

А.А. Вигасин

## ПРИТЧА О СТРАХЕ СМЕРТНОМ

В ОДНОМ ИЗ ПОПУЛЯРНЫХ ПАМЯТНИКОВ книжности допетровской Руси, носящем название «Римские деяния», находится «Приклад, сиречь притча, о страшном последнем суде всем грешным»<sup>1</sup>. Она начинается со слов: «Был некий король вельможный»<sup>2</sup>. И далее говорится, что однажды этот король «учинил у себя великий пир и всех панов и рыцарей своего королевства созвал к себе». На том пиру было «довольно гудцов и писков сладких, которые великое веселие чинили пирующим своею милою гудбою и трублением». И только сам король «обличие свое смутно имел и вздыхание велие». Участники пира, немало этим удивленные, обратились к королевскому брату, чтобы он «доведался о причине печали его». Король же молвил брату: «Иди домой, и утром услышишь ответ». А на восходе солнца вострубили трубачи, возвещая смертный приговор королевскому брату.

Велел король выкопать яму и над нею поставить «столец на четырех ногах велми утлых». Посадили осужденного на этот «столец», а над головою его повесили меч острый на тонкой нити. С четырех сторон встали слуги с острыми мечами, которым было сказано королем: «Как скоро велю вам, каждый меч свой в него вонзите». И велел пред ним играть «и разные потехи чинить и яствы различные пред него носить». А потом спросил: «Брате милый, чего ради так велми печален, имаше пред собою сладкие брашна и веселие велико?» Тот же ответил: «Как могу быть весел? Слышал есми днесь пред домом моим трубления. А тепер сижу на утлом столце, а двигнуся им небрежно, сломится столец в яму... острый меч пресечет главу мою... Хотя бы я был государем всего света, не мог бы быть весел».

И тогда «поведал король, чего для и я так же вчера весел не был: аз бо яко же и ты посажен еси на столце велми утлом, ибо во плоти крови <...> подо мною есть дол адский, надо мною меч острый, то есть смерть, которая никому не спустит, когда нечая

приидет». Один меч в руках у слуги – грехи, «которые сотворил есми на свете сем», другой меч – дьявол, который ищет, «кого бы поглотити», третий – черви, которые «тело мое по смерти имут ясти». И, заключая назидание, король сказал, что бояться надо не «человека смертна», а «Господа нашего Иисуса Христа». Тогда брат ударил ему челом и обещал «житие свое полепшить».

Некоторые детали повествования кажутся плохо мотивированными. Почему, собственно, вопрос задает не кто-либо из придворных, а именно брат королевский? (В притче говорится, что придворные почему-то «не смели вопрошать» короля). За что именно король осудил брата на казнь? Почему посадил его на «столец», а не просто поставил на краю ямы? Вразумленный королем брат дал обещание вести себя достойнее, но ничего недостойного он и прежде не совершал – во всяком случае, речи об этом не было. Текст не содержит ни обоснования необходимости вразумить королевского брата, ни какой-либо мотивации разыгранного представления с весельем вокруг осужденного на смерть. Притча завершается темой Страшного суда, на который указывает само ее название. Однако Страшный суд появляется, по существу, вне фабулы, лейтмотивом которой является лишь бренность жизни и неотвратимость смерти. Все эти шероховатости объясняются тем, что мы имеем дело с притчей не оригинальной, а заимствованной, вырванной из первоначального культурного контекста.

Индолог без труда заметит сходство притчи с легендой, содержащейся в санскритской «Дивьявадане». Героями этой легенды являются царь Ашока и его брат Виташока. Царь был предан учению Будды, брат же осуждал его за это и высмеивал буддийских монахов, которые будто бы наслаждаются жизнью. Ашока, решив образумить брата, дал соответствующий наказ придворным. И вот, когда царь удалился в комнату для омовений, последние уговорили Виташоку, как наследника престола, примерить царские регалии и сесть на трон. Ашока, вернувшись и увидев брата, сидящего на троне в царском облачении, в гневе приговорил его к смерти. Тут же виновного окружили палачи с обнаженными мечами и колокольцами.

Придворные, выполняя тайный уговор, стали тогда умолять царя помиловать родного брата – Ашока отсрочил казнь на неделю. В течение этой недели Виташока играет роль царя: он восседает на троне, трубы звучат в его честь, ему возглашают здравицы, прекрасные девушки поют перед ним и танцуют. Но стоящие в дверях палачи каждый день объявляют: «Первый день прошел, шесть дней осталось; второй день прошел...» Через семь дней привели к Ашоке брата в царских регалиях, осунувшегося и бледного. На вопрос царя: «Хороши ли были танцы и пение?» ответил Виташока, что он ничего вокруг не замечал, не ощущал ни вкуса, ни ароматов, не мог заснуть и не испытывал никаких радостей – видел только ожидающих его палачей с обнаженными мечами да слышал жуткий звон их колокольцев. Сказал ему Ашока: «Тебя даже царство не радовало из-за страха смерти. Как же могут наслаждаться монахи, последователи Будды, которые созерцают страдание живых существ, переживающих бесконечное множество перерождений?» Понял тогда Виташока истину учения Будды и сам решил стать монахом, ищущим конечного спасения – выхода из круговорота рождений и смерти.

