



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 7
volume 7**

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1995

Об одной индо-византийской космогонической параллели

В. С. Семенцов

Среди примеров рубрицированных перечислений и классификаций, которые мы находим в текстах главных упанишад, чаще всего в древнейших, «Брихадараньяке» и «Чхандогье», особое место занимает так называемое «учение о пяти [жертвенных] огнях» (*панча-агни-видья*), помещенное соответственно в шестом и пятом разделах упомянутых текстов¹. Данное учение «чреватое» последствиями, определившими характер практически всех (за исключением, быть может, одной локайты) философских и религиозных систем древней и средневековой Индии, в равной мере ортодоксальных и неортодоксальных: я имею в виду идею повторного существования души в различных телах, или, как ее еще называют, концепцию *кармы-сансары*, с которой неизбежно начинают свои рассуждения индийские теории спасения, понимаемого как выход из круга перерождений, как освобождение от *сансары*. *Панча-агни-видья* вместе с тесно связанным с нею учением о двух загробных путях души является древнейшей сохранившейся формой учения о метемпсихозе в Индии, и с этой точки зрения она представляет немалый интерес.

Несмотря на то что внутрибрахманический (и, шире, внутрииндийский) контекст «учения о пяти огнях» к настоящему времени изучен недостаточно², представляется небесполезным обратиться также к анализу его внешних идейных связей, с тем чтобы на основании обследования относящихся сюда фактов из параллельных культурных традиций со временем построить нечто вроде «типологии метемпсихоза» — учения своеобразного и загадочного, оказавшего немалое влияние на европейскую мысль от Пифагора до Вернадского.

¹ См. БрУп (Канва) 6.2.9 и сл.; БрУп (Мадх.) 6.1.9 и сл.; ЧхУп 5.4 и сл.; кроме обеих упанишад «учение о пяти огнях» содержит ДжБр I.45, однако здесь оно не связано с тем продолжением в виде учения о двух загробных путях, которое мы находим и в БрУп, и в ЧхУп. Эсхатологическое учение ДжБр I.46—50 гораздо архаичнее, и это заставляет думать, что и та версия *панча-агни-видьи*, которая зафиксирована в этой брахмане, также несколько древнее.

² См. [12, с. 134—138; 4, с. 110—115], также [6, с. 138; 13]; на рус. яз. см. [3, с. 71—96, 132—158].

В пределах данной статьи нас будут интересовать соотношения «учения о пяти огнях» с той сакральной космогонией, которая излагается в начальных главах библейской Книги Бытия.

Почти в самом конце БрУп (6.2.1 и сл.) мы встречаем рассказ о некоем юном *брахмане* Шветакету, который, закончив под руководством отца полный курс ритуальных наук, является на диспут ко двору царя Праваханы Джайвали, дабы блеснуть своей ученостью и в случае победы в споре получить от царя щедрый подарок. События, однако, складываются для молодого *брахмачарина* неблагоприятно. После обычных приветствий Правахана внезапно спрашивает его:

— Знаешь ли ты о том, как эти люди, покидая мир, направляются в разные стороны?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, как они вновь и вновь приходят сюда, в этот мир?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты о том, почему тот мир, вновь и вновь наполняемый пришельцами, не переполняется?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, в каком по счету приношении воды, обретая речь, становятся человеком, встают и говорят?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, как люди достигают этих обоих путей — пути, ведущего к богам, и пути, ведущего к предкам? Каким деянием их достигают? — И царь произносит древний стих «Ригведы»:

Для людей, я слышал, два пути существует:

первый — к миру богов, путь второй — к миру предков;

все, что движется здесь, меж землею и небом,

не минует путей этих вечных.

— Ничего этого я не знаю, — сказал он.

Затем, не слушая дальнейших слов Праваханы, юноша «убегает» (упанишада отмечает и эту деталь) домой, к отцу, чтобы пересказать ему вопросы царя. Неужели, думает Шветакету, отец скрыл от него это таинственное учение? Но оказывается, что и его отец, Уддалака Аруни, один из величайших учителей эпохи упанишад, ничего не может сказать в ответ: он и сам не знает об этих «водах» и «путях». Теперь уже они оба, отец и сын, предстают перед царем Праваханой в смиренной позе учеников, и тот, почтив знаменитого *брахмана* подобающим приемом, со-

общает ему наконец его небывалое учение. Почему небывалое, становится ясным после знаменательной фразы царя, прзнесенной им в разговоре с Уддалакой (вся только что описанная драматизация, очевидно, нужна была лишь для того, чтобы его слова максимально подчеркнуть): «До сих пор это знание не было достоянием ни одного брахмана» (6.2.8). И затем царь, т. е. *кшатрий*, сообщает *брахману* Уддалаке «учение о пяти огнях».

