

ОБ ИНДИЙСКОМ ВАРИАНТЕ "ГОВОРЕНИЯ ЯЗЫКАМИ" В РУССКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

И. Е.Ф. Татарина и ее кружок

В романе Мельникова-Печерского "На горах" (часть 3, глава IV) описывается радение "божьих людей" в сионской горнице в барском доме в Луповицах. После "верчения в кругах", в котором принял участие и блаженный Софронушка, "напевая *бессмыслицу* и махая во все стороны пальмовой веткой"¹, всем участникам радения стало ясно:

"- На Софронушку накатило! На блаженного накатило!... - заговорили люди божьи.

Вышел блаженный на середину сионской горницы и во все стороны стал платком махать. Потом, ломаясь и кривляясь, с хохотом и визгом понес *бессмысленную чепуху*. Но люди божьи слушали его с благоговением.

- Слушай лес - бор говорит, - начал юродивый... - игумен безумен - бом, бом, бом!... Чайку да медку, да сахарцу! Нарве стане наризон, рами стане гаризон.

И, захохотав во все горло, начал прыгать на одном месте, припевая:

Тень, тень, потетень,
Выше города плетень,
Садись, галка, на плетень!
Галки хохлуши -
Спасенные души,
Воробьи пророки -
Шли по дороге,
Нашли они книгу.
Что в той книге?

Хоть и знали люди божьи, что Софронушка завел известную детскую песню, но все-таки слушали его с напряженным вниманием... Хоть и знали, что "из песни слова не выкинешь", но слова: "нашли пророки книгу" возбудили в них любопытство. "А что, ежели вместо зюзюки он другое запоем и возвестит какое-нибудь откровение свыше?"

В самом деле, блаженный не зюзюку запел, а другое:

А писано тамо:
"Савишрай само,

Капиласта гандря
Дараната шантра
Сункара пуруша
Моя дева Луша".

Только и поняли божьи люди, что устами блаженного дух возвестил, что Луша - его дева. Так иные звали Лукерьюшку, и с того времени все так стали звать ее. Твердо верили, что Луша будет "золотым избранным сосудом духа" ("На горах", т. 5, 107-109).

В одной из авторских сносок к приведенному отрывку, к первому образцу "безумной" речи (*Нарве стане наризон...*), сказано: "Эти бессмысленные слова и подобные им в ходу у хлыстов, особенно на Кавказе, где тамошние "прыгунки" (то же, что хлысты) уверяют, будто это на иерусалимском языке [курсив здесь и далее наш. - В.Н.Т.]. Непонятные слова в кораблях говорятся больше безумными и юродивыми, которых охотно принимают в корабли, в уверенности, что при их участии на других дух святой сходит скорее". В другой сноске Мельников-Печерский поясняет: "В двадцатых годах в корабле людей божьих отставного полковника Александра Петровича Дубовицкого этими словами говорил один из пророков. Члены корабля думали, что это *по-индийски*. Последний стих в нашей рукописи: «Майя дива луча»².

Свидетельство связи приведенного выше текста с кораблем Дубовицкого, принадлежащее Мельникову-Печерскому, который с 1847 г., став чиновником по особым поручениям при нижегородском генерал-губернаторе, занимался почти исключительно старообрядческими делами, вел догматические диспуты с начетчиками-старообрядцами и был для своего времени, пожалуй, лучшим знатоком религиозных уклонов и ересей, очень важно. Дело в том, что Дубовицкий был последователем известной Екатерины Филипповны Татариновой, которая наряду с госпожой Крюнедер, Госнером, Лабзиным и др. существенно определяла мистический климат в известном слое образованного петербургского общества в последнее десятилетие царствования Александра I, особенно на рубеже 10-ых-20-ых годов (Кондратий Селиванов в это же царствование играл сходную роль в петербургских низах, хотя им интересовались и выше - вплоть до Александра I)³.

"Татариновский" локус песни, которую в романе Мельникова-Печерского пел "луповицкий" Софронушка, достаточно вероятен и правдоподобен. Поэтому здесь нелишне сказать несколько слов об этой женщине.

Екатерина Филипповна Татаринова, урожденная Буксгевден, пожалуй, колоритнейшая фигура эпохи "александровского" мистицизма. Ее мать, к тому времени вдова полковника (а позже директора рязанской гимназии), была приглашена в няни первой из дочерей Александра I, умершей едва достигнув годовалого возраста (18 мая 1799 - 27 июля 1800) Марии. После смерти младенца она продолжала жить в Михайловском замке. Но и после убийства Павла и опустения замка ее положение не изменилось. Ее дочь получила воспитание в Обществе благородных девиц и позже стала женой офицера Измайловского полка Ивана Михайловича Татаринова, получившего тяжелое ранение под Бородиным. В 1815 г., когда ее муж скончался от последствий этого ранения, она переселилась к матери в Михайловский замок. Даже когда мать вернулась в Лифляндию, дочери было разрешено жить в замке и далее. Более того, по просьбе князя А.Н. Голицына, Александр I назначил ей пенсию в шесть тысяч рублей в год. Будучи чутка к сфере религиозного и легко улавливая то, что, по ее мнению, относилось к "всемирной истине", она, несомненно, обладавшая синтетическим дарованием, старалась объединить разные религиозные идеи и обобщить обрядовую практику. Татаринова была деятельна и отзывчива к новым духовным веяниям. "Пока другие увлекались пиезизмом, масонством, разными сектантскими толками, Татаринова сосредоточила свою деятельность исключительно на помощи бедным, нищим и бродягам, а также посещала "корабли" (собрания) скопцов, участвовала на их "страдах" (пениях) и духовных плясках (радениях)"⁴. В отмеченный для замка день, вокруг которого складывалась своего рода "замковая" мифология, ждущая своего исследователя, произошло "обращение" Екатерины Филипповны. В день св. Архангела Михаила 8 ноября 1817 г. она перешла из лютеранства в православие и сразу ощутила в себе дар пророчества. Ситуация была благоприятной. Веротерпимость и интерес Александра I к разным направлениям религиозной мысли, возвышение князя Александра Николаевича Голицына, друга императора, с 1816 г. министра народного просвещения, а с 1818 г. и министра духовных дел, объединившего вокруг себя А.И. Тургенева, В.М. Полова и др., одного из основателей и президента "Российского Библейского Общества" (с 1812 г.), покровителя Е.Ф. Татариновой, живой интерес тогдашнего общества к широкому спектру религиозных исканий и т.п. - все это способствовало новым начинаниям. Вокруг Татариновой сложился кружок избранных лиц. Сначала собирались в одной из зал Михайловского замка, куда приходил сам Голицын и другие лица высокого положения⁵. Читали Священное Писание, пели кантаты на "простонародной речи", вели