Исторический прототип героя этого повествования – Ашока из династии Маурья. Он правил в середине III в. до н. э. и прославился как покровитель буддизма, способствовавший его распространению не только в Индии, но и за ее пределами. В буддийских монастырях складывались и передавались легенды (аваданы) об этом царе. Они составили сборник «Ашокавадана», который был включен в «Дивьявадану» («Чудесную авадану»). Судя по тому, что уже в III – начале IV в. «Дивьявадана» была переведена на китайский язык, создание памятника может быть датировано приблизительно II в. н. э.<sup>3</sup> Предания об Ашоке (в том числе и указанная легенда) распространялись всюду, куда проникал буддизм. Содержание легенды о Виташоке полностью соответствует буддийским идеям о жизни как страдании. При всей сюжетной близости с христианской «Притчей о Страшном суде» здесь не возникает недоуменных вопросов. Брат был наследником царя, а потому только он – и никто другой – мог примерить на себя царские регалии. Тот «столец», о котором говорит нам притча, – царский трон. В таком контексте становятся понятны

слова несчастного «королевского брата» в «Римских деяниях», что он не испытывал бы радостей, даже если был бы владыкою всего мира: осужденный на смерть ведь не просто слышал музыку и видел разные потехи – он находился на престоле. В буддийской легенде царь сам спровоцировал брата на «государственное преступление», за которое положено наказание смертью. Он предоставил ему возможность насладиться желанной ролью правителя, назначив, однако, срок неминуемой казни. Звук трубы, возвещающей смерть, в христианской притче – видимо, те колокольцы, которые носили индийские палачи из касты неприкасаемых, чандалы. Люди с обнаженными мечами – не аллегорические образы дьявола, грехов или червей, а самые настоящие палачи, которые должны выполнить свою страшную работу. Итогом размышлений о неизбежности смерти в буддийской легенде является не просто обещание «жизнь свою поправить». Ужас, вызываемый цепью перерождений, каждое из которых сопровождается новыми страданиями, заставляет Виташоку искать религиозного спасения, стать буддийским монахом.

Вся терминология и бытовая обстановка соответствует европейским и, соответственно, индийским реалиям: здесь король с панами и рыцарями, а там – раджа со своими советниками, здесь гудцы, писки и сладкие брашна, там же – придворные, сложившие почтительно ладони в анджали, и сотни танцующих девиц. Но общая сюжетная линия обоих повествований обнаруживает значительное сходство, которое не может быть объяснено случайностью. А потому мы вправе утверждать, что в древнерусской литературе, хотя и безымянно, в качестве «короля вельможного», присутствует царь Ашока из индийской династии Маурья.

Буддийская легенда засвидетельствована не только в санскритской «Дивьявадане», но и в палийской «Махавамсе» («Великой хронике»), составленной монахом Маханамой на Ланке в IV–V вв. Сюжет сохраняется, но наставление получает принц-наследник престола (kumāraka) Тисса (V.154-160). Ему Ашока дает возможность семь дней наслаждаться царством перед казнью, а по истечении срока спрашивает: «Почему же ты так изможден?» «От страха смерти», – отвечает юноша. И царь дает ему

назидание: «Ты не мог наслаждаться жизнью из-за одной только мысли, что через неделю умрешь. Как же могут они (буддийские монахи) наслаждаться жизнью, когда в их сознании постоянно присутствует смерть (*sadā maraṇasaṃñīno*)?» И младший брат царя, усвоив истину, принимает буддийское посвящение (*rabbaññā*).

В одной из китайских версий легенды вина царского брата заключалась не в том, что он сел на трон, а в том, что вел себя неподобающим образом с дамами царского гарема<sup>4</sup>. Последнее также, конечно, было подстроено Ашокой, чтобы найти повод для объявления приговора брату (и тем самым для его вразумления). Китайские переводы буддийских текстов<sup>5</sup> предлагают разные имена для Виташоки «Дивьяваданы»: *So-ta-to*, *Siu-ka-tu-lu* и др. Китайский буддист-паломник VII в. Сюань-цзан рассказывает сходную историю, относя ее к младшему брату Ашоки Махинде<sup>6</sup>. Все эти расхождения не имеют ни малейшего значения, так как не меняют основной сюжетной линии и содержания легенды.