Вся эта сцена ярко передает атмосферу духовных поисков упанишад с их удивительной открытостью к истине, с какой бы стороны она ни шла; не менее ярко выявлен и факт новизны интересующего нас учения. Вот оно³:

(1) Тот мир, Гаутама, — это поистине [жертвенный] огонь. Его топливо — солнце, дым — лучи, пламя — день, угли — страны света, искры — промежуточные стороны. На этом огне боги совершают приношение веры. Из этого приношения возникает царь Сома.

(2) Парджанья — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — год, дым — облака, пламя — молния, угли — зарницы, искры — градины. На этом огне боги совершают приношение царя Сомы. Из этого приношения возникает дождь.

(3) Этот мир, Гаутама, — это поистине [жертвенный] огонь. Его топливо — земля, дым — ветер⁴, пламя — ночь, угли — луна, искры — звезды. На этом огне боги совершают приношение дождя. Из этого приношения возникает пища.

(4) Человек — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — открытый рот, дым — дыхание, пламя — речь, угли — глаз, искры — ухо. На этом огне боги совершают приношение пищи. Из этого приношения возникает семя.

(5) Женщина — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — лоно... (и т. д.). На этом огне боги совершают приношение семени. Из этого приношения возникает человек. Он живет, сколько живет. Когда же он умирает —

(0) То его несут к огню. Его огонь — это и есть [жертвенный] огонь, топливо — топливо, дым — дым, пламя — пламя, угли — угли, искры — искры. На этом огне боги совершают приношение человека. Из этого приношения возникает человек, покрытый сиянием (БрУп 6.2.9—14).

³ Перевод по изданию [1] с небольшими поправками.

⁴ Так в рецензии Мадхьяндины; согласно Канве, здесь «огонь».

Таково «учение о пяти огнях». Не составляет труда увидеть, что перед нами не просто антропогенез, но и сакральная космогония: ведь наряду с «ведийским человеком» из жертвоприношений богов⁵ возникают не только основное средство его существования — пища (= мир растений) вместе с ее источником-дождем, не только главная жертвенная субстанция — «царь Сома» (и вместе с ней, очевидно, сама возможность совершать правильное жертвоприношение), но и оба мира — «тот» и «этот», символизация которых в качестве огней, куда боги приносят свою очередную жертву, должна рассматриваться как эквивалент их сакрального воссоздания (= творения).

Обращает на себя внимание тот факт, что в классификации БрУп наряду с пятью жертвенными огнями, составляющими, так сказать, «корпус» учения *панча-агни-видьи*, присутствует еще один, шестой — огонь, обозначенный в нашем переводе символом «0». Этот огонь не входит в систему данной космогонии (вопреки указанию «на этом огне боги совершают приношение») потому, что он является, конечно, прототипом для всех остальных и в силу этого сам никакой символизации (= сакрализации) не подвергается; описание данного огня состоит не из отождествлений, а из тавтологий: «огонь—огонь», «топливо—топливо», «дым—дым» и т. д. Было бы только естественно предположить, что вся система «пяти огней» возникла из мистических спекуляций о сущности погребального огня как жертвенного⁶.

Каков же смысл всей этой ритуальной схемы? Означает ли она, что человек, возникающий в ходе циклического жертвоприношения богов, принадлежит как бы уже с рождения к божественному миру, что он чист и свят, словно сами боги? Ответом на этот вопрос служит продолжение текста упанишады. Перед «человеком, покрытым сиянием», в зависимости от характера прожитой им жизни открываются два пути — «путь богов» и «путь предков».

Те, кто это (т. е. только что изложенное «учение о пяти огнях». — В. С.) так знает, и те, кто в лесу почитает веру как сущее, соединяются с пламенем, после пламени — с днем, после дня — со светлой половиной месяца, после светлой половины

⁵ Следует иметь в виду, что космогонический акт вообще часто изображается (в разных культурах) как жертвоприношение.

⁶ Немалое влияние на формирование *панча-агни-видьи* оказали также ритуальные спекуляции, связанные с *агнихотрой*. Примечательно, что в ДжБр I.45 имеется указание о том, что боги «ежедневно» совершают приношение в каждый из пяти огней. Весь этот текст, кроме того, находится в разделе об *агнихотре* ДжБр.

месяца — с полугодием растущего солнца, после этого полугодия — с миром богов⁷, после мира богов — с солнцем, после солнца — с молнией; их, ставших молнией, ведет в миры Брахмана, приблизившись, состоящий из манаса пуруша. И в тех мирах Брахмана, в запредельной дали, они обитают. Нового возврата для них нет.