беседы на религиозные темы, и все это не встречало препятствий⁶. Более того, Татаринова была принята самим Александром I, пожелавшим ее видеть; беседа была продолжительной и доброжелательной⁷. В это время он усиленно (хотя и без должной последовательности) и повсюду искал в религии утешения и успокоения переживаемых им мук. Чтение Библии, встречи с квакерами (в частности, в 1814 г., будучи в Англии, Александр I подолгу беседовал с видными их представителями Алленом и Грилле)⁸ и с моравскими братьями, общение с Крюденер и Татариновой были личной потребностью Александра I, и это во многом объясняет его тогдашнюю веротерпимость⁹. Но в начале 20-ых годов его настроения меняются. Здесь не место говорить о причинах этой перемены и о том, насколько она была радикальной. В одних случаях вина была, несомненно, не его (так, "Крюденерша", действительно, сама переступила грань в отношении с императором, агитируя его в пользу восставших греков и пренебрегая намерениями самого Александра I в этом вопросе), в других случаях были известные основания для недовольства (деятельность баварских проповедников Линдля и Госнера, оказавшихся в конце 10-ых годов в Петербурге), наконец, в-третьих, сами обстоятельства вынуждали к негативному решению (Михайловский замок, переименованный в Инженерный, передавался Инженерному училищу и должен был освобождаться от жильцов). Так или иначе, но в начале 20-ых годов и Крюденер, и баварские проповедники, и Татаринова, в течение пяти лет возглавлявшая "духовный союз" и регулярно собиравшая собрания в замке, должны были покинуть Петербург¹⁰, да и сам А.Н. Голицын в 1822 г. теряет доверие Александра I, а вскоре, в 1824 г., и свой министерский пост. Одним словом, в 30-ых годах кружок Татариновой распадается: в 1837 г. она ссылается в Кашинский монастырь, Попов в Зилантов монастырь в Казани, о Дубовицком уже говорилось¹¹.

Из последователей Татариновой фигура Дубовицкого в данной связи привлекает наибольшее внимание. До приезда в Петербург, где он познакомился с нею, Дубовицкий был вполне зауряден по своим интересам и той жизни, которую он вел. Его свобода от мистических устремлений до этой встречи, видимо, вне сомнений. Но, войдя в "духовный союз", он стал не просто активным прозелитом, но и деловым, энергичным, весьма практичным распространителем соответствующих идей и обрядов среди дворовых и крестьян своего имени. В этом отношении он был тем посредствующим звеном, благодаря которому столичное, дворянское, официальное, "культурное" соединялось с провинциальным, крестьянским, неофициальным, "некультурным" или, говоря персонифицированно, - Татаринова с

Софронушкой и Лукерьюшкой¹². Нельзя пройти и мимо того факта, что Дубовицкий сам сочинял обрядовые песни, правда, непохожие ни на хлыстовские, ни на скопческие, но имеющие более литературный характер¹³. И, наконец, в близком окружении Дубовицкого был человек, присутствие которого могло бы объяснить тему "иног" языка, существенную для приведенной в начале песни. В романе "На горах" это Егор Сергеевич Денисов, который "повсюду у хлыстов был велик человек". Рано потеряв родителей, он был воспитан Луповицкими, поступил в морской корпус. Служа в Кронштадте, случайно узнал, что тамошнее "братское общество" те же божьи люди, что и в Луповицах. Выйдя в отставку, он устроился на маленькую должность, единственным преимуществом которой были дальние разъезды и встречи с разными людьми¹⁴. Особенно подчеркивается его связь с Закавказьем, с божьими людьми, "веденцами", или "прыгунками": "С нетерпением ждали Луповицкие Егора Сергеевича. Ехал он с подошвы Арарата, с верховьев Евфрата, из тех мест, где при начале мира был насажден Богом земной рай и где, по верованиям людей божьих, он вновь откроется для блаженного пребывания святых, праведных, для вечного служения их Богу и Агнцу. Доходили слухи до Луповиц, что там, где-то у подножья Арарата, явился царь, пророк и первосвященник, что он торжественно короновался и, облачаясь в порфиру, надев корону с другими отличиями царского сана, подражая Давиду, с гуслиями в руках, *радел* среди многочисленной толпы на широкой улице деревни Никитиной" ("На горах", т. 5, 135). В автокомментарии к этому месту писатель говорит о "веденцах", или "прыгунках", секте промежуточной между молоканами и хлыстами и живущих (большей частью) в деревне Никитиной, близ Александрополя и в Эриванском уезде. Эти места входят в своего рода эпицентр мистического религиозно-поэтического творчества на "иных" языках, включая и чисто "глоссолалические"¹⁵.

II. "Говорение языками"

Эти "иные" языки, в том числе и заумные, как раз и возвращают к процитированному выше "индийскому" тексту, с одной стороны, и ко всей соответствующей теме "говорения языками", с другой. Прежде всего еще раз следует напомнить, что на собраниях у Татариновой практиковалось "языкоговорение", подобно тому, как это делалось и на хлыстовских речениях, ср.: "При кружении они всячески дурачатся и бесятся, иные из них трясутся, кривляются, ломаются, как бесноватые,

другие топают ногами, приседают к земле и вдруг как неистовые вскрикивают, приходят в энтузиазм, нечто пересказывают, и *говорят иными языками*. А какими? Татарскими ли, тарабарскими ли? Думаю, и сами не понимают, колыми, паче другие ни одного слова не знают, да и понимать нечего"¹⁶ или же: "Из других источников, имеющихся у нас под руками, видно, что если во время радения кто-нибудь из хлыстов начнет приходить в иступленный восторг, почувствует, что ему захватывает дух (это называется: "заблажил Дух свят"), он тяжело дышит и начинает вскрикивать: "Вот катит! Вот катит! ...Дух свят! ...Дух свят! ...Накатил! ...Накатил! ..." И начинается снова кружиться, кружится, как дервиши, до беспамятства и после того, не помня себя, произносит скороговоркой или нараспев бессвязные речи. Эти речи и считаются пророчествами"¹⁷. Посторонний наблюдатель, описывающий "говoreние языками" извне, стандартно описывает эту речь как "бессвязную", "бессмысленную", "безумную". Нередко подчеркивается, что она непонятна ни "внешнему" свидетелю, ни самому говорящему (при этом добавляется утешительное "да и понимать нечего"). Так ли это было для участников радения в "корабле", - сказать трудно, поскольку свидетельства с их стороны отсутствуют или - в лучшем случае - неизвестны. Но зато есть свидетельство самой Е.Ф. Татариновой, человека образованного, эрудированного, тонко чувствующего специфику религиозного опыта. Она бросает свет и на источник, из которого была взята идея "говорения языками", впрочем, разумеется, понятный и сам по себе. "Святой Павел учит, - пишет она, - ревностно искать даров духовных, *...не возбраняя глаголати и языками*: говорящий бо языками Богу глаголет, а не людям. Понятно, что это был язык духовный, внутренний, восхищающий душу, от коего рождаются и наружные языки, как было на апостолах. Мы сего искали с верою и получали Св. Духа, который производил в нас различные дарования"¹⁸.