В самой Индии кашмирский поэт XI в. Сомадева включил буддийскую легенду в обширный свод «Катхасаритсагара» («Океан сказаний»)<sup>7</sup>. Здесь она трансформировалась таким образом, что лишилась не только Виташоки, но и самого царя Ашоки (VI.1.12-54). В пересказе Сомадевы речь идет о семействе некоего купца, который предан учению Будды, между тем как сын осуждает отца за почитание нечистых и жадных монахов. Купец, чтобы исправить сына, обращается к помощи правившего в городе Такшашиле (Таксиле) царя. Раджа, притворившись разгневанным, выносит купеческому сыну смертный приговор, а затем, будто бы поддавшись мольбам его родителя, дает отсрочку на два месяца. Когда истек этот срок, купец привел к царю мертвенно-бледного сына. И раджа спросил его: «Что это ты так осунулся? Разве я запрещал тебе есть?» Отвечал юноша: «Какая может быть речь о еде? Из-за смертельного страха я только и думал о том, что скоро придет мне конец». Царь, который сам был буддистом, дал ему такое назидание: «Вот я и вразумил тебя, сынок. Все существа живут в страхе смерти, но мудрый человек ищет спасения. Поэтому ты не должен осуждать своего отца».

Сюжет у Сомадевы получает продолжение. Царю недостаточно вынесенного приговора. Он приказывает купеческому сыну нести по городу сосуд, до краев наполненный маслом. За ним следуют царские слуги с обнаженными мечами, которые должны пронзить его, если будет пролита хоть капля масла. Вернулся купеческий сын к царю и на вопрос, что он видел в городе, отвечал, что ничего не видел и не слышал из-за смертельного страха. Раджа вновь дал ему наставление: «В том и есть путь спасения: отбросив все внешнее, полностью сосредоточиться на сути вещей». Таким образом, в отличие от легенды об Ашоке, вынесение смертного приговора и образ слуг с обнаженными мечами в рассказе Сомадевы составили два отдельных эпизода.

В разных версиях повествование может быть приурочено к новым именам и обстоятельствам, какие-то детали получают развитие, другие меняются (так в «Дивьявадане» царский брат предпочитал буддистам еретиков-тиртхиков, а в «Катхасаритсагаре» купеческий сын противопоставляет монахам брахманов). Но нет сомнения, что мы имеем дело лишь с вариантами одного и того же сюжета, который способен, отрываясь от первоначальной почвы, жить самостоятельной жизнью.

Вернемся, однако, к «Римским деяниям». Древнерусский текст является переводным с польского – по всей видимости, с печатного издания 1663 г.<sup>8</sup> (отсюда и «паны», окружающие «короля вельможного»). «Римские деяния» – памятник средневековой латинской литературы *Gesta Romanorum*, пользовавшийся немалой популярностью в разных странах Европы начиная с XV в.<sup>9</sup> Он был переведен не только на польский язык, но и на английский, французский, немецкий, голландский, чешский. Латинский текст относится ко времени не позднее XIII в.<sup>10</sup> Реалии часто приспособлялись к той действительности, что была знакома книжной традиции данной страны. «Панам и рыцарям» в латинском тексте соответствуют *nobiles et satrapae*, «столец» – *cathedra* и т. д. Тем не менее древнерусский перевод с польского довольно точно передает латинский оригинал.

Так как речь идет о пестром собрании исторических анекдотов, притч и коротких новелл, отдельные сюжеты *Gesta Romano-*

rum относятся к разному времени и имеют различное происхождение. Каждая новелла могла существовать по отдельности или в составе совершенно иных памятников повествовательной прозы – иногда задолго до создания средневекового латинского сборника. Есть новеллы, которые восходят к античной (а иногда к восточной) литературе, есть и старинные фольклорные мотивы. Ряд сюжетов из *Gesta Romanorum* известен в других версиях, некоторые активно использовались европейскими писателями Нового времени (Боккаччо, Чосер, Шекспир).

Рассмотренная притча о Страшном суде (ее обычно называют в немецком варианте *Todestrompete* – «Трубный глас смерти») встречается также в известном средневековом памятнике «Повесть о Варлааме и Иоасафе»<sup>11</sup>. Полтора века назад было доказано, что истоки «Повести» следует искать в буддийских легендах о жизни основателя этой религии. Так же, как Шакьямуни Будда, царевич Иоасаф осознал бренность существования после того, как встретил дряхлого старца, больного и, наконец, похоронную процессию. Даже само имя персонажа «Повести» Иоасаф выводится, в конечном счете, из индийского слова Бодхисаттва («Благое существо» – одно из наименований Будды). Среди тех наставлений, которые дает Иоасафу мудрый старец Варлаам, мы находим несколько притч, сходных с буддийскими.

