рассчитывать и «праведный» и «неправедный» (при полном паритете действий и их результатов) дают «Законы Ману» (IV.229—235):

Vāridastrptimāpnoti sukhamaksayyamanadaḥ
Tilapradāḥ prajāmaistāṃ dipadaścaksuruttamam
Bhūmidobhūmimāpnoti dirghamayurhiraṇyadaḥ
Gṛhado'gryāṇi veśmāni rūpyadorūpamuttamam
Vāsodaścandrasālokyamaśvisālokyamaśvadaḥ
Anaduddaḥṣriyaṃ puṣṭāṃ godobrahdhnasya viṣṭapam
Yānasayyāpradobhāryāmaśvāryamabhayapradāḥ
Dhānyadaḥ śāśvataṃ saukhyaṃ brahmadobrahmasārṣṭitāṃ
Sarveśameva dānānāmbrahmadānaṃ viśiṣyate
Vāryannagomahivāsastilakāncanasarpiṣāṃ
Yena yena tu bhāvena yadyaddānaṃ prayacchati
Tattattenaiva bhāvena prāpnoti pratipūjitaḥ
Yo'rcitaṃ pratigrhṇāti dadātyarcitameva ca
Tāvuoḥau gacchataḥsvargaṃ naraḥ tu viparyaye

[Законы Ману, 1886, с. 569—571].

Кто дает воду, получит утоление жажды, а кто пищу —
непроходящее блаженство,
Кто дает сезам — желаемое потомство, а кто светильник —
замечательное зрение,
Кто дает землю — землю, а кто золото — долгую жизнь,
Кто дает пристанище — прекрасные жилища, а кто серебро —
превосходную красоту,
Кто дает одежду — пребывание на луне, кто лошадь —
жительство с Ашвинами,
Кто дает быка — полное процветание, а кто корову —
пребывание в мире солнца,
Кто дает колесницу и ложе — жену, а кто безопасность —
всемогушество,
Кто дает зерно — вечное блаженство, а кто Веду — единство
с Брахманом.
Даяние Веды лучше всех прочих даяний — воды, пищи, коровы,
земли, одежды, сезама, золота, топленого масла.
Каким образом кто обеспечит какой дар,
Таким же путем он получит за него компенсацию.
Кто должным образом получает и дает —
Оба пойдут на небо, в противном случае — в ад.

В том же тексте (XII.54—81) перечисляются неизбежные последствия недобродетельных поступков для индивида в будущих рождениях. При этом очень четко дифференцируются наказания за незаконное присвоение зерна, цветных металлов, молока, топленого масла и т. д. Идентичные коннотации предполагает и приведенная выше классификация людей по цветам у джайнов и адживиков (гл. 9, примеч. 22), позволяющая фарисею-настику как «белому» или «супербелому» уверенно рассчитывать на избежание тех «результатов», которые неизбежно ожидают «синего» или «черного».

Парадигмы «космической справедливости» воспроизводятся и в тех течениях, которые, по предположениям многих индологов, отражают «новое религиозное мышление», но на деле — лишь новую идейную структурализацию прежних мыслительных моделей, например в течениях бхакти. Многие системы бхакти, подобно ритуалистическим школам, воспроизводят тот же принцип: действие — результат, но лишь на другом религиозном «материале» — благочестивых чувств, медитаций, совершенствования в «самоотдаче» и т. д.

¹² Ср. «определение» смирения в «Лестнице» Иоанна Лествичника: «Смиреномудрие есть безымянное души дарование, теми токмо именуемое, кои в ней искусились: богатство неизглаголанное, от самого Бога имя себе получившее, и самим же Богом нам данное» [Лествица, 1721, л. 86].

¹³ Понимание смирения как уподобления Иисусу Христу, который в отличие от «князей и вельмож» мира сего пришел не обладать народами, но самому послужить и отдать душу за искупление людей (Матфей 20.25—28; Марк 10.42—45), получило точное выражение в литургической письменности:

«Господи, совершеннейшая мудрствовати, Твоя наказуя ученики не уподобитися языкомъ глаголахъ еси, во еже обладати меньшими: не тако бо будетъ вамъ Моимъ ученикомъ, яко нищий хотя есмь. Первый убо васъ, да будетъ всемъ слуга: начальствуяй же яко начальствуемый, предизыщный же яко последнейший. Ибо приидохъ Самъ обнищавшему Адаму послужити, и избавление дати за многихъ душу Мою, вопиющихъ Ми: „слава Тебе“»

[Триодь, 1975, л. 399].

¹⁴ Согласно Максиму Исповеднику (VII в.), «невозможно любить оскорбляющего даже тому, кто отрекся от мира, и того, что в мире, если он истинно не познает цель Господню... Тщеславие есть отступление от цели, которая по Богу, и переступление к другой цели, которая не по Богу» (цит. по [Добротолубие, 1916, с. 55]).

¹⁵ Перед голгофскими страданиями Иисус говорит: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Иоанн 17.5; ср. Апокалипсис 5.12). Согласно патристике, крестная смерть Христа уже оказалась той победой над смертью, которая проявилась в его воскресении: «тайная» голгофская слава стала «явной» в славе пасхальной.

¹⁶ Эти положения с большой поэтической силой выражены в литургической письменности (ср. Утреня великой пятницы, 15-й антифон):

Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый;
Венцемъ от терния облагается, Иже ангеловъ Царь:
Въ ложную багряницу облагается, одева́й небо облаки,
Заушение приять, Иже Иордане свободивый Адама:
Гвоздьми пригвоздися Женихъ церковный:
Копиемъ прободеса Сын Девы.
Покланяемся страстемъ Твоимъ Христе:
Покланяемся страстемъ Твоимъ Христе:
Покланяемся страстемъ Твоимъ Христе,
Покажи намъ и славное Твое воскресение.

[Триодь, 1975, л. 441].

¹⁷ В основном источнике сведений о стригольничестве — «Поучении епископа Стефана» говорится, что, отвергая храм, они молились напоказ «на площадях и ширинах градных» (цит. по [Казакова, Лурье, 1955, с. 52]), подобно тем «лицемерам», которые молились на перекрестках, «чтобы показаться перед людьми» (Матфей 6.5). Другое их обвинение в адрес всех священнослужителей («сии учителя пьяницы суть, ядят и пьют с пьяницами») [Источники по ересям, 1955, с. 240] очень близко фарисейским филиппикам, известным по новозаветному повествованию.

¹⁸ В связи с таинством покаяния см. Матфей 18.18; Иоанн 20.23; в связи с таинством евхаристии — Матфей 26.26—28; Марк 14.22—24; Лука 22.19—20.

Использованная литература

- Абуладзе, 1962.— *Абуладзе И. В.* Происхождение и история «Балавариани» и его место в сокровищнице мировой литературы.— *Балавариани*. Мудрость Балавара. Предисл. и ред. И. В. Абуладзе. Тб., 1962.
- Аваданы, 1859.— *Julien S. Avadāna-Śataka*. Les Avadanas. Contes et apologues indiens. P., 1859.
- Аверинцев, 1977.— *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев, 1980.— *Аверинцев С. С.* Иисус Христос.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Аверинцев, 1982.— *Аверинцев С. С.* Христианская мифология.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Аверинцев, 1985.— *Аверинцев С. С.* На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья.— Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985.
- Адрианова-Перетц, Покровская, 1940.— Библиография истории древнерусской литературы: Древнерусская повесть. Сост. В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровская. М.—Л., 1940.
- Азадовский, 1963.— *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. Т. 2. М., 1963.
- Айнхорн, 1970.— *Einhorn J. W.* Spiritualis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters. Kiel, 1970.
- Александрия, 1965.— Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. Изд. подгот. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье и О. В. Творогов. М., 1965.
- Александрия хронографов, 1893.— *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. Исследования и текст. М., 1893.
- Альбов, 1872.— *Альбов М.* Апокрифические евангелия. М., 1872.
- Альфарики, 1917.— *Alfaric P.* La Vie chrétienne du Buddha.— Journal asiatique. P., 1917, ser. 11, t. 10.
- Американская энциклопедия, 1949.— Encyclopaedia Americana, Vol. 3, 1949.
- Амусин, 1965.— *Амусин И. Д.* Находки у Мертвого моря. М., 1965.
- Амусин, 1983.— *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983.
- Ангелов, 1969.— *Ангелов Д.* Богомилство в Бългaрия. София, 1969.
- Андреас, Барр, 1933.— *Andreas F. C., Barr K.* Bruchstücke einer Pehlevi—Übersetzung der Psalmen.— SPAW, 1933.
- Андреас, Хеннинг, 1934.— *Andreas F. C., Henning W.* Mitteliranische Manichäica Chinesisch—Turkestan III — SPAW, 1934.
- Апокрифы, 1904.— Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausg. von E. Henneke. Bd. 1—2. Tübingen, 1904.
- Апокрифы, 1976.— *Lipsius R. A.* Die Apokryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. 1—2. Amsterdam, 1976.
- Арнольд, 1925.— *Arnold E.* The Light of Asia or the Great Renunciation being the Life and Teaching of Gautama. L., 1925.
- Арриан, 1876.— *Arriani*. Anabasis. Recogn. C. Abicht. Lipsae, 1876.
- Асмуссен, 1966.— *Asmussen J. P.* Der Manichäismus als Vermittler literarischen Gutes.— Temenos. Helsinki, 1966, vol. 2.
- Атхарваведа, 1971.— Atharva-veda Śāṃhitā. Transl. into English with a Critical and Exegetical Comment. by W. D. Whitney. Delhi a. o., 1971.
- Афанасьев, 1865.— *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865.