Действительно, идея "говорения языками" даже в кривом зеркале русского мистического сектантства восходит к апостолу Павлу, к его высказываниям, засвидетельствованным в "Деяниях", и, видимо, к ему же принадлежащим мыслям, изложенным Лукой в "Первом Послании к Коринфянам", а также в некоторых других текстах. Размышляя теоретически и решая практически вопрос о роли языка в религиозном опыте человека, апостол Павел подчеркивает четыре аспекта проблемы - многообразие и различие языков; язык *sub specie* того, кто им пользуется; язык и значение; язык, вера и неверие. Центральное событие в этом контексте - день Пятидесятницы, когда апостолам "явились разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на *иных*

языках (λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις, как Дух давал им провещавать" (Деяния 2:4) и далее - о том смятении, которое объяло народ, "ибо каждый слышал их говорящих его наречием (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ)" (2:6), и разные народы удивлялись - "Как же мы слышим каждый день собственное наречие, в котором родились" (2:8), "слышим их нашими языками (ταῖς ἡμετέροις γλώσσαις), говорящих о великих делах Божиих?" (2:11), "и недоумевая говорили друг другу: что это значит" (2:12)¹⁹. Языки, различные между собой и непонятные друг другу, "закрытые" для всех кроме тех, кто говорит на них, вдруг как бы открываются перед религиозным опытом, ведущим верующего к Богу. Каждый язык открыт Богу, и Бог открыт каждому языку: "живу я, говорит Господь, предо мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедывать Бога" (К Римл. 14:11)²⁰. Каждый язык оказывается суверенным в том смысле, что на нем можно говорить Богу: в этом отношении любой язык - как все другие. Но говорить "своим" языком людям "другого" языка значит снова вернуться в состояние закрытости, отказать от пророчества. Язык, непонятный другим, требует истолкования, ибо без истолкования нет назидания. Но само истолкование предполагает осмысленность даже этого изолированного и непонятного языка, значение каждого его элемента, знаковую его. Поэтому "бессвязное", "бессмысленное", "безумное" для другого для себя связано, осмыслено, "умно". - "Ибо, кто говорит на *незнакомом* языке, тот говорит не людям, а Богу (οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ Θεῷ), потому что никто не понимает его, он тайны говорит духом. - А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. - Кто говорит на *незнакомом* языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь. - Желая, чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали, ибо пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками [...] - Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. - Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без *значения*²¹; - Но, если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец. [...] - А потому говорящий на *незнакомом* языке молись о даре истолкования²². [...] - Итак, языки суть знамение (σημεῖον) не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих. - Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить *незнакомыми* языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, - то не скажут ли, что вы беснуетесь? [...] - Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками" (1. Посл. к Коринф. 14).

Но эта основа в мистическом экстазе преобразуется: выход из себя означает и выход из обычных связей, значений, смыслов. Общение с Духом Святым предполагается возможным лишь при таком выходе, и поэтому участники подобных экстатических радений практикуют специальные приемы, позволяющие осуществить достижение подобного состояния. Д.Г. Коновалов, чье выдающееся исследование о религиозном экстазе в русском мистическом сектантстве появилось более 80 лет тому назад, собрал значительный материал, относящийся к хлыстам, скопцам, шалопутам, прыгунам, малеванцам и др., и, проанализировав его, пришел к ряду важных выводов общего характера. Согласно его наблюдениям, экстаз этого типа в своем последовательном развитии проходит три фазы "телесных явления": 1. Период возбуждения органических функций (кровеносной системы, секреторной функции, дыхания, пищеварительного аппарата); 2. Период двигательного возбуждения (общие дрожательные движения, местные движения, локомоторные движения); 3. Период возбуждения функции речи. Особенно существенно то, что относится к последнему периоду. Физическое возбуждение приходящего в экстаз человека, прежде чем окончательно разрядиться, как бы локализуется, сосредоточиваясь на некоторое время в группе мышц (дыхательных, гортанных, небных, язычных, губных), которые производят членораздельную речь. Сама эта концентрация отмечает начало третьего периода. "Физиологическое возбуждение функции речи стоит в непосредственной связи с дыхательно-голосовыми спазмами (спастические крики), осложняющими картину органического и двигательного возбуждения сектанта. Связующим звеном в данном случае являются смешанные спазмы, одновременно захватывающие мускулы дыхания, фонации и отчасти членораздельной речи, выражением которых служит выкрикивание отрывочных, но артикулированных звуков, слов и фраз. В последнем периоде экстаза эти смешанные спазмы как бы преобразуются в артикуляторные. Результатом этого является настоящая *автоматическая* речь ("живое слово" или "вода живая"²³, по выражению сектантов), заключающаяся в непроизвольном произнесении различных сочетаний членораздельных звуков человеческой речи. Здесь возможны два типа: 1. Непонятные слова (глоссы), не существующие ни в каком языке (т.е. чистые неологизмы) или заимствованные из *иных* по сравнению с обычными языков; 2. Изречения из слов и выражения родного или известного языка"²⁴.

Характерным примером автоматического произнесения непонятных слов могут служить "глоссолалические приступы", засвидетельствованные, в частности, в экстатической практике хлыстов²⁵. Тому же исследо-

вателю (Д.Г. Коновалов) принадлежит заслуга в установлении "произносительных" типов глоссолалии - прорекание громким и крикливым голосом, выпевание, изречение, пение, бормотание и т.п. и в определении инвентаря "поэтических" приемов глоссолалии²⁶ - дистрибуция звуков и их сочетаний, слов и фраз, повторы, аллитерации, ассонансы, рифма, метр и т.п., хотя в этой последней области предстоит сделать еще очень многое. Более того, сама "поэтика" таких глоссолалий и - шире - описание языка глоссолалических текстов и их структуры требует введение их в более широкий контекст или даже в два особых контекста - ситуативный (место глоссолалического текста в данной точке сценария радения, с одной стороны, и в данном периоде возрастающего физического возбуждения мистика-экстета, с другой)²⁷ и "смысловой". Учет последнего - и вообще и в связи с темой этой статьи - особенно важен, поскольку в целом наблюдается тенденция все глоссолалии "свалить" в общую кучу "бессвязного" и "бессмысленного", хотя такой подход *a priori* представляется неверным, кроме отдельных случаев²⁸. Поэтому, имея дело с экстатическими мистическими глоссолалиями, исследователь должен помнить евангельские слова в связи с *незнакомым* языком - "молись о даре истолкования". Особенно это существенно, в частности, и по практическим соображениям, когда перед нами не чисто глоссолалическая речь, определяемая не только полным суверенитетом звуковой стихии, но и ее гипертрофированным выражением, но просто незнакомая речь, звуковая идея которой не очевидна из-за достаточно сложной дистрибуции звуковых элементов, но зато "мерцают" некоторые повторяющиеся элементы, конфигурация которых дает основание думать, что перед нами нечто подобное тексту на неизвестном языке, сигнализирующему об отдельных морфологических, словообразовательных и синтаксических узлах²⁹. Текст песни, которую в определенный момент экстаза (последовательность все более и более обессмысленных текстов, когда параллельно подавлению содержания происходит сублимация звукового начала) поет луповицкий Софронушка, как раз этого рода.

III. "А писано там: Савишраи само..."

Сам текст "Савишраи само..." представляет двойкий интерес - и как великолепный образец "говорения языками", и как один из самых ранних примеров "индийского" языка в русской культурной традиции. Поэтому уместно высказать некоторые соображения о структуре этого текста и специально о его "индийскости", которая уже отмечалась Д.Г.