Притча о трубном гласе смерти начинается так: «Был некий царь великий и славный». Шествовал он однажды на золотой колеснице, как подобает царям, и увидел двух мужей, истощенных постами, в растерзанных ризах. Поклонился им царь до земли, обнял и облобызал с любовью. Но вельможи и князья, видевшие эту сцену, вознегодовали, полагая, что подобное поведение недостойно царского сана. Не дерзнули, однако, сами обратиться к царю с обличениями, а склонили к тому его брата. Царь же решил дать брату наставление: вечером к воротам его был послан гонец, вострубивший в «трубу смертную». И всю ночь обреченный не мог сомкнуть глаз. Рано поутру явился он к царскому двору «купно с женою и с чады, иде к полате царевице и ста при дверях, плачась и рыдая». Царь же сказал ему: «О неразумный, ты утрашился родного брата, пред которым у тебя нет никакой ви-

ны. Меня же ты осудил за то, что я смиренно поцеловал проповедника Бога моего, громче трубы объявившего мне смерть и предстание пред владыкою моим, пред которым сознаю в себе многие и тяжкие грехи».

С этой притчей в «Повести» соединена другая, о четырех деревянных ковчежцах. В двух из них, позлащенных, были положены бранные останки мертвеца, в других же, простых и осмоленных, бисер многоценный<sup>12</sup>. На этом примере царь показал своим вельможам, что внешний вид обманчив: так и люди смиренные, облаченные в худые ризы, могут содержать в себе «доброту и честь душевную». Притча эта также имеет аналогии в буддийской литературе («Дивьявадана», «Кальпанамандитика»)<sup>13</sup>, а мотив почитания нищенствующей братии вызывает в памяти зачин приведенной выше легенды о Виташоке, который с пренебрежением отзывался о буддийских монахах. Мораль же, согласно которой следует, пренебрегая обманчивым внешним обликом вещей, думать только о сути, связывает притчу с концовкой приведенного выше рассказа из «Катхасаритсагары». Нельзя не отметить также, что мотивация отдельных элементов сюжета в «Повести о Варлааме и Иоасафе» выглядит значительно убедительнее, чем в «Римских деяниях». Спросить короля о причинах его печали мог бы и любой из вельмож, но на порицание носителя верховной власти (за почитание им нищих странников) скорее решился бы родной брат. Да и осудить человека на смерть за обращенный к нему упрек царь, конечно, в состоянии, но за невинный вопрос о причинах печали – вряд ли.

Литературной судьбе «Повести» посвящена огромная историография<sup>14</sup>. В общих чертах история памятника реконструируется следующим образом: большинство его редакций на новоевропейских языках (немецком, французском, итальянском, испанском, португальском, шведском, норвежском, провансальском и др.) восходит к латинской. Латинская же является переработкой греческой (византийской) версии, равно как и эфиопская, армянская и древнерусская. В основе греческой лежит одна из грузинских редакций (примерно X в.)<sup>15</sup>. Столь же ранние редакции «Повести» есть на арабском<sup>16</sup> и еврейском языках. Фрагменты «Повести» (IX в.) на уйгурском (древнетюркском) языке

найлены при раскопках в Центральной Азии. Есть основания думать, что эта редакция создавалась в манихейской среде. Возможно, ей предшествовала среднеиранская версия приблизительно середины I тыс. На Руси «Повесть о Варлааме и Иоасафе» появилась еще в домонгольский период – следовательно, буддийский сюжет о царе Ашоке стал известен задолго до перевода с польского «Римских деяний».

Вариант притчи из «Римских деяний» имеет несомненное сходство с тем, что мы видим в «Повести о Варлааме и Иоасафе»: от упоминания «трубы смертной» и до назидательных слов о том, что бояться следует не человека смертного, а Господа, знающего грехи каждого. Однако есть и различия. Так, мотив почитания странников в «Римских деяниях» отсутствует. Еще более существенно, что в «Повести» нет главного действия – возведения брата на престол, вокруг которого стоят палачи с обнаженными мечами. Однако именно наглядная демонстрация смерти сближает притчу из «Римских деяний» с буддийской легендой об Ашоке. Поэтому вряд ли следует думать, что эта притча является лишь простым пересказом соответствующего фрагмента из «Повести о Варлааме и Иоасафе» – ее происхождение могло быть более сложным.