А те, кто приобретает [свои] миры жертвой, дарами, тапасом, — они соединяются с дымом, после дыма — с ночью, после ночи — с темной половиной месяца, после темной половины месяца — с полугодием убывающего солнца, после этого полугодия — с миром предков, после мира предков — с луной; луны достигнув, они становятся пищей; там боги их поглощают, словно Сому, [говоря:] «Возрастай! Уменьшайся!» Когда это [состояние] у них проходит, они ниспадают в пространство, из пространства — в ветер, из ветра — в дождь, из дождя — в землю; достигнув земли, они становятся пищей; вновь они приносятся в жертву на огне человека, затем рождаются на огне женщины. Так по этому кругу они обращаются, направленные к мирам [предков].

Те же, которые этих двух путей не знают, становятся червями, птицами, кусающимися тварями (БрУп 6.2.15—16)⁸.

Рассматривая оба учения («пять огней» и «два пути») в их совокупности, мы не замечаем, что человек, возникающий из жертвоприношения богов, свят и божествен лишь в потенции, в своей метафизической основе, в сакральном корне своего бытия. Какое употребление он сделает из всех этих задатков — это уже другой вопрос: здесь перед человеком разворачиваются широчайшие возможности — от возвращения к его источнику, миру богов, до ниспадения на уровень клопов и червей.

Транскрибируя все вышеизложенное в терминах другой (неиндийской) сакральной космогонии, получаем: Бог (или, в широком смысле слова, «боги» — божественный мир, «элохим») творит человека божественным и помещает его в некое особо сакральное место («рай»), предлагая ему вести такой образ жизни, который со временем возвратит его к первоисточнику, в божественный мир. Однако человек ведет себя неправильно (совершает «грехопадение»), изгоняется из «рая» и возвращается «в землю, из которой взят». Этот мотив трагической десакрализации жизни, утраты человеком его первоначально божественного

⁷ В этом месте схемы «двух путей» ЧхУп 5.10.2 имеет, соответственно, «с годом».

⁸ Ср. подробный разбор этого места в моей книге [3].

статуса составляет основное содержание сакральной космогонии начальных глав Книги Бытия. Крайне характерен мотив безысходности, безвозвратной утраты райского состояния, прослеживаемый в обеих космогониях — и ведийской и библейской. При этом в Библии прародитель рода человеческого просто изгоняется из рая, «чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3.23), а у врат рая поставляется страж — херувим и «пламенный меч обращающийся, чтобы охранить путь к древу жизни» (24); тогда как в схеме «пяти огней» — «двух путей» перед человеком как будто сохраняется возможность вернуться в мир богов и даже указываются средства к этому («те, которые это так знают...» и т. д.). Однако дальнейшее развитие представлений о *карме-сансаре*, как известно, привело к тому, что как «путь богов», так и «учение о пяти огнях» начисто элиминируются из религиозного сознания индийцев: остается лишь «путь предков», он же «колесо существований», столь хорошо известное по текстам буддизма, индуизма (всех разновидностей) и других религиозно-философских школ. Если же человеку предлагается выход из бессмысленной *сансары* (в виде *мокши*, *мукти*, *нирваны* и т. д.), то этот выход ничего общего с «путем богов», равно как и вообще со всей системой представлений древнего брахманизма, не имеет.

Новизна учения Праваханы Джайвали, столь настойчиво подчеркнутая в тексте упанишады, предполагает, быть может, новизну соответствующих путей реализации истины⁹, однако никаких сведений о соответствующем учении Праваханы не сохранилось. Мы оказываемся перед загадочным вопросом: какой смысл может иметь сакральная космогония, повествующая о «грехопадении» первоначально божественного человека и не указывающая (в Ветхом Завете — в явной, в брахманизме — в скрытой форме) реальных путей выхода из подобного тупика? Это приводит нас ко второму термину сравнения.

Несмотря на явный (отмеченный выше) параллелизм обеих космогоний, ведийской (точнее, одной из ведийских) и библейской, обе они обнаруживают слишком много расхождений в деталях, чтобы оправдать попытку их прямого сопоставления. Это может быть следствием того, что их единство (разумеется, при условии, что таковое удастся установить) лежит глубже, чем на чисто внешнем, вербально-смысловом уровне. Мы использу-

⁹ Есть некоторые основания предполагать, что учение, ставшее известным под именем буддизма, в какой-то форме существовало (в среде, близкой к упанишадам) задолго до Будды Гаутамы. См. [8, с. X—XII], также [9, Введение].