- Афанасьев, 1897.— *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Т. 2. М., 1897.
- Афанасьева, 1984.— *Афанасьева Е. В.* К вопросу о связях древнегреческой, среднегреческой и сербской редакции романа об Александре Македонском.— *Древнерусская литература. Источниковедение.* Л., 1984.
- Ашока-авадана, 1963.— *The Aśokāvadāna. Sanskrit Text Compared with Chinese Versions.* Ed., Annot. and Partly Transl. by S. Mukhopādhyāya. New Delhi, 1963.
- Балавариани, 1962.— *Балавариани.* Мудрость Балавара. Предисл. и ред. И. В. Абуладзе. Тб., 1962.
- Балухатый, 1928.— *Балухатый С. Д.* К апокрифическому «Деянию апостола Фомы».— Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928.
- Барсов, 1885.— *Барсов Н. П.* Очерки исторической географии. География начальной (несторовой) летописи. Варшава, 1885.
- Бахт, 1950.— *Bacht H. Barlaam.*— RA. 1950, Bd. 1.
- Бёдкер, 1957.— *Bödker L.* Indian Animal Tales. A Preliminary Survey. Helsinki, 1957.
- Бенфей, 1859.— *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.* Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Th. Benfey. Bd. 1—2. Lpz., 1859.
- Бенфей 1860.— *Benfey Th.* [Рец. на:] Liebrecht F. Die Quellen des Barlaam und Josaphat.— GGA, 1860.
- Бенц, 1951.— *Benz E.* Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. Mainz, 1951.
- Бил, 1875.— *The Romantic Legend of Sakya Buddha, from the Chinese—Sanskrit* by S. Beal. L., 1875.
- Бойд, 1974.— *Boyd R. H. S.* India and the Latin Captivity of the Church. Cambridge, 1974.
- Бойс, 1960.— *Boyse M.* A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection. B., 1960.
- Бонгард-Левин, 1965.— *Бонгард-Левин Г. М.* Некоторые черты сословной организации в ганах и сангхах древней Индии.— *Касты в Индии.* М., 1965.
- Бонгард-Левин, 1973.— *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
- Бонгард-Левин, 1985.— *Бонгард-Левин Г. М.* Индия в античной литературе.— *Индия 1983.* Ежегодник. М., 1985.
- Бонгард-Левин, 1985а.— *Бонгард-Левин Г. М.* Палладий о брахманах и диспуте Александра.— *Культурное наследие Востока. Проблемы, поиски, суждения.* Л., 1985.
- Бонгард-Левин, Вигасин, 1984.— *Bongard-Levin G., Vigin A.* The Image of India. Moscow, 1984.
- Бонгард-Левин, Волкова, 1963.— *Бонгард-Левин Г. М., Волкова О. Ф.* Легенда о Кунале (*Kuṇalāvadāna* из неопубликованной рукописи *Aśokāvadāna*). М., 1963.
- Бонгард-Левин, Грантовский, 1974.— *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1974.
- Бонгард-Левин, Ильин, 1985.— *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985.
- Бонгард-Левин, Карпюк, 1982.— *Бонгард-Левин Г. М., Карпюк С. Г.* Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе.— *Древняя Индия. Историко-культурные связи.* М., 1982.
- Бонгард-Левин, Шохин, 1987.— *Бонгард-Левин Г. М., Шохин В. К.* Греческий рассказ Палладия «О брахманах на Руси».— *Феодализм в России. Сб. памяти акад. Л. В. Черепнина.* М., 1987.
- Борнкам, 1936.— *Bornkamm G. Thomas.*— RE. 1936, Hbd. 11.
- Браун Л. 1956.— *Brown L. W.* The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, 1956.
- Браун Н., 1928.— *Brown W. N.* The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water. Chicago, 1928.
- Браунхольц, 1884.— *Braunholtz E.* Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle, 1884.
- Британская энциклопедия, 1946.— *Encyclopaedia Britannica.* Vol. 3, 1946.

- Брихадараньяка, 1889.—Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhamdīma—Recension. Herausg. und übers. von O. Böhtlingk. St. Petersburg, 1889.
- Брокельман, 1974.—*Brockelmann C.* Kalila wa—Dimna.—El. 1974, vol. 4, fasc. 67—68.
- Бударгин, 1983.—*Бударгин В. П.* Новые поступления в Древлехранилище Пушкинского дома.—Русская литература. Л., 1983, № 2.
- Буддачарита, 1972.—The Buddhacarita of Aśvaghōṣa. Pt. 1. Sanskrit Text. Ed. by E. H. Johnston. Pt. 2. Cantos I—XIX. Transl. by E. H. Johnston. New Delhi, 1972.
- Будде, 1896.—*Budde K.* Das nomadische Ideal in A. T.—Preussische Jahrbücher. B., 1896, Bd. 85.
- Бультман, 1941.—*Bultmann R.* Das Evangelium des Johannes. Göttingen, 1941.
- Бультман, 1985.—*Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München, 1985.
- Буслаев, 1861.—*Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. I. СПб., 1861.
- Буслаев, 1886.—*Буслаев Ф. И.* Перехожие повести.—Мои досуги. Т. 2. М., 1886.
- Буслаев, 1908.—*Буслаев Ф. И.* Сочинения. Т. I. СПб., 1908.
- Бхагавадгита, 1975.—The Bhagavadgītā. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan. Bombay, 1975.
- Былины, 1958.—Былины в двух томах. Подгот. текста, вступит. ст. и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. Т. I. М., 1958.
- Бэшем, 1981.—*Basham A. L.* History and Doctrine of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion. Delhi a. o., 1981.
- Вадия, 1923.—*Wadia B. P.* Buddha as a Christian Saint.—Orient. N. Y., 1923, vol. 1, № 3.
- Вайн, 1937.—*Vine A. R.* The Nestorian Churches. L., 1937.
- Валле-Пуссен, 1906.—*Vallée Poussin L. de la.* Le Bouddhisme et les Évangélie Canoniques à propos d'une publication récente.—Revue Biblique. P., 1906, Juillet.
- Валле-Пуссен, 1915.—*Vallée Poussin L. de la.* Mahāvastu.—ERE. 1915, vol. 8.
- Ванеева, 1976.—*Ванеева Е. И.* К изучению истории текста сербской «Александрии» (на материале ленинградских списков XV—XVII вв.).—ТОДРЛ. 1976, т. 30.
- Васильков, 1979.—*Васильков Я. В.* Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге).—Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Васильков, 1987.—*Васильков Я. В.* Древнеиндийский эпос и рыцарский роман Европы: сходные мотивы.—Индия 1985—1986. Ежегодник. М., 1987.
- Веcker, 1916.—*Wecker O.* India.—RE. 1916, Bd. 18 (IX. 2).
- Вертоградова, 1978.—*Вертоградова В. В.* Праkritы. М., 1978.
- Вертоградова, 1983.—*Vertogradova V. V.* Indian Inscriptions and Inscriptions in Unknown Lettering From Kara-Tepe in Old Termez. Moscow, 1983.
- Веселовский, 1868.—*Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса.—ЖМНП. 1868, ч. 140.
- Веселовский, 1872.—*Веселовский А. Н.* Калики перехожие и богомильские странники.—Вестник Европы. СПб., 1872, т. 34.
- Веселовский, 1872a.—*Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
- Веселовский, 1876.—*Wesseloffski A.* Sagenstoffe aus dem Kanjur.—Russische Revue. Lpz., 1876, Bd. 8.
- Веселовский, 1876a.—*Wesseloffski A.* Zur bulgarischen Alexandersage.—Archiv für slavische Philologie. B., 1876, Bd. 1.
- Веселовский, 1877.—*Веселовский А. Н.* Византийские повести о Варлааме и Иоасафе.—ЖМНП, 1877, № 7.
- Веселовский, 1880.—*Веселовский А. Н.* О славянской редакции одного аполога Варлаама и Иоасафа.—СОРЯС. 1980, т. 20, № 3.
- Веселовский, 1884.—*Веселовский А. Н.* К вопросу об источниках сербской Александрии.—ЖМНП. 1884, ч. 233.

