



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

## **К статье В. С. Семенцова «Об одной индо-византийской космогонической параллели»**

Я. В. Васильков, свящ. Сергей Овсянников  
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Научное творчество Всеволода Сергеевича Семенцова (1941—1986) прервалось в самом расцвете, в момент, когда современники даже не успели еще осознать и оценить по достоинству новаторский характер его основных работ: книги «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (М., 1981), главные идеи которой значительно реформируют наши представления о функции брахманических текстов и о природе всей ведийской культуры, и книги «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» (М., 1985), где автор предложил оригинальное («функциональное») прочтение этого центрального для индуизма текста, о котором написаны сотни трудов и, казалось, уже невозможно сказать что-нибудь существенно новое. К сожалению, лишь сейчас, после безвременной кончины автора, эти книги обретают в научной литературе должный резонанс, свидетельствуемый все более частыми ссылками, цитированием, развитием предложенных концепций или плодотворной полемикой с ними. Началась также публикация неизданных или малоизвестных работ из наследия В. С. Семенцова<sup>1</sup>.

Статью «Об одной индо-византийской космогонической параллели» автор не успел окончательно подготовить к изданию. Она сохранилась в машинописной копии со столь существенной авторской правкой, что ей предстояла, надо полагать, по меньшей мере еще одна перепечатка. С основными мыслями будущей статьи В. С. Семенцов ознакомил коллег в докладе на III Всесоюзной конференции индологов (1982 г.), но обсудить их со специалистами в деле изучения других привлеченных к сравнению традиций — библейской (ветхозаветной) и христианской — ему, по-видимому, не удалось. Можно с уверенностью сказать, что в результате такого обсуждения, а также тщательнейшей доработки, которой В. С. Семенцов подвергал с исключительной требовательностью к себе все, выходявшее из-под его пера, статья оказалась бы избавленной от некоторых сохранившихся в ней в ее настоящем виде неточностей в аргументации. Только эти соображения и побуждают нас сопроводить публикацию статьи небольшим критическим комментарием.

<sup>1</sup> См. [5] (перепечатка последней прижизненно опубликованной статьи В. С. Семенцова, увидевшей свет в малотиражном издании) и [6].

Статья написана прежде всего как продолжение попытки типологического сопоставления двух учений различных культур, начатого В. С. Семенцовым в его книге «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (с. 103—106 и примеч. на с. 158). И без знакомства с этой книгой читателю будет непросто правильно понять суть затрагиваемых в статье проблем.

В упомянутой книге сопоставление ведийско-брахманического учения о «пяти огнях» и «двух путях» с библейским рассказом о сотворении и грехопадении человека имело основной целью объяснить (хотя бы по аналогии и гипотетически) причину происшедшей на определенном этапе развития ведийской традиции *десакарализации* человека и мира, которая привела впоследствии к утверждению столь характерной для классических индийских религий доктрины *кармы-сансары*. Индийский переход от «пути богов» к «пути предков» и библейское грехопадение («переход от сакрального существования к несакральному») в рамках каждой из традиций одинаково обозначает, по мнению В. С. Семенцова, момент перехода от «символического, ритуального знания» к «знанию анализирующему, логическому», смену типов мышления (аргументы в пользу этого, почерпнутые из Книги Бытия, достаточно убедительны<sup>2</sup>). Сравниваются, по сути дела, только учение о «двух путях» и история грехопадения Адама; сопоставление «пяти огней» и библейской космогонии намечено лишь в заключительном пункте сравнения как дополнительный аргумент («5. Наконец,