ем поэтому для нашего анализа не текст Быт. 1—3, а ту интерпретацию его, которая содержится в трактате «De ambiguis» византийского философа и богослова Максима Исповедника (580—662).

Согласно учению Максима (см. Migne, P G 91, 1304 D и сл.), Бог творит мир путем пяти последовательных разделений:

Святые, — воспринявшие [все] множество божественных таинств по традиции, передавшей [его] им от их предшественников и восходящей к самим служителям Слова, непосредственно от Него Самого наученным истинному знанию небесных тайн, — говорят, что все сущее было произведено на свет посредством пяти разделений.

Первым из них было то, которое отделило от несотворенной сотворенную природу как таковую, таким образом получившую существование. Ибо утверждают они, что великолепная и стройная соразмерность всего сущего не сама собою возникла на свет такую, какая она есть, но была сотворена благодатью Божией. Относительно этого... (далее текст испорчен. — В. С.).

Вторым же было то, в силу которого вся воспринимавшая посредством творения бытие природа разделяется Богом на умопостигаемую и чувственную.

Третьим же чувственная природа разделяется на небо и землю.

Четвертым же земля разделяется на рай и [остальную] вселенную.

Наконец, пятым — человек, творением благодатью приведенный к уже существующим, в мир, словно в некую мастерскую, по природе своей единственный между всеми краями всех разделений посредник — разделяется на мужчину и женщину.

Сравнивая эту последовательность со схемой «пяти огней», замечаем следующие аналогии:

1) обе космогонии совершаются в пять шагов, причем и тут и там число «пять» выражено эксплицитно (ср.: БрУп 6.2.2: «знаешь ли ты, в каком по счету приношении...» и далее 6.2.3: «царский родич задал мне пять вопросов»; и, с другой стороны, счет разделений у Максима: «в первом разделении...», «во втором разделении...» и т. д. до пяти). Это совпадение приобретает особую значимость, если учесть, что в ветхозаветной истории творения, на которую, конечно, опирается Максим Исповедник, космогонический процесс делится на шесть этапов, называемых там «днями»;

2) и тут и там от первого шага к пятому происходит движение сверху вниз, от «запредельного» мира к земле, к человеку в обеих его ипостасях, мужской и женской;

3) в обеих схемах божество, совершающее творение мира, несет на себе атрибут множественности («боги» в БрУп; «элохим» в Книге Бытия); впрочем, здесь мы возвращаемся от комментатора к архетипу, ибо в трактате Максима аспект множественности никак не выражен;

4) оба учения представлены как нарочито таинственные: с одной стороны, мы имеем дело с «упанишадой», т. е. тайным учением (= *рахисья*), с другой — ср. выражения «божественные таинства», «знание небесных тайн»; слова Праваханы «это знание не было достоянием ни одного брахмана» также можно трактовать в смысле особой таинственности «пяти огней»;

5) можно установить однозначное соответствие между всеми пятью этапами ведийской и библейской космогоний; при этом вещества, приносимые в каждый из огней БрУп, оказываются как бы «посредниками» между соответствующими элементами схемы Максима:

а) вера принадлежит и тварному и нетварному миру (ибо, с одной стороны, «боги совершают приношение веры», с другой — люди «почитают веру как сущее» — см. выше);

б) царь Сома принадлежит чувственному и умопостигаемому миру (ибо он, с одной стороны, растение и напиток из него, с другой — не видимое глазом божество, постигаемое усилием ума);

в) дождь принадлежит как (видимому) небу, так и земле (и его действие очевидным образом соединяет то и другое);

г) пища (растения) принадлежит раю и вселенной за пределами рая (ибо существование человека в раю / вне рая целиком определяется дихотомией «есть одного рода пищу» / «есть другого рода пищу»);

д) семья принадлежит мужчине и женщине (ближайшей аналогией этой сопринадлежности является, видимо, дождь).

Приступая теперь к интерпретации полученных результатов, следует прежде всего отвести, как вполне неуместное, объяснение генетическое (включая сюда и гипотезу заимствования). Предположение о том, что БрУп могла каким-то образом повлиять на христианского отца церкви VII в., практически настолько же вероятно, как и обратная гипотеза — о влиянии Максима Исповедника на данную упанишаду!