- Веселовский, 1884а.— *Веселовский А. Н.* Южнорусские былины.— СОРЯС, 1884, т. 36, № 3.
- Веселовский, 1885.— *Веселовский А. Н.* Лекции по истории древней русской литературы. СПб., 1885.
- Веселовский, 1886.— *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести.— Материалы и исследования. Вып. I. Грековизантийский период. СПб., 1886.
- Веселовский, 1887.— *Веселовский А. Н.* Лорренские сказки.— ЖМНП. 1887, ч. 250.
- Вессловиц, 1890.— *Wesslovits N. Prinz und Derwisch.* Ein indischer Roman, enthaltend die Judendgeschichte Buddhas in hebräischer Darstellung. München, 1890.
- Вздорнов, 1978.— *Вздорнов Г. И.* Исследования о Киевской Псалтири. М., 1978.
- Вигасин, 1983.— *Вигасин А. А.* Представления об Индии в древней Руси.— Индия 1981—1982. Ежегодник. М., 1983.
- Вилькен, 1923—1924.— *Wilken U.* Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten.— SPAW. 1923—1924.
- Владимиров, 1901.— *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1901.
- Волчек, 1965.— *Волчек Б. Я.* Изображения на объектах с протоиндийскими надписями.— Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965.
- Волчек, 1968.— *Volčok B. Ya.* Towards an Interpretation of the Proto-Indian Pictures.— Proto-Indica: 1968. Moscow, 1968.
- Габриэли, 1967.— *Gabrieli F.* Ibn al-Muḳaffa'.— El. 1967, vol. 3, fasc. 53—54.
- Гарбе, 1914.— *Garbe R.* Indien und das Christentum. Tübingen, 1914.
- Гаркави, 1866.— *Гаркави А. Я.* Талмудические сказания об Александре Македонском. М., 1866.
- Гаркави, 1892.— *Гаркави А. Я.* Неизданная версия романа об Александре. СПб., 1892.
- Гастер, 1894.— *Gaster M.* Nigrodha — Miga — Jataka and the Life of St. Eustachius Placidus.— JRAS. 1894.
- Гафуров, Цибукидис, 1980.— *Гафуров Б. Г., Цибукидис Д. И.* Александр Македонский и Восток. М., 1980.
- Гейден, 1914.— *Geden A. S.* Josaphat.— ERE. 1914, vol. 7.
- Гильфердинг, 1873.— Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом. СПб., 1873.
- Гильгенфельд, 1886.— *Hilgenfeld A.* Judentum und Judenchristentum. Lpz., 1886.
- Глякснер, 1961.— *Gleixner H. J.* Das Alexanderbild der Byzantiner. München, 1961.
- Голубинский, 1880.— *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. Т. 1. М., 1880.
- Гоммель, 1877.— *Hommel F.* Die aethiopische Uebersetzung des Physiologus nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift. Lpz., 1877.
- Грегор, 1963.— *Gregor H.* Das Indienbild des Abendlandes bis zum Ende des 13. Jh. Wien, 1963.
- Гринцер, 1974.— *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.
- Грирсон, 1968.— *Grierson G. A.* Linguistic Survey of India. Vol. 6. Calcutta, 1968.
- Грэнбольд, 1978.— *Grönbold G.* Buddha.— EM. 1978, Bd. 2.
- Грэнбольд, 1978а.— *Grönbold G.* Buddhistisches Erzählungsgut. Avadāna-Literature.— EM. 1978, Bd. 2.
- Грюнведель, 1900.— *Grünwedell A.* Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolai. Lpz., 1900.
- Далквист, 1962.— *Dahlquist A.* Megasthenes and Indian Religion: A Study in Motives and Types. Stockholm, 1962.
- Дандамаев, 1982.— *Дандамаев М. А.* Индийцы в Иране и Вавилонии в ахеменидский период.— Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
- Дерретт, 1960.— *Derrett J. D. M.* The History of «Palladius on the Races of India and the Brahmins».— Classica et Mediaevalia. Copenhagen. 1960, vol. 21, fasc. 1—2.

- Дерретт, 1962.— *Derrett J. D. M.* The Theban Scholasticus and Malabar in с. 355—360.— JAOS. 1962, vol. 82.
- Джайнские сутры, 1968.— *Jaina Sutras*. Transl. from Prakrit by H. Jacobi in Two Parts. Pt. 1. N. Y., 1968.
- Джатаки, 1877—1897.— *The Jataka Together with Its Commentary, Being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*. Ed. by B. Fausböll. Vol. 1—7. L., 1877—1897.
- Джаясвал, 1955.— *Jayaswal K. P.* Hindu Polity. Bangalore, 1955.
- Дивья-авадана, 1970.— *The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends Sanskrit Text in Transcription*. Ed. from the Nepalese ms. Amsterdam, 1970.
- Диле, 1964.— *Dihle A.* The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature.— Proceedings of the Cambridge Philological Society. 1964, vol. 10.
- Диле, 1984.— *Dihle A.* Antike und Orient: Gesammelte Aufsätze. Heidelberg, 1984.
- Добротворский, 1864.— *Добротворский С.* Притча в древнерусской духовной письменности.— Православный собеседник. Казань. 1864, ч. 1.
- Добротолюбие, 1916.— *Христианская жизнь по «Добротолюбию»*. Харбин, 1916.
- Дорофей, 1913.— *Аввы Дорофея* душеполезные поучения и послания с присо-
вокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Ио-
анна Пророка. Шамордино, 1913.
- Драйголович, Антик, 1978.— *Драйголович Д., Антик В.* Богомилството. Скопье, 1978.
- Древняя Индия, 1960.— *Ancient India as Described by Megasthenés and Arrian*. Being a Transl. of the Fragments of the Indika of Megasthenes Coll. by Dr. Schwanbeck, and of the First Part of the Indika of Arrian by J. W. McCrindle. Rev. 2nd ed. by R. C. Majumdar. Calcutta, 1960.
- Древняя Индия, 1967.— *Ancient India and Indian Civilisation*. By P. Masson-Oursel, H. Willman-Grabowska, Ph. Stern. New Delhi, 1967.
- Дхаммапада, 1958.— *The Dhammapada*. With Introd. Essays, Pali Text, English Transl. and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1958.
- Дэльгер, 1953.— *Dölger F.* Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des hl. Johannes von Damascos. Ettal, 1953.
- Жданов, 1895.— *Жданов И. Н.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб., 1895.
- Жданов, 1904.— *Жданов И. Н.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1904.
- Жимарэ, 1971.— *Gimaret D.* Le livre de Bilauhar et Budasāf selon la version arabe. Geneva — Paris, 1971.
- Законы Ману, 1886.— *Mānava-dharma-śāstra* (Institutes of Manu). With the Comment. of Medhatithi, Sarvajñanārāyaṇa, Küllūka, Rāchavānanda, Nandana, and Rāmachandra. Ed. by V. N. Mandlik. Bombay, 1886.
- Замалеев, 1987.— *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.
- Захау, 1870.— *Sachau E.* Contributions to the Knowledge of Persee Literature.— JRAS. 1870, Ner Ser., vol. 4.
- Заходер, 1967.— *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967.
- Зейдель, 1882.— *Seydel R.* Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-lehre. Lpz., 1882.
- Знаменский, 1886.— *Знаменский П.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1886.
- Зотенберг, 1887.— *Zotenberg M. H.* Mémoire sur le texte et sur les versions orientales du Livre de Barlaam et Joasaph.— Notices et extraits des manuscrits de Bibliothèque Nationale. P., 1887, t. 28.
- Ибн ан-Надим, [б. г.]— *Ибн ан-Надим*. Китаб ал-фихрист. Тегеран, [б. г.] (на араб. яз.).
- Иванов, 1958.— *Иванов В. В.* Панчатантра.— Панчатантра. М., 1958.
- Иванов, 1980.— *Иванов В. В.* Единорог.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Иванов, Топоров, 1982.— *Иванов В., Топоров В.* Навь.— Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