<sup>2</sup> Наверное, и библейский ужас неизбежной греховности, и кошмар *сансары* действительно связаны в своем происхождении с победой логико-понятийного мышления, впервые четко сформулировавшего трагизм «человеческой ситуации». Однако внезапное появление в поздневедийских текстах и последующее стремительное распространение доктрины *кармы-сансары* (древнейшая форма которой засвидетельствована в учении о «двух путях») едва ли можно объяснить только исходя из внутренней логики развития ведийской традиции. Не исключено и воздействие внешних по отношению к этой традиции факторов. В чистом виде идея метемпсихоза, не обремененного еще ритуальной и нравственной детерминацией, принадлежит глубокой мифологической архаике; ведийско-брахманская культура «ритуального символизма», чей высший идеал состоял в достижении жертвователем или «тем, кто так знает», бессмертия, *Брахмана*, «неба», откуда «нет нового возврата» («путь богов»), т. е. в размыкании круга, преодолении циклизма, по-видимому, и зарождалась-то на отрицании подобных представлений. Возвращение к исходной точке, хотя бы и на новом витке мысли, вероятнее всего, объясняется влиянием со стороны параллельной, не ведийской, но современной ей индоарийской традиции, в которой продолжали жить архаические представления. Значение известных слов *кшатрия* Праваханы Джайвали: «До сих пор это знание не было достоянием ни одного брахмана» (БрУп 6.2.8) — несводимо к констатации «новизны» учения или намеку на его эзотеричность (см. статью В. С. Семенцова); не сказано ли здесь прямо, что учение о метемпсихозе пришло (или вернулось) в ведийскую культуру из кшатрийской среды? Уже в этой среде древняя идея трансмиграции, по-видимому, приобрела (в связи с кризисом целостно-мифологического мироощущения) пессимистическую окраску; брахманам оставалось только сочетать ее со своим собственным учением о «невидимом», «трансцендентном» результате жертвоприношения (*карман*, *анурва* — см. [12, с. 359—361; 4, с. 88—89]), который следует за жертвователем в его посмертном пути (в первоначальных представлениях, по-видимому, на «небо»), чтобы доктрина *кармы-сансары* явилась в практически завершенном виде.

сама история творения мира, служащая как бы введением к сакральному творению человека и его дальнейшей судьбе, типологически сопоставима с учением о "пяти огнях"» [4, с. 105]).

В статье В. С. Семенцов попытался расширить и конкретизировать намеченную аналогию. Но единственный указанный им новый признак сходства между учением о «пяти огнях» и библейской историей творения («в обеих схемах божество, совершающее творение, несет на себе атрибут множественности), к сожалению, нельзя признать достоверным. Ссылка на библейское имя Бога-Творца, *'ālohīm*, во всяком случае, недействительна. Совпадая по форме с множественным числом, *'ālohīm*, однако, всегда требует глагола в единственном числе (например, в первой же строке Библии: *bārā 'ālohīm* — «сотворил Бог», Быт. 1.1) и, по мнению большинства специалистов, имеет в ветхозаветном контексте значение *pluralis excellentiae*, т. е. «множественного превосходства» или «величия» (ср. наше «Вы»). Кроме того, недавно высказана точка зрения, основанная на новейших данных семитского исторического языкознания, согласно которой слово *'ālohīm* изначально не имело значения множественного числа, а окончание *-m* (так называемая мимация) есть пережиточно сохраненный в нем определенный артикль, некогда ставившийся в конце слова [11, с. 30]. В библейском рассказе о творении есть, правда, подлинные следы представления о множественности богов («будете, как боги», «стал, как один из нас» — Быт. 3.5, 22); но, во-первых, ничто не указывает на то, что этой совокупности богов, а не одному Богу-Творцу когда-либо приписывался акт творения, а во-вторых, это лишь слабые пережитки древних представлений, которым нельзя придавать серьезного значения, учитывая совершенно недвусмысленную нетерпимость к политеизму всего ветхозаветного канона.

В целом же библейская и ведийская космогонии самому В. С. Семенцову представлялись обнаруживающими «слишком много расхождений в деталях, чтобы оправдать попытку их прямого сопоставления». Поэтому исследователь обратился к сопоставлению «непрямому», рассматривая на фоне индийского учения не текст Книги Бытия, а текст христианского (византийского) философа и богослова св. Максима Исповедника (580—662). В этом тексте В. С. Семенцов видел интерпретацию библейской истории творения, данную с позиций средневекового христианства, причем последнее он в данном случае трактовал как прямое продолжение иудейской ветхозаветной культуры.

В действительности в рассмотрение оказалась введенной новая культура (византийская христианская, т. е. никоим образом не ветхозаветная), что значительно осложнило задачу, поскольку тем самым предлагается не новый аргумент в пользу уже сказанного, но ставится новая проблема. В постановке этой проблемы — основная сила статьи. Однако правильнее было бы, как нам кажется, ставить и решать вопрос о рассмотрении не двух культур, а трех.