Речь может идти, таким образом, лишь о типологическом родстве обоих учений. Однако и здесь мы сталкиваемся с нема-

лыми трудностями, главная из которых — чрезвычайная удаленность во времени интересующих нас текстов: если БрУп обычно датируется VIII—VII вв. до н. э. (имея дело с последним, «дополнительным» разделом упанишады, эту дату можно передвинуть ближе к нам на одно-два столетия, но, видимо, не больше), то Максим жил на 1200—1400 лет позже. Кроме того, оба учения принадлежат к стадильно разным типам культуры (поздневедийский брахманизм, с одной стороны, средневековое христианство — с другой), не говоря уже о различиях в жанре и структуре текстов, в среде их функционирования и т. д.

Более внимательное изучение текста Максима Исповедника приводит, однако, к выводу о том, что учение о пяти разделениях самому ему не принадлежит, о чем вполне эксплицитно говорит вступительный раздел его текста (см. выше). Более того, византийский автор называет в качестве своих источников «служителей Слова» (ὁπηρεῖται... τοῦ Λόγου) — выражение, точно воспроизводящее слова евангелиста Луки из пролога к третьему Евангелию (1.2), которые относятся, конечно, к апостолам, воспринявшим проповедуемое ими учение от самого Христа (= Слова). Не может быть никаких сомнений в том, что данное совпадение не случайно (мог ли крупнейший богослов своего времени не знать слов Луки?) и что наш автор возводит, таким образом, учение о пяти разделениях ко Христу через его непосредственных учеников, апостолов. На это, впрочем, прямо указывают слова Максима: «...непосредственно от Него Самого наученных» (или даже, скорее, «посвященных», «инициированных», от глагола, который Г. Лампе [10, с. 887] переводит как «instruct in divine mysteries» — «наставлять в божественных таинствах»). Отсюда следует, что средневековый византийский автор сообщает тайную традицию, которая донесла до VII в. учение, восходящее по крайней мере к I в. н. э.

Однако та сакральная космогония, которая нас сейчас интересует, есть учение в основе своей ветхозаветное. Как же соотносится тайное наставление, впервые обнародованное Максимом Исповедником, с известным учением начальных глав Книги Бытия? Для того чтобы сделать следующий шаг к временной и идейной локализации схемы «пяти разделений» — а этот шаг будет состоять в признании «пяти огней» и «пяти разделений» доктринами, стадильно, хронологически и идейно весьма близкими, — вернемся еще раз к вопросу, поставленному выше. Сформулируем его теперь в таком виде: как могло получиться, что учение о «грехопадении» (соответственно, учение о *карме-сансаре*) не получает ни в текстах Ветхого Завета, ни в текстах вед

никакого значимого продолжения и, стало быть, ответа? Разумеется, за пределами культуры упанишад мы имеем массу самых разнообразных ответов на данный вопрос, т. е. путей «спасения» человека от «колеса перерождений», — как уже отмечалось выше, этой проблемой занимается практически вся древняя и средневековая культура Индии (за вычетом учения локаятиков). А в Ветхом Завете? Где же ответ на все эти «тернии и волчцы», на проклятия, на, главное, смерть, обрушившуюся на человека вместе с грехопадением?

Парадоксальнейший факт, до сих пор в должной мере не продуманный, состоит в том, что внутри ветхозаветного корпуса канонических текстов ответа на эти вопросы не существует! Закон Моисея ко всей этой проблематике отношения не имеет — он занят спасением народа в целом, а не каждой данной личности. Но ведь дело в том, что здесь, в истории грехопадения, слово *ādām* хоть и не во всех случаях (не более семи раз, согласно Лисовскому-Росту, см.: [11, с. 1581], ср. также: [5, с. 9]), но все же имеет значение собственного имени, а это ведь значит, что право на спасение, на выход из тупика первородного греха должен иметь человек как личность, как «имярек». Где же он, этот выход? Тексты Ветхого Завета об этом молчат. Однако ни психологически, ни в плане историко-религиозном невозможно себе представить, что религиозная культура, поместив во введении к своему корпусу священных текстов картину катастрофического состояния падшего, погибшего человека, не предложила бы ему ничего похожего на выход, на возвращение назад, в райское бытие «первозданного Адама». И все-таки, повторяю, в текстах Ветхого Завета учения о преодолении первородного греха мы не находим.