- Иларион, 1986.— Идейно-философское наследие Илариона. Киевского. Ч. 1—2. М., 1986.
- Индийские сентенции, 1863.— *Indische Sprüche. Sanskrit und Deutsch.* Herausg. von O. Böhtlingk. Th. 1. St.-Petersburg, 1863.
- Иоанн Дамаскин, 1937.— *St. John Damascene.* Barlaam and Joasaph with an English Transl. by the Late Rev. G. Woodward and H. Mattingly. L., 1937.
- Иоанн Дамаскин, 1967.— *St. John Damascene.* Barlaam and Joasaph with an English Transl. by the Rev. G. Woodward and H. Mattingly. Introd. by D. M. Lang. L., 1967.
- История древнего мира, 1982.— История древнего мира. Т. 3. М., 1982.
- История искусства, 1953.— История русского искусства. Под общей ред. Н. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева, В. С. Каленова. Т. 2. М., 1953.
- История литературы, 1985.— История русской литературы XI—XVII веков. М., 1985.
- Источники по ересям.— Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI в. Изд. подгот. Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье.— *Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века.* М.—Л., 1955.
- Истрин, 1897.— *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения. Чтения в Имп. общ-ве истории и древностей Российских при Моск. ун-те. Кн. 4. М., 1897.
- Истрин, 1900.— *Истрин В. М.* К вопросу о славяно-русских редакциях Перво-евангелия Иакова. Одесса, 1900.
- Истрин, 1906.— *Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы. Вып. 1—5. СПб., 1906.
- Истрин, 1922.— *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11—13 вв.). Пг., 1922.
- Казакова, Лурье, 1955.— *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.—Л., 1955.
- Калила и Димна, 1957.— Калила и Димна. Пер. с араб. И. Ю. Крачковского и М. П. Кузьмина. М., 1957.
- Карлингер, 1975.— *Karlinger F.* Barlaam und Joasaph.— *Ausgang des Volk-sbuches.*— *Spanien Literature. Gestalten und Formen.* Stuttgart, 1975.
- Карнеев, 1890.— *Карнеев А.* Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890.
- Карпентьер, 1916.— *Carpentier J.* Kleine Bemerkungen zum Physiologus.— *Auf-sätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients.* E. Kuhn zum 70 Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. München, 1916.
- Карус, 1872.— *Karus V.* Geschichte der Zoologie. München, 1872.
- Кассель. 1884.— *Cassel P.* Aus Literatur und Symbolik. Lpz., 1884.
- Катхасаритсагара, 1930.— *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhāta.* Ed. by Pandit Durgaprasad and Kāṣināth Pāndurang Parab. Bombay, 1930.
- Кемп, 1958.— *Kemp P. M.* Bharat — Rus. An Introduction to the Indo-Russian Contacts and Travels from Medieval Times to October Revolution. Delhi, 1958.
- Кеннеди, 1907.— *Kennedy J.* The Child Krishna, Christianity and the Gujars.— JRAS. 1907.
- Кеннеди, 1917.— *Kennedy J.* The Gospels of the Infancy, the Lalita Vistara and the Vishnu Purana: or the Transmission of Religious Legends between India and the West.— JRAS. 1917.
- Керн, 1882.— *Kern H.* Buddhismus. Bd. 1. Lpz., 1882.
- Кирпичников, 1876.— *Кирпичников А.* Греческие романы в новейшей литературе. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876.
- Клибанов, 1958.— *Клибанов А. И.* К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека.— *Византийский временник.* Т. 14, 1958.
- Козаржевский, 1985.— *Козаржевский А. Ч.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985.
- Колеман-Нортон, 1926.— *Coleman-Norton P. R.* The Authorship of the Epistola de Indicis gentibus et de Bragmanibus.— *Classical Philology.* Chicago, 1926, vol. 21, April.

- Колофф, 1807.—*Koloff E.* Die sagenhafte und symbolische Thiergeschichte des Mittelalters. Lpz., 1807.
- Концельман, 1978.—*Conzelmann H.* Апокрыфы.— ЕМ. 1978, Bd. 1.
- Копыленко, 1966.—*Копыленко М. М.* Как следует называть язык древнейших письменных памятников?— Советское славяноведение. М., 1966, № 1.
- Коскэн, 1880.—*Cosquin E.* La légende des saints Barlaam et Joasaphat, son origine.— Revue des questions historiques. P., 1880, t. 28.
- Коскэн, 1887.—*Cosquin E.* Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers. P., 1887.
- Коскэн, 1907.—*Коскэн Э. Ж.* Исследование о происхождении и распространении европейских народных сказок. Киев, 1907.
- Котляревский, 1889—1893.—*Котляревский А. А.* Сочинения. Т. 1, 2. СПб., 1889—1893.
- Кристенсен, 1929.—*Cristensen A.* La légende du sage Buzurjmihrs.— Archiv Orientalni. 1929, vol. 8.
- Крук, Поуз, 1938.—*Crooke W., Rouse W.* The Talking Thrush and Other Tales from India. L., 1938.
- Крумбахер, 1897.—*Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897.
- Крывелев, 1982.—*Крывелев И. А.* Библия: историко-критический анализ. М., 1982.
- Крымский, 1913.—*Крымский А.* Абан Лахыкий, манихействующий поэт (ок. 750—815).— Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом восточных языков. Вып. 37. М., 1913.
- Кузнецов, 1976.—*Кузнецов Б. И.* «Слово о двенадцати снах Шахаиши» и его связи с памятниками литературы Востока.— ТОДРЛ. 1976, т. 30.
- Кузнецов, 1979.—*Кузнецов Б. И.* Повесть о Варлааме и Иоасафе (к вопросу о происхождении).— ТОДРЛ. 1979, т. 33.
- Кузнецова, 1969.—*Кузнецова Т. И.* Историческая тема в греческом романе. «Роман об Александре».— Античный роман. М., 1969.
- Кумранские тексты, 1971.— Тексты Кумрана. Вып. 1. Пер. с древнееврейского и арамейского, введ. и коммент. И. Д. Амузина. М., 1971.
- Кун, 1888.—*Kuhn E.* Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses.— Festgrüss an O. von Böhlingk. Stuttgart, 1888.
- Кун, 1893.—*Kuhn E.* Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. München, 1893.
- Курфесс, 1949.—*Kurfess A.* Palladios.— RE. 1949, Bd. 36.
- Лазарев, 1970.—*Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись: статьи и исследования. М., 1970.
- Лакнер, 1975.—*Lackner J.* Barlaam und Josaphat.— ЕМ. 1975, Bd. 1.
- Лалитавистара, 1877.—*Lalitavistara, or the Memoirs of the Early Life of Sakya Sinha.* Ed. by R. Mitra. Calcutta, 1877.
- Ланг, 1960.—*Lang D. M.* Bilauhar wa-Yūdāsaf.— EI. 1960, vol. 1, fasc. 19.
- Ланг, 1965.—*Lang D. M.* Barlaam and Josaphat.— EB. 1965, vol. 3.
- Ларсон, 1979.—*Larson J.* Classical Sāṃkhya. Delhi a. o., 1979.
- Лассен, 1857—1858.—*Lassen Ch.* Indische Altertumskunde. Bd. 3. Lpz., 1857—1858.
- Лебедева, 1979.—*Лебедева И. Н.* О древнерусском переводе Повести о Варлааме и Иоасафе.— ТОДРЛ. 1979, т. 33.
- Лебедева, 1983.—*Лебедева И. Н.* К истории древнерусского Пролога: Повесть о Варлааме и Иоасафе в составе Пролога.— ТОДРЛ. 1983, т. 37.
- Лебедева, 1987.—*Лебедева И. Н.* Список болгарского перевода Повести о Варлааме и Иоасафе из собрания Доброхотова.— Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги библиотеки Академии наук СССР. Л., 1987.
- Лекок, 1909.—*Le Coq A. von.* Ein christliches und ein manichäisches Manuscript—Fragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch—Turkestan).— SPAW, 1909.
- Лелеков, 1971.—*Лелеков Л. А.* К символике композиции «Сошествие св. Духа» из Трапезундского евангелия.— ВЦНИЛКР. Сообщения. Вып. 26, 1971.