Четко выявленное и сформулированное В. С. Семенцовым сходство между «пятью разделениями» Максима и «пятью огнями» упани-

шад нельзя не признать поразительным<sup>3</sup>. Автор сразу отказался (ниже мы увидим, насколько этот отказ обоснован) от попыток объяснения этого сходства какими-либо генетическими связями между двумя космогониями. Но стремление представить «пять огней» и «пять разделений» доктринами, «стадиально, хронологически и идейно весьма близкими», побудило В. С. Семенцова «удревнить» космогонию Максима, извлечь ее из христианского контекста и спроецировать на библейские времена. Для обоснования правомерности этой процедуры он прибегнул к рискованной реконструкции на ветхозаветном материале эзотерического учения об индивидуальном преодолении первородного греха, возвращении в «райское» состояние, посмертном спасении.

Нам не вполне ясно, почему, по мысли В. С. Семенцова, эсхатологическое учение об индивидуальном спасении, даже если бы оно существовало в древнейшей ветхозаветной традиции, непременно должно было быть связано с праформой космологической доктрины «пяти разделений», а не могло так или иначе согласовываться с известной космогонией Книги Бытия (согласовываться, допустим, через учение о возвращении умерших праведников в «потерянный рай»). Но прежде всего следует сказать, что сама гипотеза о существовании ветхозаветного учения об индивидуальном спасении построена на шатких основаниях. В Ветхом Завете нет и намек на то, что Бог предлагает человеку «вести такой образ жизни, который со временем возвратит его к первоисточнику, в божественный мир». В. С. Семенцов сам пишет, что «внутри ветхозаветного корпуса канонических текстов ответа на эти вопросы (о спасении. — Я. В., С. О.) не существует», «...в текстах Ветхого Завета учения о преодолении первородного греха мы не находим». Значит, остается предположить существование тайного, никак не отразившегося в библейских текстах учения, простирающегося от Авраама до св. Максима Исповедника: в последнем абзаце статьи и в примечании к нему такая возможность допускается уже без всяких оговорок. Однако аргументация, подводящая к ней, содержит неточности. Вот, например, довод в пользу «эзотеричности» искомого учения в примечании 9, о Енохе: «"ходил перед Богом" = "не ходил перед людьми, скрывался от них [в пустыне]"». Но выражение «ходить перед Богом» (здесь не случайно глагольная форма *hit 'rael*, что означает взаимность действия) применялось как показатель святости человека, который не пытался ничего скрыть от Бога. Так сказано о Ное (Быт. 6.9), об Авраама (Быт. 24.40), Езекии (IV Цар. 20.3; Ис. 38.3), о которых никак нельзя утверждать, что они «скрывались от людей».

Что касается существа неконструируемого учения, то здесь В. С. Семенцов все же не учел в должной мере того, что культ предков (следовательно, и определенные представления о загробной жизни) был чужд древнему Израилю. Эсхатология Израиля была национальна

<sup>3</sup> Несмотря на то, что пункт 3 в перечне аналогий (об «атрибуте множественности»), как нам кажется, можно считать снятым, а пункт 4 (об «особой таинственности» обоих учений) — несколько ослабленным (см. в предыдущем примеч. о смысле слов Прусаханы).

(исторична), а не личностна, откуда и мессианские чаяния, и ожидания Дня гнева (Дня Яхве) и т. д. В Ветхом Завете упоминания о посмертной участи индивидуума немногочисленны и темны, но достаточны для того, чтобы заключить, что эта участь представлялась вполне и равно для всех безрадостной. Местопребыванием умерших был мрачный *шеол*, расположенный в нижнем ярусе мироздания и во всем подобный «стране без возврата» вавилонян, где «и праведников, и злодеев ждало равно унылое прозябание» [2, с. 137]. Смерть мыслилась абсолютным, непреодолимым злом, и не случайно, что оба приведенных в статье примера — Еноха и Илии — говорят не о смерти, а об избежании ее, праведники «украдены» у смерти<sup>4</sup>. Следовательно, эти примеры непригодны для реконструкции на их основе учения о посмертном пути души к спасению. Только после Вавилонского пленения (586 г. до н. э.) представления об индивидуальном бессмертии души получают некоторое развитие; однако возможность воскресения и преодоления смерти отрицали еще саддукеи времен Христа (Мат. 22.23; Иосиф Флавий. Древности, XVIII. 1.3—4). Представления о «лоне Авраама», как о том и пишет В. С. Семенов, — довольно поздние. Упоминание об Аврааме, Исааке и Иакове, принимающих к себе пострадавших за веру, встречается в IV Книге Маккавейской (сохранилась только в Септуагинте). Говорится о «лоне Авраама» и в Талмуде (Киддушин, 72б).