Впрочем, это не совсем так: некоторые намеки на такое учение все же есть. Во вступительном разделе Книги Бытия (5.24) мы узнаем о Енохе, который, очевидно, удостоился возвращения в рай: «И ходил Енох перед Богом; и не стало его, потому что Бог взял его»; а более поздний автор (Сирах, 49.16) восклицает: «Не было на земле никого из сотворенных, подобных Еноху, — ибо он был восхищен от земли». Это «восхищен от земли» означает, видимо, победу над смертью. Но каким образом? Каков был путь этого человека, его учение? Об этом ничего не сообщается¹⁰. В Четвертой Книге Царств (2.11) мы находим уди-

¹⁰ Можно извлечь лишь некоторые намеки на существование такого учения из предельно кратких и скурых формулировок Книги Бытия [5.21—24, в этих стихах заключена вся история Еноха). Прежде всего, не случайным, видимо, является число лет жизни седьмого патриарха — 365. Эта цифра сразу же заставля-

вительную картину «восхищения на небо» пророка Ильи: «Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо». В данном случае мы уже можем вполне обоснованно предполагать, что какое-то учение у Ильи было — поскольку у него были ученики, и имя по крайней мере одного

ет предположить, что жизнь Еноха воплощает (или символизирует) год. Это число, кстати, резко отличается от чисел лет его предков и потомков. Вот этот ряд: Адам — 930, Сиф — 912, Енос — 905, Каинан — 910, Малалеил — 895, Иаред — 962, *Енох* — 365, Мафусаил — 962, Ламех — 777, Ной — 950. Но если жизнь Еноха — это год, то, к сожалению, пока неясно, в каком именно смысле.

Еще одна характеристика Еноха обозначена в Книге Бытия словами: «и ходил Енох перед Богом» (5.24). Смысл этого текста проясняется при его сопоставлении со следующим отрывком так называемой «Книги Еноха» (апокалиптический сборник примерно II—I вв. до н. э.): «Перед этими событиями был Енох сокрыт, и никто из детей человеческих не знал, где он скрывался, где пребывал и что с ним происходило. Все, что совершил он в своей жизни, [было] среди стражей (т. е. ангелов. — В. С.) и среди святых» (12.1—2). Это значит, «ходил перед Богом» = «не ходил перед людьми», скрывался от них. Где? Очевидно, в пустыне, этом вечном прибежище всех иудейских пророков от Илии и Елисея до Иоанна Крестителя (Енох, кстати, эксплицитно назван «пророком» в одном из новозаветных текстов — см. примеч. 13).

Обе эти черты (пребывание вдали от людей, в пустыне, и отождествление с годом) имеют параллели в ведийском учении о «двух путях» (текст см. выше: напомним, что если «пять огней» / «пять разделений» дают картину сакрального происхождения, эволюции мира, то два пути есть процесс обратный, процесс инволюции). Те, кто движется по «пути богов», проводят свою земную жизнь «в лесу» как в некоем сакральном чистом, поскольку уединенном от людей (и от страстей), месте. Полная эквивалентность обоих понятий («лес» и «пустыня») в данном случае бесспорна; неодинаковое словоупотребление возникает лишь благодаря различию ландшафта древней Иудеи (с ее пустынями) и Индии (с ее джунглями). Те, кто движется далее по «пути богов», на одной из его ступеней «соединяются (отождествляются) с годом». Интересно отметить, что здесь тексты БрУп и ЧхУп расходятся: на месте «года» (ЧхУп) цитированный выше текст БрУп имеет «мир богов», «божественный мир». Учитывая семантические и формальные связи обоих контекстов, можно предположить, что для авторов упанишад эти понятия были равнозначны — «год» = «божественный мир». Весьма любопытно, что Книга Бытия содержит параллели и к тому и к другому. Енох отождествляется с годом за счет (уже упоминавшегося) «числа дней» его, равного 365 годам. С другой стороны, слова «и не стало его, потому что Бог взял его» можно понимать лишь как отождествление (соединение) с божественным миром. Учитывая все эти явные (хоть и немногочисленные) параллели, можно теперь попытаться объяснить смысл символизации «жизнь Еноха = год», исходя из ритуальных представлений упанишад. В другой своей работе [3, с. 90—92] я привел некоторые соображения в пользу того, что временные промежутки на «пути богов» (день, месяц, полугодие и др.) символизируют определенные классы жертвоприношений, которые совершаются в эти промежутки времени и с результатами которых жертвователь отождествляется после смерти. С этой точки зрения можно предположить (хотя, разумеется, лишь в виде самой осторожной гипотезы), что отождествление Еноха с годом означает его совершенство в принесении именно того типа жертвоприношений, которые каким-то образом (в принципе каким угодно — временным либо чисто символическим) были связаны с идеей года. Впрочем, «год» в брахманах и упанишадах очень часто выражает идею полноты, совокупности — и тогда отождествление Еноха с годом будет означать его совершенство во всех видах жертвоприношений.

из них — Елисея, очевидца «восхищения» Ильи, — мы знаем. Однако нам опять ничего не известно о содержании этого учения¹¹.