Коноваловым³⁰. Естественно, что даже при поверхностном взгляде на текст выделяются санскритские слова (или - осторожнее - истолкование ряда слов текста как санскритских представляется наиболее естественным). Далее, при более внимательном рассмотрении, обнаруживается, что весь текст в целом носит "санскритский" колорит, и в нем почти нет ничего такого, что было бы заведомо несанскритским, противоречило бы санскриту. Но самое главное заключительное впечатление от этого фрагмента состоит в том, что перед нами квази-текст, в санскритском характере которого в целом сомнений нет, но который лишен очевидной смысловой "связанности", кроме той, какая неизбежно возникает из совокупности любым даже случайным (о неслучайном и говорить не приходится) образом отобранных *membra disjecta*. Впрочем, в связи с этим текстом стоит настаивать на особом типе его смысловой организации (см. ниже).

"Формально" анализируемый далее фрагмент организован достаточно четко. Он представляет собою стихотворение из пяти строк, членившееся на две части (стихи 1-3 и 4-5). Наиболее регулярны первые три стиха - шестисложник и с правильной акцентной схемой: ударение на 3-ем и 5-ом слогах задает хорейческую схему (1-ый слог является безударным или слабударным); каждый стих (во всяком случае в записи) состоит из двух слов - четырех- и двусложного. Вторая часть (стихи 4-5) лишена обозначений ударения, но, исходя из наиболее бесспорного слова *пуруша* (= санскр. *puruṣa*), следовало бы читать *Сункара пуруша*, т.е. с ударением на 1-ом и 4-ом слогах, меняющим ритмическую схему предыдущих стихов. Но, конечно, предполагаемая "санскритская" схема, ориентированная на древнеиндийские акцентно-просодические правила, могла в данном случае не играть никакой роли, а инерция схемы стихов 1-3 могла бы определять и расстановку ударений в 4-ом стихе - *Сункара пуруша* (ударение на 3-ем и 5-ом слогах). Однако при любом из этих подходов 4-ый стих оказывается отличным от предыдущих: он состоит из двух трехсложных слов, и это единственное исключение во всем пятистрочном фрагменте. В этом отношении он образует своего рода переход ("Grenzsignal" - при ином подходе) между стихами 1-3 и стихом 5, где три двусложных слова, видимо, с четкой хорейческой схемой - *Майя дива луча* (ср. "русскую" осмысливающую транскрипцию этого стиха - *Моя дэва Луша*, где выпадает *моя*, в частности, согласующееся по ударению с санскр. *māyā*).

Стиховая организация текста обнаруживает себя и в тяготении к "рифмообразным" ходам (нужно напомнить, что, по совету хлыстовских наставников, с наступлением экстатического восторга надо смело приступать к прореканию, "быстрым соображением подводя слова в

рифму"). Учитывая одну из типичных манер произнесения подобных текстов (быстро, громко, как бы выкликая, с подъемом в начале /ср. хорей/ и т.п.), к рифмоидам можно отнести (г)а́ндра - (ш)а́нтра и (р)у́ша - (л)у́ча; несомненная рифма связывает *са́мо* (1-ый стих) с *та́мо* вводной строки, находящейся вне текста. Принимая во внимание такие особенности русской транскрипции, как пренебрежение придыхательными, церебральными и т.п., можно говорить и о таких узлах звуковой организации, как *Са... са...* (1), *...аранат... антра...* (3) и т.п. Особенно показательны вокалические контрасты под ударением: в стихах 1-3 только гласный *а* оказывается под ударением (шесть *а!*), в стихе 4 - только *у* (дважды), в стихе 5 - спектр гласных *а* - *и* - *у*, т.е. вся триада "простых" гласных санскрита. Любопытно, что подобный прием с завершающей вокалической суммацией был отмечен и в ведийских поэтических текстах. Кстати, последний стих, который в аналогических случаях в санскритских текстах заключается священным возгласом *ом*, т.е. *а-и-т*, дает основание (разумеется, весьма условное) и для такого понимания.

Лексико-семантическая характеристика текста складывается - в "индийской" версии, разумеется, - из бесспорных соответствий древнеиндийским словам, как правило, очень важным в концептуальном плане и обозначающим ключевые понятия в соответствующей модели мира. Прежде всего в этом ряду нужно назвать *пуруша* при санскр. *púruṣa* - 'человек' (и как "первочеловек", персонализация антропологического принципа космогонии, ипостасный "состав" Вселенной, демиург ее); *майя* при санскр. *māyā*, особая божественная энергия, чудо, игра, иллюзия, колдовство, сверхчеловеческая мудрость и т.п. (слово вошло и в новую европейскую культуру), обозначение понятия, без учета которого не может быть решена проблема различения ноуменального и феноменального, сути и явления. Некоторые смежные слова как бы формируют "локальные" смыслы эвентуального характера. Так, *майя*, когда она положительная сила, то связана с богами и сияющим небом, ср *Майя дива луча*, что могло бы наиболее естественным образом быть истолковано через соотнесение с санскр. *māyā & divā* 'небо', 'день' (*divā* 'дней', Instr.), от глагола *div-* 'сиять', 'блестеть' (отсюда же и *devá-* 'бог', т.е. 'небесный', тогда как небо семантически мотивируется как сияющее) & *gus-/luc-* 'сиять', 'блестеть', 'излучать' (ср. *loca*, *locana*, *rocana-*, *gus-* и т.п.). Уместно напомнить, что уже ведийские тексты неоднократно фиксируют сочетания *māyā* с *divā*, *devā*, *div-*, с одной стороны, и *divā* и под. с *gus(luc-)*, с другой. *Сункара пуруша* скорее всего могло бы быть понято в контексте темы *состава* человека, столь важной в макро- и микрокосмическом планах для архаичной индийской традиции. В

таком случае это сочетание допускало бы его истолкование в связи с санскритским *sam-(s)-kara-* (пали *sankhara-*) & *puṣa-* (реально отмеченное сочетание в санскритских и палийских текстах), где *sam-(s)kara-* - обозначение принципа агрегатности, составности, в частности, именно человека (мотив, усиленно разрабатывавшийся в буддизме). Находящееся поблизости *Дараната* отсылает, кажется, к имени известного тибетского автора XVII века - *Taranatha*, создателя знаменитого компендиума по буддизму (само имя состоит из скр. *tara-* 'спаситель', 'защитник' и т.п., букв. - 'пересекающий'³¹, и *paṭha-* neut. 'убежище', 'помощь'; masc. 'защитник, 'обладатель, 'господин' и т.п.), или к соответствующему двучленному апеллятиву. В таком случае есть известные основания, чтобы говорить о своего рода "буддийском" фрагменте текста. Если это допущение оправдано, то к этому фрагменту, вероятно, могло бы подключиться и слово *капиласта* - ср. санскр. *kapilā-* 'красновато-коричневый' и *āsta-* 'родина', 'родимое место', но особенно - целое, топоним *Kapilavastu-*, обозначающий место, где родился Будда.