Памятники средневековой литературы часто существовали не только в письменной, но и в устной форме, что затрудняет реконструкцию истории их бытования. Но кажется несомненным, что рассматриваемая фабула не складывалась совершенно самостоятельно в литературах разных народов. Мы имеем дело с так называемым странствующим сюжетом, получившим распространение от Индии до Китая и от Центральной Азии до Ближнего Востока. Особую популярность он заслужил у европейских народов – герои «Повести о Варлааме и Иоасафе» причислены к лику святых и католической, и православной церкви. А основанная на буддийской легенде притча о «трубном гласе смерти» в христианских странах использовалась для нужд религиозной проповеди.

Среди тех многочисленных параллелей в мировой литературе, которые давно уже отмечены исследователями «Римских деяний»<sup>17</sup>, особое место занимает античный сюжет о Дамокло-

вом мече. Впервые он засвидетельствован в «Тускуланских беседах» Цицерона (Книга V «О самодовлеющей добродетели», XX–XXIV). Героем повествования является тиран Сиракуз Дионисий (IV в. до н. э.). По словам Цицерона, «один из его льстецов, Дамокл<sup>18</sup>, разглагольствовал о царском богатстве, могуществе, величии, изобилии, роскоши дворцов и утверждал, что блаженнее Дионисия никого нет на свете». Дионисий предложил Дамоклу самому испытать эту царскую долю. Он «уложил его на золотое ложе, застланное роскошным и богато расшитым ковром, под штучным потолком, украшенным золотом и серебром; потом велел мальчишкам отборной красоты стать вокруг стола и угодливо прислуживать ему по первому знаку. Вокруг были благоговения, цветочные венки, курились ароматы, стол был полон изысканных яств». Но «среди всей этой пышности тиран приказал подвесить к потолку на конском волосе блестящий меч, чтобы он пришелся над самой головой блаженствующего. Увидев это, Дамокл не стал смотреть ни на красавцев-прислужников, ни на серебряную чеканную посуду, не притронулся к пище, венки сами соскользнули у него с головы, и он стал умолять Дионисия отпустить его: больше уж блаженства ему не надо». Типично греческая деталь: если в индийской легенде блаженствующий царь должен быть окружен поющими и танцующими девушками, то в античном предании – юношами отменной красоты!

Цицерон продолжает: Дионисий «не мог не быть несчастнейшим человеком... без дружеских уз, без товарища в жизни, без откровенной речи...». Он не доверял никому, – «только рабам из богатых домов, им самим отпущенным на волю, а также некоторым пришельцам и диким варварам, которых только и допускал себя охранять. Так ради низкой жажды власти он словно самого себя заключил в темницу», «жил среди беглых, среди преступников, среди варваров и не верил, что кто-нибудь достойный свободы или хоть чающий свободы может быть ему другом» (*пер. М.Л. Гаспарова*).

Судьбе царя или тирана философ противопоставляет пример мужей поистине мудрых, которые размышлениями о природе богов отвлекаются от кратковременности нашей жизни и стремятся «угадать общественную пользу».

Тема тиранической власти в эллинском мире приобрела популярность с IV в. до н. э., – в особенности, среди философов кинической и стоической школ<sup>19</sup>. Дион Хрисостом так излагает слова Диогена Синопского<sup>20</sup>: «Что касается тиранов, то этот страх их никогда не покидает – ни днем, ни ночью. Ни на одну минуту, ни на короткое мгновение не оставляет их страх смерти: и во время приема пищи, и в момент жертвоприношения в честь богов». Тиран «в ужасе от одной только мысли о смерти воображает, что все участвуют в заговоре против него, его детей и братьев, <...> у него нет никого, кому бы он мог довериться», «живут тираны, словно запертые в тесную клетку, со всех сторон утыканную направленными против них мечами, почти касающимися их тел» (*пер. И.М. Нахова*). И, спустя века, о том же говорит Бозэций («Утешение философией», книга третья, V): «тиран, познавший опасности, угрожающие царской власти, находится под постоянным давлением страха, как под мечом, висющим над его головой» (*пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина*). Меч, висящий над головою царя или тирана, или острые клинки, направленные на него со всех сторон, – на протяжении веков устойчивый образ античной литературы, связанный с именем Дамокла.