- Лелеков, 1971а.— *Лелеков Л. А.* О некоторых иранских элементах в искусстве Древней Руси.— Искусство и археология Ирана. М., 1971.
- Лелеков, 1978.— *Лелеков Л. А.* Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978.
- Лествица, 1721.— Лествица, возводящая на небо. СПб., 1721.
- Либрехт, 1879.— *Librecht F.* Zur Volkskunde. Heilbronn, 1879.
- Литвинский, Зеймаль, 1971.— *Литвинский Б. А., Зеймаль Т. И.* Аджина Тепа. М., 1971.
- Лихачев, 1973.— *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.
- Лихачев, 1985.— *Лихачев Д. С.* Прошлое — будущему: Статьи и очерки. Л., 1985.
- Лихачев, 1986.— *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986.
- Лурье, 1965.— *Лурье Я. С.* Средневековый роман об Александре Македонском в русской литературе XV в.— Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века. М.— Л., 1965.
- Лью, 1985.— *Lieu S. N. C.* Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester, 1985.
- Любак, 1952.— *Lubac H. de.* La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident. P., 1952.
- Людерс, 1897.— *Lüders H.* Die Sage von R̥syaśṛṅga.— NGGA, 1897.
- Людерс, 1901.— *Lüders H.* Zur Sage von R̥syaśṛṅga.— NGGA, 1901.
- Маджджима-никая, 1899.— *The Majjhima-nikāya.* Ed. by R. Chalmers. Vol. 3. L., 1899.
- Маджумдар, 1960.— *Majumdar R. C.* Classical Accounts of India. Calcutta, 1960.
- Мазинг, 1968.— *Masing U.* Zur Erklärung der Entstehung geschichte der Legende von Barlaam und Joasaph.— Ученые записки Тартуского гос. ун-та. 1968, вып. 201.
- Мак-Криндл, 1901.— *McCrinkle J. W.* Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster, 1901.
- Макс Мюллер, 1870.— *Max Müller F.* On the Migration of Fables.— Contemporary Review. L., 1870, № 7.
- Макс Мюллер, 1901.— *Max Müller F.* Coincidences.— *Max Müller F.* Last Essays. L., 1901.
- Малаласекера, 1928.— *Malalasekera G. P.* The Pāli Literature of Ceylon. L., 1928.
- Малаласекера, 1960.— *Malalasekera G. P.* Dictionary of Pāli Proper Names. Vol. 1—2. L., 1960.
- Мареш, 1961.— *Мареш В. Ф.* Древнеславянский литературный язык в Велико-моравском государстве.— Вопросы языкознания. М., 1961, № 2.
- Марр, 1897—1898.— *Марр Н. Я.* Армяно-грузинские материалы для истории Душеполезной Повести о Варлааме и Иоасафе.— ЗВОРАО. 1897—1898. т. 11.
- Мартэн, 1959.— *Martin V.* Un recueil de diatribes cyniques: Pap. Genev. inv. 271.— Museum Helveticum. Basell, 1959, vol. 16, fasc. 2.
- Махабхарата, 1927.— *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana-Vyasa.* Transl. into English Prose from the Original Sanskrit Text by P. Ch. Roy. Vol. 7. Sautika, Stree, and Santi parvas. Calcutta, 1927.
- Махабхарата, 1933—1966.— *The Mahābhārata, for the First Time Crit.* Ed by V. S. Sukthankar a. o., vol. 1—18. Poona, 1933—1966.
- Махавасту, 1882—1892.— *Mahāvastu Avadānam. Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par E. Senart.* P., 1882—1892.
- Мещерский, 1956.— *Мещерский Н. А.* К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода.— Уч. зап. Карелофинского педин-та. Петрозаводск. 1956, т. 2, вып. 1.
- Мещерский, 1958.— *Мещерский Н. А.* Искусство перевода Киевской Руси.— ТОДРЛ. 1958, т. 15.
- Мещерский, 1958а.— *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.— Л., 1958.

- Мещерский, 1963.— *Мещерский Н. А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (к изучению славянских версий книги Еноха).— ТОДРЛ. 1963, т. 19.
- Мещерский, 1964.— *Мещерский Н. А.* К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе).— Византийский временник. Т. 24, 1964.
- Мещерский, 1964а.— *Мещерский Н. А.* Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв.— ТОДРЛ. 1964, т. 20.
- Мещерский, 1975.— *Мещерский Н. А.* Древнеславянский—общий литературно-письменный язык на раннем этапе культурно-исторического развития всех славянских народов.— Вестник ЛГУ. 1975, № 1.
- Мещерский, 1978.— *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности XI—XV веков. Л., 1978.
- Минаев, 1887.— *Минаев И. П.* Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. СПб., 1887.
- Молдован, 1984.— *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.
- Моул, 1884.— *Moul G. E.* Buddhist Sheet Tract, Containing an Apologue of Human Life. Transl. with Notes.— Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. 1884, New Ser., vol. 19.
- Мочульский, 1887.— *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887.
- Мудрость Балахвара, 1957.— *Lang D. M.* The Wisdom of Balahvar. A Christian Legend of the Buddha. L.— N. Y., 1957.
- Мурзакович, 1837.— *Мурзакович Н.* Васильевские двери в городе Александрове.— ЖМНП. 1837, № 10—12.
- Назаревский, 1955.— *Назаревский А. А.* Библиография русской повести. М.— Л., 1955.
- Нандзё, 1883.— *Bunyii Nanjio.* A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxf., 1883.
- Нахов, 1981.— *Нахов И. М.* Книжечная литература. М., 1981.
- Несторианские документы, 1937.— *Saeki P. Y.* The Nestorian Documents and Relics in China. Tokyo, 1937.
- Николаев, 1937.— *Николаев Н. И.* Патерик Египетский.— СККДР, 1937.
- Никольский, 1892.— *Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892.
- Никольский, 1897.— *Никольский Н. К.* Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV века. СПб., 1897.
- Никольсон, 1941.— *Nicholson R. A.* A Literary History of the Arabs. Cambridge, 1941.
- Новаковиц, 1876.— *Novacović St.* Apokrifi jednoga srpskog ćirilovskog zbornika XIV veka.— Starine, Zagrebu, 1876, kn. 8.
- Нуцубидзе, 1956.— *Нуцубидзе Ш. И.* К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф». Тб., 1956.
- Нэльдеке, 1890.— *Nöldeke Th.* Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. Wien, 1890.
- Ольденбург, 1890.— *Ольденбург С. Ф.* Персидский извод о Варлааме и Иоасафе.— ЗВОРАО. 1890, т. 4.
- Ольденбург, 1892.— *Ольденбург С. К.* вопросу об источниках Слова о двенадцати снах Шахаиши.— ЖМНП. 1892.
- Ольденбург, 1924.— *Ольденбург С.* Сны Кейда, царя Каноджского, и сны Шахаиши.— Историко-литературный сборник, посвященный Вс. Изм. Срезневскому. Л., 1924.
- Оранский, 1960.— *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М., 1960.
- Орлов, 1916.— *Орлов А. С.* Переводные повести древней Руси.— История русской литературы. Под ред. А. Е. Грузинского, акад. Д. Н. Овсяннико-Куликовского и проф. П. Н. Сакулина. Т. 1. М., 1916.
- Орлов, 1934.— *Орлов А. С.* Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVIII веков. Л., 1934.
- Орлов, 1937.— *Орлов А. С.* Древняя русская литература XI—XVI веков. М.— Л., 1937.

- Отечник, 1903.— Отечественник. Избранные изречения св. иноков и повести из жизни их, собранные еп. Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1903.
- Памятники византийской литературы.— Памятники византийской литературы IV—IX веков. М., 1968.
- Памятники древней Руси, 1978.— Памятники литературы древней Руси. М., 1978—1982.
- Памятники отреченной литературы, 1863.— Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. 2. М., 1863.
- Памятники старинной литературы, 1862.— Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1862.
- Панченко, 1987.— *Панченко А. М.* Василий Калика.— СККДР, 1987.
- Паркер, 1910—1914.— *Parker H.* Village Folk-Tales of Ceylon. Vol. 3. L., 1910—1914.
- Патанджали, 1878.— *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali.* Ed. by F. Kielhorn. II. Bombay, 1878.
- Патерик, 1970.— *Gerontikon etoi apophigmata agion geronton.* Athenai, 1970.
- Пеетерс, 1931.— *Peeters P.* La première traduction latine de «Barlaam et Joasaph» et son original grec.— *Analecta Bollandiana.* 1931, t. 49, fasc. 3—4.
- Перумалил, 1942.— *Perumalil A. C. A.* Few Christian Writers on Early India.— *JBOR.* 1942, vol. 28, pt. 4.
- Пехлевийские тексты, 1913.— *The Pahlavi Texts.* Vol. 2. Bombay, 1913.
- Пигулевская, 1951.— *Пигулевская Н. В.* Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв. М.—Л., 1951.
- Пигулевская, 1979.— *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979.
- Петров, 1875.— *Петров Н. И.* О происхождении и составе славянского Пролога (иноземные источники). Киев, 1875.
- Пиотровская, 1987.— *Пиотровская Е. К.* «Христианская топография» Косьмы Индикоплова.— СККДР, 1987.
- Повесть, 1985.— Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. Подгот. текста, исслед. и коммент. И. Н. Лебедевой. Л., 1985.
- Повесть о Варлааме и Иоасафе, 1947.— Повесть о Варлааме и Иоасафе. Пер. с араб. акад. В. Р. Розена, под ред. и с введ. акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1947.
- Пономарев, 1890.— *Пономарев А. И.* Славяно-русский Пролог в его церковно-просветительном и народно-литературном значении.— Христианское чтение. СПб., 1890, № 3—4, 5—6.
- Попов, 1865—1869.— *Попов А. Н.* Обзор хронографов русской редакции. Вып. 1—2. М., 1865—1869.
- Полов, 1872.— *Полов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.
- Порфирьев, 1876.— *Порфирьев И.* История русской словесности. Ч. 1. Древний период. Казань, 1876.
- Порфирьев, 1891.— *Порфирьев И.* Краткий курс истории древней русской словесности. Казань, 1891.
- Потапов, 1928.— *Потапов П. О.* К литературной истории «Сказания о двенадцати снах царя Шахаишн».— Сб. ст. в честь акад. А. Н. Соболевского. Л., 1928.
- Предварительный список, 1986.— Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (Для свободного каталога рукописных книг). М., 1986.
- Пролог, 1916.— Пролог по рукописи Публичной библиотеки Погодинского древлехранилища № 58. Вып. I. СПб., 1916.
- Пушкаш, 1983.— *Puskaš I.* Herodotus and India.— *Oikumene. Studia ad historiam antiquam classicam et orientalem spectantia.* Budapest, 1983.
- Пушкаш, 1986.— *Puskaš I.* Mahābhārata Motifs in Classical Greek and Latin Sources.— *Sanskrit and World Civilization.* B., 1986.
- Пыпин, 1857.— *Пыпин А. Н.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857.