В итоге данных для того, чтобы предположить существование в ветхозаветной традиции тайного эсхатологического учения, переходящего и в христианскую культуру средневековья, а тем более чтобы судить о содержании такого учения, оказывается, на наш взгляд, недостаточно. Тем менее убедительной выглядит попытка доказать на основании этой гипотетической реконструкции существование ветхозаветного прообраза у космогонического учения Максима о «пяти разделениях».

Очевидно, что проблему нельзя решать в дихотомическом рассмотрении двух учений (единого «иудео-христианского» и ведийского). Перед нами три различные космогонии, каждая из которых заключена в специфичный для нее культурный контекст. Поскольку нас, главным образом, интересует индийское учение, то представляется целесообразным сопоставить его по отдельности с ветхозаветной историей творения и с учением о «пяти разделениях» Максима. Различие между двумя средиземноморскими космогониями прояснится попутно.

Сравнение ведийского учения о «пяти огнях» с ветхозаветным рассказом о творении обнаруживает больше различий, чем сходств. Пяти ступеням ведийской космогонии противостоят в Библии шесть дней творения и день отдыха Бога, число которых связано с семеричным исчислением времени (шесть трудовых дней недели и суббота; шесть лет обработки земли и оставление ее на седьмой год под парами [10, с. 43, 174]). Самое существенное отличие состоит в том, что ве-

<sup>4</sup> Ср. у Сираха (Сир. 14, 12 и след.), где говорится, что и праведник не избежит смерти, останется лишь добрая память.

дийский мир жертвенных огней цикличен, тогда как библейская космогония, венчающаяся сотворением человека и его грехопадением, — уникальный разовый акт, служащий прологом к линейной истории Завета (и заветов) Бога-Творца со своим народом. По сути дела, некоторое сходство обнаруживается не между двумя религиозными космогониями (ветхозаветной и ведийской), а между теми архаико-мифологическими структурами (образами мира), которые лежат в их основе и от которых они отталкиваются. Однако и здесь налицо значительные расхождения.

Упомянутая в Быт. 3.22 возможность для первочеловека вкушать «от древа жизни» и «жить вечно» предполагает древнее представление о возвращении человека к источнику жизни ([4, с. 104—105]; ср. с индийским «путем богов»). В Библии эта возможность уже закрыта для человека Богом (ср. элиминацию «пути богов» в более поздней индийской традиции), который «поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3.24). Но важно отметить, что в той архаической космологии, от которой отталкивается Ветхий Завет, путь человека к аксиологическому центру мира — «раю» с его «древом жизни» — лежал в горизонтальной плоскости. В архаической индоарийской космологии, перерабатываемой ведийскими мыслителями, направление возвратного движения человека к источнику жизни (некогда всеобщего движения, лишь со временем распавшегося на «путь богов» и «путь предков») совпадало с вертикальной «осью мира», соединяющей землю и небо. В жреческом учении о «двух путях» эта «ось» представлена дымом погребального (жертвенного) костра, но исходным был, по-видимому, другой вариант символического оформления «оси мира» — образ мирового древа, космической смоковницы, описания которой есть в ведийской литературе (см. статью одного из авторов данной заметки в этом же сборнике). Эта специфическая «модель мира» в виде мирового древа, на самой вершине которого помещается источник жизни, огражденный снизу колесом Солнца или Года, насколько можно судить по распространенности ее ритуального воплощения, использовавшегося в календарных обрядах (очищенное от коры дерево-столб, колесо или венок у его вершины и сосуд или иной символ «живой воды», *амриты*, над ним), восходит к общеиндоевропейской древности. Сопоставление двух архаичных образов — «пламенного меча обращающегося», который преграждает человеку путь в горизонтальном пространстве к низкорослому (идея И. М. Дьяконова) ближневосточному «древу жизни», и железного вращающегося колеса с бритвенно-острыми спицами, которое преграждает похитителю (Гаруде) путь к «живой воде», *амрите* находящейся на вершине мирового древа (Мбх. I.29.1—10), — обнаруживает и некоторое сходство, и весьма глубокие различия, свидетельствующие о коренной гетерогенности ведийского и древнеближневосточного архаико-мифологических образов мира.