Близость легенды об Ашоке и предания о Дамокловом мече давно уже была отмечена Браунхольцем<sup>21</sup>. Но идея немецкого исследователя о том, что античный сюжет имеет индийское происхождение, никак не может быть принята. Она связана с популярной в позапрошлом веке теорией Т. Бенфея, который стремился едва ли не все литературное творчество Запада вывести из Индии. Истоки данного мотива можно обнаружить в самой греческой словесности, причем в самых ранних ее пластах – мы имеем в виду миф о славном и богатом царе Тантале. В «I Олимпийской песне» Пиндара (54-68) говорится: «Если олимпийцы чтити когда-нибудь смертного – это был Тантал; но... за великую гордыню понес он... казнь: исполинский камень, нависший над лбом. Он рвется его свалить, он забыл блаженный покой, в безысходной жизни он окутан мучением... потому что похитил у вечноживущих... нектар и амвросию, в которых было бессмертье» (*пер. М.Л. Гаспарова*). Эту «Танталову глыбу» вспоми-

нает поэт и в VIII Истмийской песне (9), говоря о страхе: «Коварно нависло над людьми и кружит им жизненную тропу время, и только в вольности – целение наших ран». Упоминается Тантал в «Орестее» (6) Еврипида и в «Домострое» (21.12) Ксенофонта. У последнего появляется тот мотив, который впоследствии, как мы уже видели, разрабатывали философы и риторы эллинистического и римского времени: «Власть над людьми против их воли, мне кажется, боги дают тому, кого считают заслуживающим жизни Тантала, который, как рассказывают, пребывает в царстве Аида в вечном страхе умереть вторично» (*пер. С.И. Соболевского*).

Не менее известно другое наказание Тантала, которое впервые упомянуто в «Одиссее» (XI.582f.): царь, окруженный водою и плодами деревьев, мучим жаждой и голодом. Этот мотив, очевидно, связан с первым. Ведь еда и питье не только исчезают, когда царь к ним потянется – он не может получить от них наслаждения, ибо испытывает ужас из-за нависшей над ним смертельной опасности. Тантал в его вечном и безнадежном стремлении к плодам и воде – настоящий символ человека, которому не суждено бессмертие. Мы имеем дело с архаическим мифом о смертном, который посягнул на бессмертие и был за это наказан богами. У Пиндара («I Олимпийская песнь», 66-68) так это и выражено: «Оттого-то и вернули его... бессмертные к кратковременной доле жителя земли». Естественно, осмелиться сравниться с богами мог не простой человек, а лишь богатый и славный царь. И наказан Тантал в соответствии с нормами древнего права – по принципу талиона. Тому, кто пытался похитить напиток бессмертия, придется вновь и вновь переживать смертельный ужас. Вместо пира с небожителями (в чем еще может заключаться блаженство!) ему грозят «танталовы муки».

Миф о Тантале был широко известен в греческом мире и на него многократно ссылались поэты, начиная с эпохи архаики (не только Пиндар, но и Алкей, Алкман, Архилох). История о «Дамокловом мече» является лишь его «модернизированной» литературной формой<sup>22</sup>. Недаром и Ксенофонт, и Дион Хрисостом вспоминают камень, висевший над головою Тантала, в таком же контексте тиранической власти, как Цицерон, повествующий о

Дамокле. И отзвук танталовой мифологии видится в словах Цицерона о Дионисии Сиракузском (V.20): «То, чего он больше всего желал, ускользало у него из рук тем скорее, чем большей властью он обладал».

Идею о буддийском происхождении греческого сюжета о Дамокловом мече следует отвергнуть. Однако исторические условия для культурного общения у индийцев и греков в эллинистическую эпоху, естественно, были. Уже Онесикрит, один из ближайших спутников Александра Македонского, пересказывал идеи индийских «нагомудрецов», толкуя их в духе своего учителя, киника Диогена. На северо-западной окраине державы Ашоки было немало греческих колонистов, и царь обращался к ним с религиозными наставлениями на их родном языке. Восточный форпост эллинизма находился в Бактрии, на территории современного Афганистана, – в непосредственной близости от Индии. Как показывают раскопки Ай Ханума, греки здесь не только поклонялись своим богам, но и посещали театр, изучали сочинения эллинских философов. Один из греческих царей II в. до н. э. Менандр стал героем буддийского философского сочинения «Вопросы Милинды». Районом, где происходило особенно активное взаимодействие индийской и эллинской культур, была Северо-Западная Индия и прилегающие к ней области Центральной Азии. Незадолго до начала н. э. и в начале н. э. именно здесь широко распространялся буддизм и получил особую популярность образ царя Ашоки – покровителя буддийской общины. Если предполагать, что между аваданой об Ашоке и Виташоке и преданием о Дамокловом мече действительно есть не только сходство, но и генетическая связь, речь может идти лишь о греческом влиянии на буддийскую легенду.

Однако как различна та роль, которую играет мотив смертельной угрозы в античной литературе, в буддийской авадане и в христианской притче. От Ксенофонта до Цицерона греческие и латинские писатели ссылаются на миф о Тантале или легенду о Дамокловом мече, рассматривая проблему единоличной власти. Царь, правящий тиранически, не сможет обрести счастья, так как он, постоянно ожидая покушений, не доверяет никому. Заговоры, подобно Дамоклову мечу над его головой, угрожают ему,

главным образом, со стороны близких людей. А потому тиран лишен самого важного и дорогого в жизни – человеческого общения.