В этом контексте "относительно организованных" семантически частей текста обретают свое приблизительное место и вероятное значение другие отрезки текста, хотя настаивать на каком-либо предложении как единственно возможном или даже безусловно самом вероятном едва ли целесообразно. Практически лучше исходить из некоего множества вероятных решений, образующих характерную флуктуирующую область, своего рода туманность, в которой разные сгущения получают изменяющиеся время от времени истолкования. Именно так нужно относиться к нижеследующим предложениям-гипотезам. Первый стих *Савишраи само*, кажется, может быть понят в контексте сочетания трех санскритских элементов - *sa-* (Pron. demonstr.) & *viś-* 'дом, 'семья', 'род' и т.п. & *gaṇi* 'благо', 'богатство', 'дар' и т.п. (ср. *gaṇa-* 'дающий' от *ga-* 'давать'³²) & *sama-* 'подобный' и т.п. Менее вероятно членение - *sa-* & *vi-śaṇa-*, от *vi-śi-* 'открывать', 'распространять' и т.п. Зато заманчивым было бы предположить в приведенном гипотетическом трехчленном сочетании в качестве третьего элемента не *sama-*, а *samāp-* 'песнь', но и 'богатство', 'обилие'. При обеих версиях истолкования этой строки в "санскритском" коде над нею витает некое подобие смысла - или (разумеется, сугубо гадательно) - "Этот род (дом) подобен богатству", или - "Этот дом - (дом) песни"³³ (собственно священного ритуального напева, ср. "*Samaveda*"). Последнее толкование, возможно, ближе к реалиям "хлыстовского" мира. В их языковом узусе "явный" дом обозначает обыкновенное жилище, тогда как "тайный" дом или Дом Божий, Давидов, царский - место сектантских собраний, радений, где поются *песни херувимские, псалмы, святое пение*³⁴. Если учесть, что

предшествует строке *Савишра́и са́мо* (а именно: *Нашли они книгу, / Что в той книге? / А писано тамо:* и, наконец, указанный "индийский" стих), то *Савишра́и са́мо* можно было бы понять и как "почти перевод" знаменитого места из евангелия от Луки... "написано «дом Мой есть дом молитвы»" (19:46), ср.: "Scriptum est, Domus mea, domus precationis est"³⁵, т.е. как "индийскую" версию речения Христа.

Наиболее сложный случай - *га́ндра* и *шантра*. Оба эти слова, строго говоря, не противоречат предположению об их "индийскости"; более того, они, вероятно, принадлежат к одной и той же форме, - может быть, на *-tr-, tra-*. В этом случае гандра могло бы соотноситься с санскр. *gáṇtr-*, от *gam-* 'итти', 'приходить' (приблизительный контекст - "В Капилавасту пришел /приходящий/" и т.п.), а *шантра* - с **śantr-*, от санскр. *śam-*, ср. *śamītr-* 'жрец', 'действующий при жертвоприношении', хотя все это, конечно, гадательно - тем более, что русский "индийский" текст в целом почти аграмматичен.

Итак, учитывая все ограничения и оговорки, первый предположительный "смысловой" перевод этого "индийского" текста мог бы быть представлен в следующем виде:

[Нашли они книгу.

Что в той книге?

А писано тамо:]

Се дом блага и песни^а.

В Капилавасту пришел

Защитник прибежища^б, принес в жертву^в

Состав человека^г.

Божественная сила^д на небе сияет.

^а Вар. - Се дом подобный богатству (блугу); - ^б Вар. - Господин помощи; - ^в Вар. - Жрец. - ^г Вар. - человеческого тела. - ^д Вар. - энергия, чуда и т.п.

Однако сама возможность истолкования текста "псалмы", которую пел Софронушка во время хлыстовского радения в Луповицах, даже если бы это истолкование было безусловным, еще не решает главного вопроса - о том, чем был этот текст для участников радения и исполнителя этого "песенного" фрагмента. Дать вполне определенный ответ на этот вопрос трудно. Но все-таки представляется целесообразным считать, что для русского "потребителя" этого текста он был *чистым и целостным*, т.е. не дифференцирующимся на элементы, которые носили бы определенное содержание, знаком "мистического", тайного, отсылкой к запредельному и экстатическому, не- и сверх-человеческому

языку ("экстаз самого языка"), открытому только Богу, как открыты ему все языки человеческие, по евангельскому слову; и, как для других людей, чужие языки закрыты в их раздельно-смысловом аспекте, но они могут ощущать присутствие Божьего слова, так и для луповицких "радетелей" логико-дискурсивный смысл "индийской" псалмы был недоступен, но веяние Духа Святого чувствовалось отчетливо, и встреча с ним совершалась благодаря, в частности, и этому мистическому тексту. Именно тогда, в тот момент, когда сами участники радения чувствуют себя готовыми к принятию "бани паки бытия", к очищению и рождению в Боге, они и начинают призывать Дух Святой - *"Накати, накати, накати! | Ой ега, ой ега, ой ега!"* и сразу же после этого свидетельствуют совершение этой желанной встречи - *"Накатил, накатил, | Дух Свят, дух Свят! | Царь Дух, Царь Дух! ..."*³⁶ Для "избранных" же членов татариновского кружка ("духовного союза") текст *"Савишраи само..."* мог быть, конечно, и более специализированным знаком - "чужого", для некоторых, может быть, даже "индийского", эзотерического особого типа (например, восходящего к некоей древней мистической традиции).

Но, конечно, помимо вопроса о том, *чем* (и *для кого*) был этот текст в России в первой половине XIX века (татариновский петербургский круг и участники тайных радений в имении Дубовицкого), существенно знать о природе и происхождении³⁷ самого этого "индийского", точнее - санскритского, текста. Сейчас трудно окончательно решить, соответствовал ли этим "русским" глоссолатическим стихам некий подлинный и достоверный санскритский текст, известный нам в сильно вырожденном виде и отражающий результат длительного процесса передачи его во времени и в пространстве, или же речь идет об искусственно составленном "кабинетном" тексте с использованием "пословного" принципа, когда нанизывается цепь концептуально и сакрально значимых слов-понятий из индийской духовно-религиозной традиции.

Ввиду этих неясностей разумно, видимо, отказаться от попыток форсированного решения проблемы, но зато попытаться очертить, хотя бы только как вероятность, тот круг возможностей, который мог бы рассматриваться как правдоподобный источник появления этого "индийского" текста. Реально это означает учет всех тех элементов и факторов русской жизни того времени, которые были носителями информации об Индии, ее культуре и ее языке, конкретно - о санскрите.

На этих путях обнаруживается несколько локусов такой информации. Они неравноценны по авторитетности, по характеру информации, по своему влиянию на общественное мнение, но исключать из их круга хотя бы один такой локус пока нет достаточных оснований. На-

против, только учет всех таких локусов и может объяснить характер и объем знаний об "индийском" в начале XIX века, самое атмосферу интереса к нему, которая была, несомненно, новым явлением в России³⁸.