- Пыпин, 1902.—*Пыпин А. Н.* История русской литературы. Т. 1—2. СПб., 1902.
- Рамаана, 1905.—*Srimad Valmiki Ramayana According to the Southern Readings. With Footnotes.* Ed. by T. R. Krishnacharya. Vol. 1. Bombay, 1905.
- Редин, 1893.—*Редин Е.* Материалы для византийской и древнерусской иконографии: 3. Притча о сладости мира сего.—Археологические известия и заметки. СПб., 1893, № 12.
- Редин, 1916.—*Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. Ч. 1. М., 1916.
- Ремпель, 1969.—*Ремпель Л. И.* Искусство Руси и Восток как историко-культурная и художественная проблема. Таш., 1969.
- Ригведа, 1955.—*Aufrecht Th.* Die Hymnen des R̥gveda. Th. 1—2. В., 1955.
- Рис-Дэвидс, 1880.—*Buddhist Birth Stories; or Jataka Tales.* Transl. by T. W. Rhys-Davids. L., 1880.
- Розен, 1902.—*Розен В.* Сказания о Будасфе (Перевод).—ЗВОРАО. 1902, т. 14, вып. 1.
- Россия и Индия, 1986.—Россия и Индия. М., 1986.
- Роулинсон, 1925.—*Rawlinson H. G.* Intercourse between India and the Western World. N. Y., 1925.
- Роулинсон, 1937.—*Rawlinson H. G.* India in European Literature and Thought.—The Legacy of India. Ed. C. T. Garratt. Oxf., 1937.
- Рубен, 1978.—*Ruben W.* The Development of the Town in Ancient India.—History and Society. Calcutta, 1978.
- Русские повести, 1958.—Русские повести XV—XVII вв. М.—Л., 1958.
- Рыбников, 1861—1867.—*Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. 1—4. М., 1861—1867.
- Рыстенко, 1904.—*Рыстенко А. В.* Сказание о двенадцати снах царя Мамера в славянско-русской литературе. Одесса, 1904.
- Салмина, 1985.—*Салмина М. А.* Фомы апостола деяния.—ТОДРЛ. 1985, т. 39.
- Сахаров, 1879.—*Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.
- Семенцов, 1985.—*Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Сергий, 1901.—*Сергий (архимандрит).* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901.
- Сингалл, 1972.—*Singhall D. P.* India and World Civilization. Vol. 1—2. L., 1972.
- Скотт, 1985.—*Scott D.* Christian Responses to Buddhism in Pre-medieval Times.—Numen. 1985, vol. 32, fasc. 1.
- Слово, 1879.—*Веселовский А. Н.* Слово о двенадцати снах Шаханши по рукописям XV века.—СОРЯС. СПб., 1879, т. 20, № 2.
- Соболевский, 1910.—*Соболевский А. И.* Материалы и исследования филологии и археологии.—СОРЯС. 1910, т. 83, № 3.
- Соловьев, 1960.—*Соловьев С. М.* История России. Кн. 2. Т. 3—4. М., 1960.
- Солярский, 1884.—*Солярский П.* Опыт библейского словаря собственных имен. Т. 4. СПб., 1884.
- Сперанский, 1901.—*Сперанский М. Н.* Октябрьская минья-четья до-макарьевского состава. СПб., 1901.
- Сперанский, 1904.—*Сперанский М.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. М., 1904.
- Сперанский, 1914.—*Сперанский М.* История древней русской литературы. М., 1914.
- Сперанский, 1917.—*Сперанский М.* Русская устная словесность. М., 1917.
- Сперанский, 1930.—*Сперанский М.* Сказание об Индейском царстве.—ИОРЯС. 1930, т. 3, кн. 2.
- Сперанский, 1934.—*Сперанский М. Н.* Индия в старой русской письменности.—С. Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882—1932. Сб. ст. Л., 1934.
- Срезневский, 1857.—*Срезневский И. И.* Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466—1472 гг. СПб., 1857.
- Стасов, 1894.—*Стасов В.* Собрание сочинений. Т. 3. СПб., 1894.

- Стефанит и Ихнилат, 1969.— Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII веков. Л., 1969.
- Стваивраваличарита, 1891.— *Sthavirāvalīcharita or Pāriśiṣṭaparvan*. Ed. by H. Jacobi. Calcutta, 1891.
- Сумцов, 1888.— *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.
- Сутраланкара, 1908.— *Aśvaghōṣa. Sūtralaṅkāra*. Trad. en français sur la version chinoise de Kumārajīva par E. Huber. P., 1908.
- Сухомлинов, 1858.— *Сухомлинов М. И.* О сочинениях Кирилла Туровского.— Рукописи графа А. С. Уварова. Т. 2. СПб., 1858.
- Сухомлинов, 1908.— *Сухомлинов М. И.* Исследования по древней русской литературе.— СОРЯС. 1908, т. 85.
- Сэдлар, 1980.— *Sedlar J. W.* India and the Greek World: A Study in the Transmission of Culture. Pittsburg, 1980.
- Творогов, 1975.— *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975.
- Творогов, 1985.— *Творогов О. В.* Летописец Еллинский и Римский.— ТОДРЛ. 1985, т. 39.
- Творогов, 1985а.— *Творогов О. В.* Хроника Георгия Амартола.— ТОДРЛ. 1985, т. 39.
- Творогов, 1985б.— *Творогов О. В.* Хронограф по Великому изложению.— ТОДРЛ. 1985, т. 39.
- Тиль, 1975.— *Thiel H. van.* Alexander der Grosse.— ЕМ. 1975, Bd. 1.
- Тихомиров, 1966.— *Тихомиров М. Н.* Средневековая Россия на международных путях (XIV—XV вв.). М., 1966.
- Тихонравов, 1898.— *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1898.
- Толстой, 1960.— *Толстой Н. И.* Древнеславянский язык как общий литературный язык южных и восточных славян. Тезисы докладов на совещании по проблемам изучения истории русского литературного языка нового времени. М., 1960.
- Толстой, 1961.— *Толстой Н. И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян.— Вопросы языкознания. 1961, № 1.
- Толстой, Кондаков, 1889—1897.— *Толстой И., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства. Вып. 1—6. СПб., 1889—1897.
- Томас, 1952.— *Thomas E.* The Life of Buddha as Legend and History. L., 1952.
- Томпсон, 1955—1958.— *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Vol. 1—6. Copenhagen, 1955—1958.
- Томпсон, Бэлис, 1958.— *Thompson S., Balys J.* The Oral Tales of India. Bloomington, 1958.
- Томпсон, Робертс, 1960.— *Thompson S., Roberts W.* Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon. Helsinki, 1960.
- Топоров, 1960.— Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960.
- Топоров, 1971.— *Топоров В. Н.* Об одном иранизме в славянском: *bazuriti. Исследования по славянскому языкознанию. М., 1971.
- Топоров, 1971а.— *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева.— Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971.
- Триодь, 1975.— Триодь постная. М., 1975.
- Трофимова, 1979.— *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Уотт, 1962.— *Watt W. M.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1962.
- Фасмер, 1971.— *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971.
- Фет, 1977.— *Фет Е. А.* О Софийском Прологе конца XII — начала XIII в.— Источниковедение и археология Сибири. Новосибирск, 1977.
- Фет, 1985.— *Фет Е. А.* Пролог.— ТОДРЛ. 1985, т. 39.
- Фик, 1938.— *Fick R.* Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod.— NGGW. 1938, Fach. 3, Bd. 2.
- Филарет, 1847.— *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. Рига, 1847.