Надо сказать, что тема постоянных опасностей, грозящих носителю власти, хорошо знакома и санскритской литературе. Более того, она является одной из центральных в древнеиндийской «науке политики». Важнейший памятник последней, «Артхашастра Каутильи», много внимания уделяет тому, как царь должен охранять свою жизнь – преимущественно от собственных жен и детей (см., например, КА I.17.1). Политические наставления «Махабхараты» в значительной степени сводятся к тотальной подозрительности: «Никому не следует доверять, о царь, даже собственным сыновьям» (XII.86.32), ибо «царские сыновья подобны ракам, которые стремятся сожрать родителей» (КА I.17.5). Сюжетов о придворных заговорах и царевичах-отцеубийцах немало и в буддийских исторических преданиях. Но древнеиндийские теоретики никогда не называли бы жизнь царя «самой черной, жалкой, презренной, какую только можно представить», как выразился Цицерон о Дионисии («Тускуланские беседы», V.23). Они рассматривали подобные ситуации как естественные – и речь шла лишь о мерах самозащиты царя (к примеру, что целесообразнее: на всякий случай казнить сына, чтобы он не сверг отца с престола, или заточить его в тюрьму, или приучить к спиртному и разврату, или отправить в далекую ссылку и т. д.). Проблема порочности единоличной власти в Индии не ставилась, а целью правителя, в идеале, считалось достижение полного контроля не только над страной, но и над Вселенной. Между тем античные мыслители искали альтернативу именно властолюбию – и усматривали ее в философском отношении к миру и в таком поведении, которое свойственно свободному гражданину.

В буддийской легенде об Ашоке вовсе не идет речь о власти. Виташока оказывается на троне лишь потому, что именно верховная власть представляется людям как нечто, наиболее располагающее к блаженству. Ведь бессмертных богов изображали в виде царей, а дворцы земных владык уподоблялись раю небесному. В буддийской легенде, по существу, речь идет о любом чело-

веке, который должен ежеминутно ожидать смертного часа. Если даже сам царь на вершине славы своей не может из-за смертельной опасности наслаждаться жизнью, что и говорить о простых смертных! При этом буддист разделяет общеиндийские идеи о круговороте перерождений, а потому его приводит в ужас мысль о том, что этот же страх будет мучить его бесконечно – в каждом новом рождении. Выход для него видится лишь в достижении нирваны, позволяющей порвать эту цепь и выйти из круговорота бытия.

Христианская притча также говорит о страхе смерти, постоянно грозящей каждому человеку. Но для того, чтобы поставить вопрос о возможности религиозного спасения, христианину нужен образ Страшного суда, на котором будет определена его посмертная участь. Перед смертью все равны – от царя до простолюдина. И каждому необходимо благочестие для того, чтобы без страха предстать перед Творцом. По справедливому замечанию Браунхольца<sup>23</sup>, различно и отношение к монахам в индийской легенде и притче. Буддийский царь почитает их потому, что нищенствующие монахи способны достигнуть наивысшего состояния – нирваны. Христианскому же государю монашествующая братия лишь напоминает о его прегрешениях и грядущем Страшном суде.

При самых существенных различиях между буддийскими и христианскими воззрениями их сближает идея посмертного спасения. Мотив же Дамоклова меча в античной литературе связан с совершенно иным кругом идей – о свободном гражданине, счастьем которого может лишь помешать стремление к власти, сопряженной со смертельными опасностями. И там, где в буддийской традиции появляются монахи, ищущие конечного освобождения, античный писатель склонен говорить о свободе человека и философском отношении к жизни и смерти. Один и тот же сюжет или мотив, странствуя от народа к народу, не только обрастает характерными бытовыми деталями, но и полностью меняет смысл, оказываясь в контексте иной цивилизации.