IV. Русский "индианизм" начала XIX века.

Нужно напомнить, что для России XIX в. начался под знаком Индии. И этот знак возник совершенно неожиданно, по наитию, почти фантастически: Павел I задумал поход в Индию³⁹. 12-го января он отправляет рескрипт к атаману Войска Донского генералу Орлову. Сообщая ему о приготовлении англичан к нападению, он замышляет удар по их интересам там, "где меньше ожидают". И далее все кажется очень простым: "Заведении их в Индии самое лучшее для сего. От нас ходу до Индии, от Оренбурга, месяца три, да от вас туда месяц, а всего месяца четыре [...] Соберитесь [...] и вступите в поход к Оренбургу, откуда любую из трех дорог или и всеми пойдити, и с артиллериею, прямо через Бухарию и Хиву на реку Индус и на заведения английския, по ней [...] лежащая [...] вы имеете полный авантаж [...]; все богатство Индии [ср. *Индия богатая* русского фольклора. - В.Т.] будет нам за сию экспедицию наградою. [...] Таковое предприятие увенчает вас всех славою, заслужит, по мере заслуги, мое особое благоволение, приобретет богатство и торговлю и поразит неприятеля в его сердце. Здесь прилагаю карты, сколько у меня их есть" и - чуть далее, в приписке - "Карты мои идут только до Хивы и до Амударьи реки, а далес ваше уже дело достать сведения до заведений английских и до народов индийских, им подвластных"⁴⁰; правда, на другой день - "Посылаю вам подробную и новую карту всей Индии. Помните, что вам дело до англичан только и мир со всеми теми, кто не будет им помогать; итак, проходя их, уверяйте о дружбе России и идите от *Инда* до *Гангеса*, и так на англичан. Мимоходом утвердите Бухарию, чтоб китайцам не досталась. В Хиве высвободите столько-то тысяч наших пленных подданных". Последние сорок дней своей жизни несчастный царственный обитатель Михайловского замка, где через полтора десятка лет будет собираться кружок Татариновой, думает об Индии, а тем временем 22 тысячи человек выступили в поход. Сначала - морозы, метели, бездорожье, позже - весна в тот год была ранней и бурной - переправа через Волгу, начавшую вскрываться, с угрозой гибели людей, лошадей, артиллерии. Переправа все-таки была завершена 18-го марта. Никто из продолжавших поход в Индию еще не знал, что неделю назад того, кто задумал это предприятие, не стало в живых. Когда весть об убийстве

Павла дошла до войска, стало ясно, что встреча с Индией не состоится. Не состоялась она и позже, когда в 1807-1808 гг., после Тильзита, в медовый месяц русско-французских отношений, Наполеон убеждал Александра I вернуться совместно к этой идее.

Индия политики и политических авантюр, которая вот-вот должна была стать новой модой русской общественной жизни, снова отошла в глубокую тень, но торговля между двумя странами как-то шла, искались новые пути и новые формы сотрудничества, и эти контакты, внешне случайные, необязательные и не привлекавшие к себе особого общественного интереса, не только поддерживали взаимное знакомство двух стран, но и медленно, но более надежно закладывали основания для возможного сближения в будущем.

Но не меньшую (и во всяком случае несравненно более заметную) работу делала и литература. Отставая по времени от торговли (хотя Афанасию Никитину еще в XV веке удалось синхронизировать литературные - очень удачные - и торговые - очень неудачные - аспекты русско-индийских связей) и опережая политику, русская литература в XVIII веке начала свою службу по ознакомлению русского общества с культурными достижениями древней и средневековой Индии. Рубеж 80-ых - 90-ых годов оказался в этом отношении отмеченным⁴¹. Именно тогда появился русский перевод книги, который определил, пожалуй, самую плодотворную линию в будущих индийских привязанностях русской читательской аудитории. Перевод не преследовал ни развлекательно-курьезные, ни "просветительские" (в принятом тогда понимании этого слова, ни "энциклопедические", ни научные цели. Он был обращен к сфере духовного, сам был порожден духовной атмосферой масонского новиковского круга и адресовался единомышленникам в духе. Речь идет о книге, появившейся в 1788 г. в Москве, "в Университетской Типографии у Н. Новикова", и довольно значительной по объему (213 страниц), - "Багаут-Гета, или беседы Кришны с Аржуном, с примечаниями, переведенная с подлинника писанного на древнем Браминском языке, называемом Санскритта, на Английской, а с сего на Российской язык". Этот перевод, появившийся всего через три года после знаменитого английского перевода (1785) Ч. Уилкинса, был сделан Александром Андреевичем Петровым, литератором и переводчиком, другом (ср. "На гроб друга моего Агатона") Карамзина, с которым в пору работы над "Бхагавадгитой" он жил вместе в домике "Дружеского общества" в Кривоколенном переулке, недалеко от Чистых прудов⁴². Карамзин любил "Агатона" и читал в нем своего литературного учителя. Все, что нам известно о Петрове, рисует его как человека высокого ума и глубоких чувств. Его литературные вкусы, образованность и чувство

современности в понимании культурных задач достойны самого глубокого уважения и должны получить самую высокую оценку. Безвременная смерть этого человека не позволяет судить о том, сколько потеряла с ним русская культура. Но выбор "Бхагавадгиты" для перевода на русский язык неслучаен, и сам по себе он говорит о личности переводчика. Вместе с тем интерес к этому древнеиндийскому памятнику может рассматриваться и как свидетельство внутреннего притяжения московского масонства в лице его лучших представителей к высоким образцам индийской духовности, к Индии духа, как скажет позже поэт⁴³. В этой связи важно подчеркнуть посредствующую роль английских переводов.

Дань индийской литературе отдал и Карамзин, но в центре его внимания было художественное наследие древней Индии, как оно отразилось в одном из самых известных произведений ее драматургии. *"Творческий дух обитает не в одной Европе; Он есть гражданин вселенной. Человек везде человек, везде имеет он чувствительное сердце и в зеркале воображения своего вмещает небеса и землю. Везде натура есть его наставница и главный источник его удовольствий. Я чувствовал сие весьма живо, читая "Саконталу", драму сочиненную на индейском языке, за 1900 лет перед сим, азиатским поэтом Калидасом и недавно переведенную на английский Виллиамом Джонсом, бенгальским судьей [...]* Почти на каждой странице сей драмы находил я высочайшие красоты поэзии, тончайшие чувства, кроткую, отменную, неизъяснимую нежность [...] - чистейшую, неподражаемую натуру и величайшее искусство", - писал Карамзин. Для "читателей, имеющих тонкий вкус и любящих истинную поэзию", он и перевел отрывки из этой пьесы, "сии благовонные цветы азиатской литературы", в надежде, что они будут приятны читателям⁴⁴.

Постепенно круг публикуемых переводов из древнеиндийской литературы расширяется. Помимо случайных текстов, оставшихся изолированными среди всего массива переводов, усиленно переводят отрывки из эпоса, прежде всего из "Махабахараты", в том числе и те, что стали впоследствии хрестоматийно известными ("Наль и Дамаянти", "Савитри" и др.); расширяется, хотя и медленнее, репертуар драматических произведений. Кое-что начинают переводить непосредственно с санскрита; появляются переводы, сделанные опытными филологами (М.Я. Петров, К.А. Коссович), но это относится уже к более позднему времени, как и появление таких шедевров, как "Наль и Дамаянти" Жуковского (с немецкого перевода Рюккерта). В первые два десятилетия XIX в. появилось лишь семь переводов древнеиндийских текстов,

большая часть их - небольшие отрывки, и ни один из них не был переведен с санскритского текста. И все-таки семя было посеяно.