- Филлиоза, 1945.— *Filliozat J.* La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte.— *Revue de l'histoire des religions.* P., 1945, t. 130.
- Фистер, 1921.— *Pfister F.* Die Brahmanen in der Alexandersage.— *Philologische Wochenschrift.* Dresden, 1921, № 24.
- Фистер, 1941.— *Pfister F.* Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanes.— *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie.* B., 1941, Bd. 76, H. 2.
- Фрай, 1972.— *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972.
- Франко, 1895.— *Франко У.* Варлаам і Йоасаф, старохристиянський духовний роман і його літературна історія.— *Записки наукова товариства ім. Шевченка.* 1897, т. 8, кн. 4.
- Франко, 1896.— *Франко И.* Притчата за единорога и нейният български вариант.— *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина издава Министерството на народного просвещение.* Кн. 13. София, 1896.
- Хаас, 1922.— *Haas H.* «Das Scherflein der Witwe» und seine Entsprechung im Tripitaka. Lpz., 1922.
- Хакер, 1978.— *Hacker P.* Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus.— *Hacker P.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978.
- Хакер, 1978а.— *Hacker P.* Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus.— *Hacker P.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978.
- Хальбфасс, 1981.— *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel — Stuttgart, 1981.
- Хамфри, 1963.— *Humphreys Ch.* A Popular Dictionary of Buddhism. N. Y., 1963.
- Хансен, 1965.— *Hansen G. Ch.* Alexander und die Brahmanen.— *Klio.* B., 1965, Bd. 43—45.
- Хансен, 1966.— *Hansen O.* Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogdier.— *Acta Orientalia.* Copenhagen, 1966, vol. 30.
- Хауг, 1964.— *Haug W.* Studien zur Geschichte und Vorgeschichte der Literatur des europäischen Mittelalters. München, 1964.
- Хеннинг, 1937.— *Henning W.* Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. B., 1937.
- Хеннинг, 1945.— *Henning W. B.* Sogdian Tales.— *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1945, vol. 11.
- Хертель, 1914.— *Hertel J.* Das Pañchatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. L.— B., 1914.
- Хожение, 1986.— *Хожение за три моря Афанасия Никитина.* Изд. подгот. Я. С. Лурье и Л. С. Семенов. Л., 1986.
- Хроника, 1920.— *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь. Пг., 1920.
- Хью, 1838.— *Hough J.* The History of Christianity of India from the Commencement of the Christian Era. L., 1838.
- Шайер, 1935.— *Schayer St.* A Note on the Old Russian Variant of the Purushasukta.— *Archiv Orientalni.* Praha, 1935, October, vol. 7, № 3.
- Шахматов, 1900.— *Шахматов А.* Древнеболгарская энциклопедия X в.— *Византийский временник.* 1900, т. 7, вып. I.
- Шварц, 1975.— *Schwarz F.* Arrian's Indike on India: Intention and Reality.— *East and West.* Rome, 1975, March—June, New Ser., vol. 25, № 1—2.
- Шварц, 1976.— *Schwarz F.* Alexanders Gespräch mit den Brahmanen.— *Littrae Latinae.* Wien, 1976, Ann. 31.
- Шифнер, 1876.— *Schiefner A.* Mahākātyāyana und König Tschanda Pradyota.— *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg.* 1876, VII sér., t. 21, № 7.
- Шифнер, 1877.— *Schiefner A.* Indische Erzählungen.— *Mélanges Asiatiques.* St.-Petersbourg. 1877, t. 8.
- Шляпкин, 1915.— *Шляпкин И. А.* Лекции по истории русской литературы. Пг., 1915.
- Шмельццер, 1977.— *Schmeltzer H. U.* Alexander der Grosse in der Dichtung und bildenden Kunst des Mittelalters. Die Nektanebus-Sage. Bonn, 1977.
- Шмидель, 1906.— *Schmiedel O.* Hauptprobleme der Leben-Jesu-Vorschung. Tübingen, 1906.
- Шнеадер, 1961—1962.— *Schneider U.* On the Buddhist Origin of the Christian

- Legend of Placidus-St. Eustachios.— Journal of the Asiatic Society of Bombay. 1961—1962, № 36—37.
- Шовэн, 1898.— *Chauvin V.* Bibliographie des ouvrages arabes. T. 3. Liège—Leipzig, 1898.
- Шохин, 1986.— *Шохин В. К.* Из истории русского индологического религиозноведения второй половины XIX века.— Религии мира. История и современность. Ежегодник 1985. М., 1986.
- Шохин, 1986а.— *Шохин В. К.* Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма.— Художественные традиции литератур Востока и современность. М., 1986.
- Шпейер, 1895.— *Speyer J. S.* Jātakamālā. L., 1895.
- Шпулер, 1981.— *Spuler B.* Syrisches Christentum in Vorderasien und Südindien.— Saeculum. Freiburg—München, 1981, Bd. 32, H. 32.
- Шубринг, 1935.— *Schubring W.* Die Lehre der Jainas. Nahh den alten Quellen dargestellt. B.—Lpz., 1935.
- Эггермонт, 1975.— *Eggermont P. H. L.* Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town Harmatelia. Leuven, 1975.
- Эдмундс, 1908.— *Edmunds A. J.* Buddhist and Christian Gospels, Now First Compared from the Originals. Vol. 1, 2. Philadelphia, 1908.
- Эдмундс, 1912.— *Edmunds A.* Buddhist Loans to Christianity. With Special Reference to Richard Garbe.— The Monist. Chicago, 1912, vol. 22.
- Эйзинга, 1909.— *Eysinga G. A. van den Bergh.* Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Göttingen, 1909.
- Эйтель, 1904.— *Eitel E.* Handbook of Chinese Buddhism. Tokyo, 1904.
- Элиот, 1921.— *Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch. Vol. 3. L., 1921.
- Эллвуд, 1987.— *Ellwood R. S.* Buddhism: Buddhism in the West.— ER. 1987, vol. 2.
- Ягич, 1873.— *Jagić V.* Novi prilozi za literaturu biblijskih apocriifa 5 Djela svetoga apostola Tome.— Starine. Zagrebu. 1873, kn. 5.
- Ягич, 1886.— *Ягич И. В.* Службные минен за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 гг. СПб., 1886.
- Яцимирский, 1900.— *Яцимирский А. И.* Румынские сказания о рахманах.— Живая старина. СПб., 1900, вып. 1—2.
- Яцимирский, 1915.— *Яцимирский И. А.* Апокрифы и легенды. Вып. 1. Пг., 1915.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВЦНИЛКР — Всесоюзная Центральная Научно-исследовательская Лаборатория по консервации и реставрации музейных художественных ценностей. М.
- ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения. СПб.
- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб.
- ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг.
- ИРЯС — Известия по русскому языку и словесности АН СССР. Л.
- СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI — первая половина XIV в. Л.
- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Российской императорской Академии наук. СПб.
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР.
- £I — The Encyclopaedia of Islam. Leiden — London.
- EM — Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. B.— N. Y.
- ER — The Encyclopedia of Religion. Ed. in Chief. M. Eliade. N. Y.
- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh.
- GGA — Göttinger Gelehrte Anzeigen.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. Boston.
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society. L.
- JBOR — Journal of the Bihar and Orissa Research Society.
- NGGW — Nachrichten von der Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
- RA — Reallexicon für Antike und Christentum. Stuttgart.
- RE — Realencyclopädie Päuyls der classischen Altertumskunde. Neue Bearbeitung begonnen von G. Vissowa fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus. Stuttgart.
- SPAW — Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B.

SUMMARY

V. K. Shokhin. *Ancient India and the Russian Culture (11th to the mid-15th century)*. The book deals with the first notions about the cultural heritage of ancient India in Russia. The analysis is limited to the purely literary ties between Russia and India. The above chronological framework is determined by the fact that then major literary texts appeared which give a chance to judge about the reflection of ancient India's heritage in Russia. Those texts were used as a base for the new readings of the same literary monuments and the understanding of new texts related in some way to ancient India. The author believes that this book continues the studies of the Russian and Soviet scholars A. N. Veselovsky, I. Franko, M. N. Speransky, A. A. Vigasin.