Правда, Филон Александрийский утверждал, что «пламенный меч обращающийся» Библии символизирует «вращение звездного неба»;

«путь к раю, таким образом, проходит через небесные сферы» (примеч. 11 к статье). В. С. Семенцов, безусловно, прав, усмотрев здесь аналогию светилам на индийском «пути богов». «Вращающееся колесо» архаического мифа и ритуала на уровне ведийского символического умозрения интерпретируется либо как «солнце» (ср. представления о солнце на «пути богов» как границе временного и вечного, миров смерти и бессмертия; о праведниках, в своем посмертном пути «рассекающих диск солнца» — *sūryamaṇḍalabhedinah*, и т. п.), либо как «колесо времени», *калачакра*, символ, иногда равнозначный «году» (ср. временные символы и «год», в частности, на «пути богов»). Но представляет ли в данном случае Филон (положивший начало иносказательной интерпретации Библии при несомненной опоре на умозрение Платона) ветхозаветную традицию? Не сказалось ли в этом толковании, как и, скажем, в Филоновом учении о метемпсихозе<sup>5</sup>, влияние иной, античной культуры?

О возможности такого влияния нам желательно помнить и переходя к сравнению учения Максима Исповедника о «пяти разделениях» с ведийской *панча-агни-видьей*. Существенное сходство между двумя концепциями уже неоспоримо доказано В. С. Семенцовым. Но учение, изложенное в *De ambiguis* (PG, t. 91, col. 1305 AB), помещено во вполне определенный, специфически христианский контекст учения о «восхождении», «обожении» человека; последнее же (и по Максиму, и по сущности христианства) стало возможным только после пришествия в мир Христа, по «полноте времен», когда момент грехопадения уже «снят» крестной смертью и воскресением Христа. Благодаря действию в мире божественных энергий и благодати человеку — этому «единственному между всеми краями разделений посреднику» — открыта возможность обратного восхождения по ступеням «разделений», преодоления оппозиций (*διαίρεσις*), включая и высшую из них — «тварное — Творец» («...дабы человек весь обожился, обоженный благодатью вочеловечившегося Бога, оставаясь по природе весь — душою и телом — человеком, и становясь по благодати весь целиком — душою и телом — Богом»). Любопытно, что в другом своем сочинении (*Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra*, 60; PG, t. 90, col. 621 BC) Максим приводит другой список *διαίρεσις*, требующих эсхатологического преодоления:

ограниченное — неограниченное,  
измеримое — неизмеримое,  
конечное — бесконечное,  
сотворенное — Творец,  
движение — покой.

<sup>5</sup> Филон: «Души людей, не сумевших освободиться от материальных забот, переселяются после смерти в другие тела, душа же благочестивого приобщается к вечному блаженству» (*De somniis*, 641). В дальнейшем учение о метемпсихозе проникает в каббалистическую традицию («Все души претерпевают переселение, а люди не познают путей Господних... Они не знают, что дважды предстают на суд: до своего вступления в мир и после того, как оставляют его») (*Zohar II*, 99b).

Как мы видим, их тоже пять.

Учение об обожении, в связи с которым излагается у Максима космогония «пяти разделений», не имеет ничего общего с безысходностью ветхозаветной индивидуальной эсхатологии, но оно глубоко отличается и от индийских представлений о «пути богов». Как же все-таки объяснить поразительное сходство пятичленных космогоний в *De ambiguis* Максима и в «Брихадараньяка-упанишаде», если выясняется, что они принадлежат типологически разным системам, а перенести «пять разделений» Максима в ветхозаветный контекст, чтобы сделать это учение «стадиально, хронологически и идейно» близким ведийскому учению «о пяти огнях», явно не удастся? По-видимому, совпадение, так убедительно выявленное В. С. Семенцовым, можно рассматривать как еще одно подтверждение известного тезиса Ф. И. Щербатского, согласно которому в религиозно-философских учениях древней Индии и средиземноморско-европейского ареала встречаются часто черты, замечательно сходные, но «по-иному трактуемые, по-иному организованные, занимающие иные места в системе и помещенные в иные контексты» [13, с. II]. Древнеиндийская мысль не раз уже удивляла исследователей тем, что близкие ей идеи и целые их комбинации обнаруживались порой в системах европейской мысли, «стадиально, хронологически и идейно» никак для того не подходящих (например, в новейшей науке и философии).

Но если сходные идеи в Индии и Европе выступают в типологически совершенно различных контекстах, значит ли это, что при интерпретации их сходства мы непременно должны «отвести, как вполне неуместное, объяснение генетическое»? Ведь приводимые В. С. Семенцовым аргументы опровергают только «гипотезу заимствования» (возможность влияния упанишады на христианского богослова VII в.). Однако между пятичленными космогониями Максима и «Брихадараньяки» может существовать другой вид генетической связи, а именно — они могут восходить в конечном счете к общему архаико-мифологическому источнику.