Еще один "санскритско-древнеиндийский" локус - в Петербурге, это - академический круг. На фоне "открытия" санскрита в конце XVIII в. и начала европейской моды на него благодаря деятельности У. Джонса и ряда других энтузиастов санскрита может показаться странным, что уже на рубеже 20-ых - 30-ых годов XVIII в. в Петербурге появляются две работы, предполагающие, в частности, знакомство с санскритом и с санскритской литературой. Т.З. Байер, став одним из первых русских академиков, по приезде в Россию в 1726 г. начал среди прочих своих научных дел заниматься "браминским" языком под руководством приехавшего в Россию ученого индийца Сонхбары⁴⁵. Результатом этих занятий были первые индологические труды, появившиеся в России⁴⁶. Впрочем, в дальнейшем наступил длительный перерыв - вплоть до "Сравнительных словарей" (1787-1789), где помимо ряда новоиндийских языков были представлены и некоторые "самшкрутанские" слова. Еще до появления в 1816 г. знаменитой книги Боппа идея "сравнительного" языкознания уже носилась в воздухе, и санскрит составлял главный ее нерв. В 1811-1812 гг. в Петербурге публикуются два сочинения об отношениях между санскритом и русским языком⁴⁷, которые не прошли незамеченными, хотя русское общество в целом еще не было готово к принятию подобных идей. Несравненно более заметными явлениями были труды Ф.П. Аделунга по санскритской литературе и в продолжение идеи "сравнительных словарей"⁴⁸, но и эти труды, насколько известно, затронули преимущественно немецкую среду - как академическую, так и просто образованных людей с гуманитарными интересами, ориентирующимися на европейскую, в основном немецкоязычную культуру. Тем не менее, несколько позже исследования Аделунга вошли в круг интересов и русского образованного общества, прежде всего ученых и читателей журналов (в 30-ые годы появился ряд рецензий на эти работы). В 30-ые - 40-ые годы начинают публиковаться труды немецких специалистов, членов Академии наук или работающих в Петербурге: Р. Ленц и особенно О. Бетлингк - виднейшие среди них, но они относятся уже к следующему периоду, и введение их здесь существенно, главным образом, для обозначения общей перспективы русской (или русско-немецкой) санскритологии⁴⁹.

Разумеется, индийская (в частности, и санскритская) тематика из этого ученого "немецкого" круга в принципе могла проникать и в светское русское общество, к которому принадлежал и татариновский кружок, или непосредственно или через посредство образованных петербургских немцев. В этой же связи должен быть учтен и

"английский" элемент в Петербурге. К концу 10-ых годов XIX в. англичане все чаще стали появляться в Петербурге. Еще интереснее и важнее, что среди них были тесно связанные с А.Н. Голицыным, который был не только вхож в татариновский круг, но и, несомненно, близок к самой Е.Ф. Татариновой. Когда в Петербурге был образован Библейский комитет и основано Библейское общество, именно англичане через "British and Foreign Bible Society" приняли живейшее участие в помощи русским коллегам. В Петербург был командирован пастор Патерсон, а одним из директоров Библейского общества стал другой английский пастор - Питт. Среди англичан этого рода, конечно, были люди близких к мистическим настроениям, и, вероятно, они легко находили общий язык с петербургскими "мистиками" конца 10-ых - начала 20-ых годов. Не менее любопытно, что Англия, в начале XIX в. прошедшая через "индийский" бум, в лице своих посланцев в Петербург могла оказаться дополнительным источником интереса к индийскому тайноведению и даже к санскриту. Нельзя исключать, что какой-нибудь английский гость, так или иначе знакомый с санскритом и индийскими религиозными реалиями, мог, опираясь или на расхожий набор "индийских" символов и клише, а также санскритских терминов, или даже на некоторые реальные тексты, попытаться составить некий санскритский "квази-текст". Также нельзя исключать, что составитель такого текста мог преследовать и цель мистификации. Во всяком случае и Голицын и Татаринова, как и некоторые члены ее кружка (В.М. Попов и др.), поддерживали английские связи и, судя по ряду данных, были открыты для соответствующей информации с английской стороны - тем более, что "индийская" тема становилась заметной (и даже модной, ср. волну русской англомании в петербургском высшем обществе в эти годы) в Петербурге. Но, разумеется, все эти соображения относятся скорее к открывающимся возможностям, чем к сфере доказательства.

Но на этом пути внимание привлекает еще одна фигура, сочетающая в себе "английскую" и "индийскую" темы, причем в такой их органической связи, какой в это время не могло быть ни у одного русского человека. Речь идет, конечно, о первом русском "индианисте", человеке совершенно удивительной судьбы Герасиме Степановиче Лебедеве (1749-1817). Говорить о нем здесь подробно после ряда очень основательных (в частности, относительно недавних) работ⁵⁰ нет смысла. Но зато уместно отметить некоторые детали, которые могли бы оказаться существенными при обсуждении темы "авторства" текста "Савишпраи само..." или, по крайней мере, посредничества в "трансляции" этого текста в татариновский кружок.

Прежде всего в Лебедеве поражает обилие талантов, естественность их сочетания, кажущаяся легкость в овладении разнообразными знаниями. Он был писателем, переводчиком, музыкантом, лингвистом, филологом, исследователем религии, страноведом, театральным деятелем, организатором типографии, чиновником, путешественником⁵¹, и этот список не исчерпывает круга занятий Лебедева. Другая бросающаяся в глаза черта Лебедева - его горячий интерес к Индии, неистребимая любознательность к индийской жизни в самых разных ее аспектах, умение войти в нее почти как "свой", убеждение, иногда предвосхищающее более поздние достижения, в особом месте Индии в истории. По словам Лебедева, она "есть та первенствующая часть света, из которой [...] род человеческий по лицу сего земного круга рассеялся, и который национальный Шомскритский язык, не довольно со многими азиатскими, но и с европейскими языками имеет весьма ощутительное в правилах сближение". Двенадцать лет провел он в Индии, и там он успел сделать очень многое. В письме Александру I он говорит о своих целях и итогах: "Главным для меня предметом было проникнуть там во нравы, а с тем вместе приобрести нужные сведения в их языках и учености, в чем и получил посильный успех"⁵². Обе его книги - для начала XIX в. событие, недостаточно оцененное по отсутствию квалифицированной аудитории или по иному направлению "индийской" моды. Какова она, окончательно стало ясно после 1808 г., когда в Гейдельберге вышла знаменитая книга Фр. Шлегеля "Über die Sprache und die Weisheit der Indier", и особенно после появления в 1816 г. бонновского исследования "Über das Conjugationssystem der Sanskrit-Sprache, in Vergleichung mit...". Древняя Индия и санскрит как ее язык - вот что отныне на долгое время стало самым интересным и важным среди всего многообразия культурных зеркал Индии. Но Лебедев писал о другом - о современной ему Восточной Индии и ее диалектах⁵³. В "Memorandum" Лебедев вспоминает, что его учитель языка Голок-натх "настоятельно" советовал ему "освоить санскритский алфавит, так как это был золотой ключ к неоценимым сокровищам восточных наук и знания". Несомненно, что Лебедев достаточно хорошо овладел бенгали (во всяком случае он перевел на этот язык комедию "Притворство", поставленную в Калькутте), а также калькуттской формой разговорного хиндустани. Но в связи с темой этой статьи интереснее всего определить, насколько он знал санскрит. В.С. Воробьев-Десятовский, наиболее полно изучивший этот вопрос, писал, что Лебедев "освоил большое количество санскритских слов в бенгальском произношении и основы грамматики этого языка. Полного знания санскрита Г.С. Лебедеву достичь не удалось. Знавшие этот язык брахманы, к которым,

вероятно, относился и учитель Г.С. Лебедева Голок-натх Даш, считали страшным грехом обучать санскриту членов низших каст и тем более чужестранцев. Поэтому число европейцев, в совершенстве изучивших санскрит в XVIII в., было совершенно ничтожным⁵⁴. Вероятно, оценка знаний Лебедева в области санскрита верна, но, судя по всему, их было вполне достаточно для опытов составления "квази-текста", подобного "Савишпраи само...". Но и это, конечно, только возможность, которая никак не связана с тем, "как это могло быть на самом деле". Тем не менее, о Г.С. Лебедеве как первом знатоке "индийского языка, религии, нравов, обычаев" в петербургском свете знали, о его "бенгальской" типографии на заброшенной Богадельной (позже - Орловской) улице, неподалеку от Невы, слышали⁵⁵, о его высоком положении "надворного советника и кавалера" ведали⁵⁶, и поэтому трудно предположить, что, если кому бы то ни было, в частности и мистикам татариновского кружка, понадобилась консультация в индийском тайноведении или "индийском" языке, не обратились бы именно к "первому русскому индианисту".