The author distinguishes between the two kinds of reflection of ancient India in Russian culture which also finds its way into the structure of the book. The first means the expansion in Russia of elements of ancient Indian literature (primarily Buddhist), and the second is linked with the assimilation of the most diverse information on the ancient history of India (regional, political and religious) by the Russian literary tradition. Reflections of the first type are referred to as ancient Indian literary realities, and the second type is known as ancient Indian historical realities.

In both cases, Indian themes in Russian books are considered in the context of the general process of transplantation to Russia of East Mediterranean literary tradition.

The section devoted to ancient Indian literary realities opens with a chapter which deals primarily with the realities that did not reach Russia, but could have done so if we accept the logic of culture experts, students of religion and historians of literature. These are elements of Indian literature (primarily Buddhist) which were mistakenly regarded and often continue to be regarded now as "the Indian roots of some of the elements" of early Christian writings (the texts of the *New Testament* and apocrypha). Therefore, the author notes, ancient India could not exert influence on those writings for both historical and literary reasons.

Next the author tries to specify the channels through which ancient Indian literary heritage reached and was utilized in the Mediterranean region as a whole. Three works among those that

reached Russia were vehicles of the ancient Indian literary realities: *The Romance of Varlaam and Joasaph* (the main story and several apologia inserted into it), *The Physiologus*, and *A Narrative of Shahaishi's Twelve Dreams*.

The Romance of Varlaam and Joasaph was written by Nestorian missionaries who preached in the Buddhist areas. It was aimed at utilizing the Buddha stories and didactics as a sort of substantiated appeal to the public. The same is true of Buddhist figurative parables, known as apologia in the European culture. The literary utilization of Buddhist themes by this semi-Christian movement is related to the romance's catechistic structure rooted in an ideology of religious inclusivism (a term introduced by P. Hacker). Moreover, the monograph seeks to reconstruct the actual historical prototype of the romance, relying in this attempt, first and foremost, on an analysis of traditional accounts by the Indian Christian community of the merchant Thomas Kan, and, secondly on a study of the history of the relationship between South Indian Christians and the Shivait leaders in Tamil Nadu.

The Physiologus composed in Egypt around the third century, served as a kind of catechistic text as well ("theology in pictures") as it was, at least in part, meant for the missions in various regions, including India (cf. the mission of Panten of Alexandria in India). *A Narrative of Shahaishi's Twelve Dreams* reflects Buddhist eschatological topics (which are preserved in Pali and Chinese texts) that reached Russia via Iran.

The chapter which specifically compares *The Romance of Varlaam and Joasaph* and ancient Indian biographies of the Buddha reveals the complexity and contradiction in the utilization of the story about the conversion of an Indian prince impressed by sickness, age and death (cf. *The Buddhacarita of Āśvaghōṣa* and other earlier interpretations). It also examines means of the Christianization of a Buddhist literary theme by refashioning the semi-Christian Nestorian version of the romance (the archetype of the text). Among the changes introduced in the romance is the shift from emphasis on a world-renunciation ideology in the earlier versions to a history of the struggle for the faith in India in the Greco-Slavonic one.

The monograph closely examines all the "small" narrative-didactic subjects of Indian origin that made their way to Russia, such as the allegory of the unicorn and the princess from *The Physiologus*, elder Varlaam's parables about the king and beggar-ascetics, about a man pursued by the beast, and about man's three friends. After tracing the passage of these apologia and subjects from India to Russia (including an examination of their intermediate, Arabic and Georgian phases) and some notional transformations introduced as a result of interpretation, the author follows their evolution in Russian culture in works of art and social thought.

The section devoted to ancient Indian historical realities in

Russian culture opens with a review of the literature on the problem of the transformation of India's image in ancient historiography and in works by early medieval writers.

According to Russian texts, the principal landmarks of Indian history were the travels of Alexander the Great and the mission in India of Apostle Thomas. The section purports to elucidate the cultural milieu and the common style of historico-cultural thinking as prerequisites for understanding the image of ancient India in the specific region of medieval Europe. This is followed by transgression into the history of the creation and genre specifics of the literary works which disseminated some or other information about ancient India in Russia; no differentiation between the realistic and mythological interpretation is made at this stage, the task being to reveal the principal nerve of Russian comprehension of India. The information that a Russian reader could obtain from these sources is systematized according to the principles of modern regional science, i. e. starting with geography and natural characteristics and ending with religious traditions. This done, the information is subject to historical criticism, followed by an evaluation of what a Russian could surmise from all those numerous facts.

The dualistic image was the main element of this vision of India: unlike his modern counterpart, the medieval reader conceived India as two mutually complimenting yet opposed regions — one of the Brahmans (or Rahmans, as they were known in Russia) and the other of Indians. The sources of this differentiation are traced on the basis of certain elements in the antique characteristic of that country and its special structuralization in medieval consciousness. Thus, the conception in the Russian texts of the Rahmans as a freedom-loving group opposed to the Macedonians is related to the historical information concerning Alexander's campaign and to the available knowledge of Indian republics.

A major place in the monograph is reserved for the material related to the identification of Indian hymnosophists (*nagomudretsy* in Russian). Among the treatises dealing with this subject are the essay *On the Races of India and the Brahmans* by Palladius, the story *Alexandria* and *The Chronicles* by Georgi Amartol, whose account of the life of Indian ascetics was rewritten to become *A Narrative of the Rahmans and Their Amazing Life*, as well as apocryphal *Visit of Zosima to the Rahmans*. A comparative analysis of data on historical religions and ascetic orders of ancient India led to the conclusion that nucleus of the prototype of this image of the Rahman comprized some characteristics of ancient Indian mystics, the Axjivikas above all.

But the Russian conception of India was not only divided; it was affected by its very opposition-multiplication. This being the case, the monograph examines the history and actual preconditions leading to the blending in the mental eye of a Russian of the Indian and Judaic ascetics (the Rehabit tradition), and singles

out some of the parallels in the world outlook of the two ascetic traditions.

The author traces the reflections of knowledge from the principal Indological texts in other literary works and in folklore. Special attention is paid to the place the image of the Rahmans occupied in Russian religious thinking. The author proposes that certain aspects of the literary image of the Indian hymnosophists manifested themselves in the world outlook of the Strigolniki, a Russian heretic sect of the 14th-15th century, and in this context elucidates the differences between the religious ideal personified by the image of Brahmans and the ideal that constituted the essence of the Orthodox Christianity.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение.</i> Древняя Индия и средневековая Русь — каналы культурных связей	3
--	---

Часть I

Древнеиндийские реальности

<i>Глава 1.</i> Мнимые влияния	16
<i>Глава 2.</i> Действительные заимствования	37
<i>Глава 3.</i> Русские дидактические памятники	66
<i>Глава 4.</i> Царевич Иоасаф и царевич Сиддхартха	98
<i>Глава 5.</i> Индийские аллегорические сюжеты в русской культуре	114

Часть II

Древнеиндийские реалии

<i>Глава 6.</i> Средневековый образ индийских древностей	158
<i>Глава 7.</i> Основные памятники, содержащие описания древней Индии . .	175
<i>Глава 8.</i> Данные о древней Индии в русской письменности	193
<i>Глава 9.</i> Страна рахманов: миф и реальность	225
<i>Глава 10.</i> Древнеиндийские рефлексии в духовной культуре Руси	254
Послесловие	277
Примечания	282
Использованная литература	316
Список сокращений	330
Summary	331

Владимир Кириллович Шохин

**ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ
В КУЛЬТУРЕ РУСИ
(XI — середина XV в.)**

Источниковедческие проблемы

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Л. Ш. Фридман*
Младший редактор *Л. А. Мина*
Художник *Б. Г. Дударев*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *В. П. Стуковнина*
Корректор *Г. П. Каткова*

ИБ № 15887

Сдано в набор 02.11.87. Подписано к печати
14.03.88. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типограф-
ская № 2. Гарнитура литературная. Печать вы-
сокая. Усл. п. л. 21. Усл. кр.-отт. 21,88. Уч.-изд.
л. 24,74. Тираж 2550 экз. Изд. № 6320.
Зак. № 830. Цена 3 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

[К]ниги Варлам. Изображе[ние душе-
полезное...] ть из утрення[я Ефиопь-
скы]а страны, глаголемья [Индий-
скы]а страны, въ святыи град [при-
несено] Иоанномъ мнихомъ [и
мужемъ] честнымъ и добро[де-
те]льнымъ сущаго от мона[стыр]я свя-
того Савы. Господи, благослови,
отче.

Вступление к «Повести о Варлааме
и Иоасафе».