Такого рода факты привлекли внимание известного церковного историка Евсевия Кесарийского (IV в.). В своем обширном труде «*Demonstratio evangelica*» («Евангелическое доказательство») он вполне определенно говорит о существовании некой тайной традиции, параллельной текстуально зафиксированному учению Ветхого Завета и восходящей к эпохе великих пророков (таких, например, как Исаия), а также ряда древних патриархов (Енох, Авраам и др.). Факты о Енохе см. в примеч. 10; что же касается Авраама, то немалый интерес представляет следующее свидетельство о нем (Быт. 26.5): «Авраам... соблюдал, что Мною заповедано было [соблюдать]: повеления

¹¹ Можно предложить ряд соображений в пользу как самого факта существования такого рода учения, так и, с другой стороны, его таинственного, эзотерического характера (по этому признаку оно, как уже указывалось, типологически соответствует учению араньяк—упанишад). Вот как описывается в Четвертой Книге Царств последняя беседа пророка Илии с учеником: «В то время как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо, шел Илия с Елисеем из Галгала. И сказал Илия Елисею: останься здесь, ибо Господь посылает меня в Вефиль. Но Елисей сказал: жив Господь, и жива душа твоя! Не оставлю тебя. И пошли они в Вефиль» (2.1—2). Далее этот мотив дважды повторяется: Илия просит оставить его, ученик не соглашается (2.4, 6). Ясно, что Елисей каким-то образом знает о том, что должно произойти с его учителем. Что это за знание? Быть может, какое-то особое пророческое видение? Но тогда вот что странно: тем же самым знанием обладают еще несколько десятков человек — «сынов (т. е. учеников) пророческих», упоминаемых в том же контексте: «И вышли сыны пророков, которые в Вефиле, к Елисею и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над главою твоею? Он сказал; я также знаю, молчите» (2.3). Далее «сыны пророков, которые в Иерихоне», слово в слово говорят то же самое (и получают тот же ответ). Видимо, как Елисею, так и ученикам пророков было доступно некоторое знание (неоднократное запрещение разглашать его — «я также знаю, молчите» — указывает на его тайный характер), внутри которого чудесное «вознесение в вихре» Илии было не только понятным, но и предсказуемым событием. Допустимо также думать, что нарочито потрясающее изображение этого события в Книге Царств («вдруг явилась колесница огненная и кони огненные... и понесся Илия в вихре на небо») получило бы в рамках этого знания (рассчитанного на немногих «профессионалов», пророков-аскетов) значительно более простой (но зато и более глубокий) вид. В некоторых иконографических источниках «огненная колесница» Илии изображается в виде двух неконцентрических, огромного диаметра сфер красного цвета. Нельзя ли здесь видеть намек на сферы солнца и луны? Если так, то мы опять попадаем на «путь богов»: в тексте ЧхУп после «года» мы находим «солнце» и «луну» (в БрУп только «солнце»). Эта параллель опять предлагается лишь как простая гипотеза; однако она могла бы помочь не только лучше понять то, что произошло с Илией, но и установить род единства между ним и пророком Енохом (см. примеч. 10). Такое понимание, кроме того, согласуется со стихом Быт. 3.24 в интерпретации Филона Александрийского: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни». Здесь «пламенный меч», по мысли Филона, означает вращение звездного неба; путь к раю, таким образом, проходит через небесные сферы.

Мои, Уставы Мои и законы Мои». Это перечисление (в последнем случае в тексте Ветхого Завета стоит хорошо известное слово *tōrā*) заставляет предположить, что здесь речь идет скорее о правильно организованном корпусе учения («закона»), чем о нескольких спорадических обращениях божества к человеку¹².

Видимо, Евсевий Кесарийский (не забудем, что ему было доступно огромное число текстов, ныне утраченных) был прав: в эпоху складывания ветхозаветных канонических текстов, и в частности текста Книги Бытия, в определенных кругах древне-израильского общества, скорее всего связанных с деятельностью пророков, существовало тайное учение, составной частью которого была идея о посмертном («вечном») бытии человека¹³. Обоснованно судить о конкретном содержании этого учения мы сейчас, конечно, не можем; даже реконструкция его отдельных черт потребует огромной работы. Однако признание самого