- 1 Римские деяния. СПб., 1878. Вып. 2. С. 220–225.
- 2 Или: велми можный.
- 3 The Aśokāvadāna. Sanskrit Text compared with Chinese Versions / Ed. S. Mukhopadhyaya. New Delhi, 1963. С. LX.
- 4 Chavannes E. Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois. P., 1934. Vol. 3. P. 299 (по кн.: Strong J.S. The Legend of King Aśoka. Princeton, 1983. P. 135).
- 5 См.: Przulski J. La légende de l'empereur Aśoka (Aśoka-avadāna) dans les textes indiens et chinois. P., 1923. P. 270 f.
- 6 Watters Th. On Yuan Chwang's Travels in India. Delhi, 1996. Vol. 2. P. 94.
- 7 Kathāsaritsāgara. Somadevabhāṭṭena viracitaḥ. Dillī, 1977 (ср. пер. И.Д. Себрякова: Сомашева. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. М., 1972. С. 8–10).
- 8 Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Часть 3: XVII в. С. 304–307.
- 9 Пташицкий С.Л. Средневековые западноевропейские повести в русской и славянских литературах. I. Истории из «Римских деяний» (Gesta Romanorum). СПб., 1897.
- 10 См. русск. пер. С.В. Поляковой: Средневековые латинские новеллы XIII в. Л., 1980.
- 11 Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подг. текста, исследование и коммент. И.Н. Лебедевой. Л., 1985.
- 12 Притча была использована Шекспиром в пьесе «Венецианский купец» (акт II, сцены 7–9) – марокканский принц в золотом ларце находит череп и записку: «не все то золото, что блестит... червь в златенном гробе скрыт» (all that glitters is not gold... gilded tombs do warm infold).
- 13 Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). Источниковедческие проблемы. М., 1988. С. 125–126.
- 14 Обширный материал содержится в дис.: Constanza Cordoni, Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Wien, 2010.
- 15 См. Балавариани. Мудрость Балавара / Предисл. и ред. И.В. Абуладзе. Тбилиси, 1962; Нуцубидзе Ш.И. К происхождению греческого романа «Варлаам и Иоасаф». Тбилиси, 1956.
- 16 Повесть о Варлааме и Иоасафе / Пер. с арабского акад. В.Р. Розена. М.; Л., 1947.
- 17 См. Gesta Romanorum / Ed. H. Oesterley. B., 1872. S. 736–737.
- 18 Лицо историческое (упоминается также у Афиней и у Полиена), что, впрочем, не доказывает достоверности самого повествования. Иногда героем этого анекдота выступает не Дамокл, а философ Демократ.
- 19 О Диогене рассказывали, что он называл персидского царя самым несчастным из людей. Встретив в Коринфе сына Дионисия, ставшего из тирана простым человеком, Диоген сказал ему насмешливо: «Какую недостойную



жизнь ты ведешь, Дионисий. Ведь тебе не следовало жить здесь вместе с нами в свободе и спокойствии, а там, на родине, запертым во дворце тирана, как отец, влачить свою жизнь до самой старости» (Плутарх. Следует ли старику управлять государством, 1). См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Изд. подготовил И.М. Нахов. М., 1984. С. 161. Ср. у Плутарха (Тимолеонт 15): Диоген сравнивает тирана, запертого в своем дворце, с рабом.

<sup>20</sup> «Диоген, или О тирании» (43-45). Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / Изд. подготовил И.М. Нахов. М., 1984. С. 323–324.

<sup>21</sup> Braunholtz E. Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Iosaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle, 1884. S. 99–100.

<sup>22</sup> См. статью Tantalos в энциклопедии Паули-Виссова (PWRE, Zweite Reihe, 8 Hlbd, col. 2228).

<sup>23</sup> Braunholtz E. Op. cit. S. 6.

А.Н. Коваль

**VARIETAS DELECTAT.  
Несколько соображений,  
вызванных статьей А.А. Вигасина  
«Притча о страхе смертном»**

СВОЙ СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ притчи «О Страшном суде» (*De timore extremi iudicii*) из сборника «Деяния римлян» (*Gesta Romanorum*, 143) Алексей Алексеевич Вигасин не случайно начинает «с конца», т. е. со старорусского перевода притчи, сделанного, в свою очередь, с польского перевода латинской версии. Тем самым читателю сразу дают понять, что непростая проблема происхождения этой притчи, если она и будет затронута, представляет в данном случае лишь побочный интерес. Притчи, сказки, басни, кочующие сюжеты – все это материал, способный довести до отчаяния исследователя, который искренне попытается определить их «родину», возможные пути и время их передачи. Алексей Алексеевич мудро старается уклониться от прямой постановки такого вопроса. Его преимущественный интерес состоит в ином: насколько несхожий смысл приобретают подобные «бродячие сюжеты» у разных народов, в разных культурах, в разные эпохи. *Varietas delectat* («Разнообразие доставляет удовольствие»): эту методологическую установку следует всячески учитывать при обсуждении доклада.

К рассмотрению латинской версии, представляющей собою довольно сложное сплетение разнородных мотивов, привлекаются прежде всего разнообразные индийские изводы притчи, а также иной материал: «Повесть о Варлааме и Иоасафе», эллиническое предание о Дамокловом мече и т. п. Столь широкий охват источников попросту неизбежен, ибо в противном случае многое в притче останется непонятным.

Из индийских изводов этой истории внимание автора привлекает прежде всего санскритская версия из «Дивьяваданы», которая далее ради краткости будет называться притчей об Ашоке /