У древних индийцев учение о «пяти огнях» (как и параллельная ему идея нисхождения в мир, «развертывания» *Брахмана*) явилось результатом понятийной переработки древней мифологической концепции творения, реализовавшейся в образе «перевернутого» мирового дерева, чьи корни — на небе, а ветви простираются к земле. Эта мифологема обладает, по-видимому, общеиндоевропейской древностью (см. [8, с. 48—51]). В Европе наиболее раннюю философскую ее разработку находим в «Тимее» Платона, где человек описан как своего рода «небесное растение», корень которого — в небесах (Plat., Tim., 90A [3, с. 538]). У Платона этот образ заимствует уже не раз упоминавшийся Филон Александрийский («Человек — то божественное произведение, корни которого Бог простер к небу, соединивши с небом неподвижных звезд...» (Philo. Quod deterius potiori insidiari soleat, 84 и сл.). Далее эта концепция «перевернутого дерева» проникает в манихейскую литературу, каббалу, к мусульманским суфиям и некоторым христианским писателям, сохраняя явную связь с платонизмом [1, с. 333]. Учение о

«пяти делениях» у Максима вполне может оказаться логико-понятийной переработкой этой индоевропейской мифологемы, воспринятой автором у христианских неоплатоников вместе с учением об «обожении». Ведь Максим занят в *De ambiguis* комментированием не Ветхого Завета, а трудов выдающихся представителей христианского неоплатонизма: св. Григория Богослова (Назианзина) и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Возникает, правда, новый вопрос: почему понятийные переработки мифологемы «перевернутого дерева» непременно дают в обеих традициях пять ступеней космогонии? Здесь мы пока вынуждены ограничиться указанием на то, что по крайней мере в индийских религиозно-философских разработках идеи «перевернутой *ашваттхи*» мы нередко встречаемся с числом пять: например, в комментарии Мадхусуданы к «Бхагавадгите» XV.1 о «перевернутой *ашваттхе*» сказано: «ее ветви — великие элементы (*махабхута*)», но *махабхут*, как известно, пять; ср. также, например, «Тайттирия-упанишада» I.7, где все феномены макрокосма и микрокосма разбиты на пятерницы [9, с. 80—81]; ср. также [7, с. 80].

Таким образом, не принимая предложенного В. С. Семенцовым объяснения сходства между «пятью делениями» и «пятью огнями» через гипотетическое перенесение учения о «пяти делениях» в якобы типологически более близкий ведийскому ветхозаветный контекст, мы решаемся наметить для этого сходства альтернативное объяснение: через общеиндоевропейское мифологическое наследие, воспринятое Максимом Исповедником при посредстве платонизма. Необходимо подчеркнуть, что к такому альтернативному решению вплотную подошел сам Всеволод Сергеевич; свидетельство этого — последние слова в его последнем примечании к статье (о том, что Максим Исповедник был главным истолкователем корпуса «Ареопагитик»).

## Библиография

1. Кагаров Е. Г. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх. — Доклады АН СССР. Серия В. 1928, № 15, с. 331—335.
2. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
3. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971.
4. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
5. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. — Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988, с. 5—32.
6. Семенцов В. С. Заметки о композиции начальных глав Бхагавадгиты. — Литературы Индии. М., 1988, с. 34—45.
7. Сыркин А. Я. Числовые комплексы в ранних упанишадах. — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 76—85.
8. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции. — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 20—76.
9. Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.

10. Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. М., 1987.
11. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1988.
12. Щербатской Ф. И. Учение о категорическом императиве у брахманов. — Сборник МАЭ. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918, с. 359—374.
13. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1932.

## SUMMARY

In their comments on the late Vsevolod S. Sementsov's (1941—1986) article, *On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel*, Ya. V. Vassilkov and S. A. Ovsyannikov regard the established similarity between the *pañcāgnividyā* teaching of the Upaniṣads and St. Maximus the Confessor's doctrine of «five divisions» as a convincing and extraordinary finding. They offer, though, an alternative hypothesis to explain the similarity. They argue that there is no sufficient evidence for accepting the existence of a teaching similar to the «five divisions» in the Old Testament tradition. Rather, they suggest that St. Maximus' cosmogony may be derived from the Platonic tradition and through it may go back, as well as the Indian *pañcāgnividyā* lore, to the Indo-European mythical image of the «inverted cosmic tree».