¹² Вот еще несколько фактов, относящихся к Аврааму. В эпизоде с «Мелхиседеком, царем Салимским... священником» (см.: Быт. 14. 18—22) он в точном соответствии с (уже существовавшим? позднейшим Моисеевым?) законом отделяет священнику десятую часть добычи. Бросается в глаза также точное совпадение терминологии (в данном случае — эпитетов божества) в речи Мелхиседека и Авраама (14.19 и 14.22). Однако, насколько мы понимаем, священник вообще немислим без определенного корпуса учения; отсюда следует, что это самое учение разделялось также и Авраамом или по крайней мере было известно ему. Видимо, также на существование определенного учения указывает стих Быт. 18.19, где говорится о том, что Авраам должен заповедать своим сыновьям «творить правду и суд». Отметим также стих Быт. 20.7: «ибо он (Авраам) пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив»; по поводу существования особых «школ пророков» см. выше, примеч. 11. Наконец, в знаменитой сцене принесения в жертву Исаака Авраам замечает в чаще запутавшегося рогами овна и приносит его в место своего сына (Быт. 22.13). Это, как минимум, предполагает учение о субституциях жертвы, хорошо известное всем развитым ритуальным культурам.

По поводу «бессмертия» Авраама тексты Ветхого Завета хранят молчание. Однако в более поздние времена он начинает играть весьма заметную роль в представлениях о загробном мире. Например, в ряде евангельских текстов понятие «быть в раю» выражается в виде «почить на лоне Авраама» (ср.: Лк. 16.23—30; см. также: Мф. 8.11; Лк. 13.28).

¹³ Представляется очевидным, что это учение в какой-то форме продолжало существовать в раннехристианской среде. На это, в частности, указывает цитата из «Книги Еноха» в каноне Нового Завета (Иуд. 14—15 = Кн. Ен. 1.9; в этом месте апостол Иуда эксплицитно называет Еноха «пророком», в глагольной форме), огромная популярность этого текста среди отцов ранней церкви (Тертуллиан, в частности, настаивал на включении ее в канон Ветхого Завета) и признание ее каноничности одной из древних восточных церквей (абиссинской); в Византии эту книгу читали еще во времена Г. Синкелла (VIII—IX вв.); она была также хорошо известна и в древней Руси. Все эти факты, однако, ничего не говорят о конкретном соотношении содержания «Книги Еноха» и того учения, о котором здесь идет речь. Весьма интересен, но пока, к сожалению, неразрешим вопрос о связях тайной ветхозаветной традиции с учением Дионисия Ареопагита, легендарного ученика и сподвижника апостола Павла. Напомним, что именно Максим Исповедник был главным истолкователем корпуса «Ареопагитик».

факта существования такого учения представляется немаловажным: оно позволяет по-новому, более осмысленно взглянуть на сакральную космогонию Книги Бытия, в частности в той ее форме, которую обнародовал византийский философ и богослов Максим Исповедник. Сопоставление же с индийским материалом (в этом направлении данная работа делает лишь первый шаг) позволит лучше понять структуру обеих типологически сходных традиций.

Библиография

1. Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.
2. Чхандогья упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1965.
3. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
4. Bodewitz H. W. Jaiminiya Brāhmaṇa I. 1—65. Leiden, 1973.
5. Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxf., 1979.
6. Deussen P. Sechzig Upanishad's des Veda. Lpz., 1897.
7. Eusebios Kaisareias. Euangelike apódeiksis. Athenai, 1961.
8. Fausboll V. Introduction. — Jātaka. Vol. 7. L., 1897.
9. Franke R. Otto. Dighanikāya in Auswahl übersetzt. Göttingen, 1913.
10. Lampe G. W. F. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961.
11. Lisowsky G., Rost R. Konkordanz zum Alten Testament. Stuttgart, 1957.
12. Oertel H. The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brahmanas. Heidelberg, 1926.
13. Schneider U. Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers. — Saeculum, 12 (1961), S. 1—11.

SUMMARY

V. S. Sementsov's article *On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel* contains a comparison between the cosmogonic teaching (*pañcāgnividyā*) of Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (VI.2.9-14) and the Byzantine theologist St. Maximus the Confessor's doctrine of Creation by «five divisions» (De ambiguis, P G, t. 91, col. 1305 AB). The similarity is striking. In both doctrines the cosmogonic act is divided into 5 descending steps. Furthermore, the substances, offered into each of the «five fires» in BrhUp, prove to be by their nature the «mediators» between the members of the binary oppositions emerging at the corresponding stages of the cosmogonic division in St. Maximus' outline. Along with the

possibility that the similarity may be interpreted by the «borrowing» hypothesis, the author rejects the involvement of any other genetic bond. He prefers to explain the similarity in terms of pure typology, suggesting that St. Maximus in his doctrine merely developed an ancient esoteric (and hence not attested by written sources) cosmogonic lore, which had been formed in the context of Old Testament tradition, typologically similar, as it is viewed by the author, to that of the Vedas.