И еще одно совпадение. 15 июля 1817 г. скончался "Иностранной Коллегии индийского языка переводчик, надворный советник и кавалер" Герасим Степанович Лебедев. В эпитафии на его могиле на Георгиевском кладбище на Большой Охте⁵⁷ оценены и его "профессиональные" заслуги:

Сей мужъ съ названіемъ согласно
Три части свѣта пролетѣлъ
Полет он дѣлалъ не напрасно,
Въ отдаленнѣйшій предѣлъ.
Он первый изъ сыновъ Россійскихъ
Восточну Индію проникъ, и
Списки нравовъ снявъ индійскихъ
Въ Россію ихъ принесть языкъ,
Безъ всѣхъ ума образованій, толь
Важный совершилъ полетъ, составъ
И отъ индійскихъ мудрованій,
Не безъ успешно выдалъ в свѣтъ.
Судьба всеобща упредила
Труды покоемъ наградить
Супруга нѣжна разсудила
Сей памятникъ со орудить
Да симъ любви ея залогомъ
Пришельцевъ убедить земныхъ
Да с нею воздохнетъ предъ Богомъ
Ему желая мѣсть святыхъ.⁵⁸

В том же 1817 г. происходит обращение Татариновой, начинаются "радения" в Михайловском замке, открывается дар пророчества и "говорения языками". Все это любопытно и провоцирует мысль на более сложные построения, но и это, конечно, из сферы гипотез. Как бы то ни было, видимо, никак нельзя исключать Лебедева из круга подозреваемых составителей (или консультантов) "индийского" текста. Во всяком случае подобная задача, предполагающая у составителя знание семантики соответствующих санскритских слов и установку на создание семантически "однородного" (однонаправленного) текста, была Лебедеву по силам.

И, однако, существуют и другие возможности объяснения этого "индийского" текста - не "сверху", а "снизу". Они вытекают из двух разных по своей природе совокупностей фактов.

Во-первых, приходится считаться с довольно отчетливой ориентацией русского мистического сектантства и староверчества на "индийскую" тему. Как бы она ни возникла, но она в основе своей связана с тем кругом древнерусских представлений об Индии, которые выделяют Индию среди всех стран как нечто *идеальное*, действительно, "первенствующее", как заветную цель устремлений русского человека. Индия - страна чудес, которыми могут быть или сказочные богатства (ради них отправляются в "Индеюшку богатую" русские богатыри или герои типа Дюка Степановича), или подлинная праведность жизни, без царей, вельмож, купли-продажи, лжи, татьбы, разврата, разбоя, высокая духовность истинных христиан - рахманов. И Нестор в летописи, зависящий в данном случае от Георгия Амартола, и старец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин, и "Хождение Зосимы к рахманам" свидетельствуют важность для русского человека этой последней трактовки отмеченности "индийского"⁵⁹. Старокнижные и фольклорные представления об "Индийском царстве" сливаются, по сути дела, воедино. Оно - заветная цель, место справедливости и нравственной чистоты, и что-то глубоко интимное, почти неуловимое связывает с ним и русскую землю. Продолжая этот круг идей и образов, "олонецкий крестьянин" и поморский старообрядец, Ключев доводит "индийскую" тему до своего апофеоза: "Белая" Индия становится как бы образом святой Руси, очищенной от скверны и зла, средоточием духовности, вселенским "Градом Обетования Вечной жизни", тем белокаменным градом Лидда, что "на славном Индийском Помории" ("Погорельщина"). Тайны и чудеса Индии (*И страна моя, Белая Индия, ! Преисполнена тайн и чудес!*) раскрывается Ключевым в его прозе: "Иконописные миры, где живет последний трепет серафимских воскрылий... гром слова - былинного, мысленного, моленного, закли-

нательного, раздельного ... тайные, незримые для гордых взоров веки, ведущие Россию - в Белую Индию, в страну высочайшего и сейчас немыслимого духовного могущества и духовной культуры" ("Звезда Вытегры", 1919, 3 авг.). Об этом чаемом "мужицком рае", "Индии в русской светелке" и одновременно космогоническом источнике духовности - и "белая Индия", и "Индия в красном углу", и "Погорельщина", погребальная песнь по России именно как по *Белой Индии*.

Во-вторых, при попытках выяснения источников "Савишраи само..." нельзя пренебрегать и обращением к собственно индийскому этническому элементу. Прежде всего следует подчеркнуть становящуюся теперь явной недооценку непосредственных связей Индии с Россией, прежде всего инфильтрации индийского этнического элемента в Восточную Европу. Не останавливаясь здесь на ранних этапах этого процесса, на роли Волги и древнего Хорезма, позже Хивы и "Бухарии", стоит, однако, отметить значение "индийских" колоний на пути между Индией и Россией, существовавших еще в XVIII в. Речь идет о Сураханах, неподалеку от Баку, где был храм огня, в котором сохранились высеченные на камне индийские надписи⁶⁰. Можно напомнить, что по договору с Персией от 12 августа 1723 г. Россия приобрела Дербент и Баку с Гилянкой, Мазандеранской и Астрабадской провинциями. Одним из мотивов этого приобретения было развитие восточной торговли России, особенно с Индией. Следовательно, контакты русских и индийцев в этом месте в XVIII в. не могут подвергаться сомнению.

Другим следствием тех же мотивов были поощрения, предоставляемые индийским купцам в России. Им позволялось свободно торговать в Астрахани, в других городах, в основном по Волжскому пути, и даже в Москве, а также участвовать в ярмарках⁶¹. Указом от 21 октября 1722 г. Петр I предоставил индийским купцам широкие права в разрешении взаимных имущественных споров и в вопросах наследования. Особенно значительна и влиятельна была астраханская индийская колония⁶². Индийские купцы начали селиться в Астрахани с 30-ых годов XVII века, что не исключает, конечно, их спорадического присутствия здесь и раньше. Вскоре здесь образовалась постоянная индийская колония. Отчасти это было следствием деятельности торговцев-индийцев, несколько ранее утвердившихся в Исфагане и ведших торговые дела с Дагестаном и Шемахой. Утверждение их в Астрахани открывало двери для "русской" торговли. Начиная с этого времени, действительно, фиксируются довольно многочисленные следы индийских торговцев в Саратове, Нижнем Новгороде, Ярославле и т.д.⁶³, включая и Москву, где в середине XVII века оказался индийский

купец Сутур, получивший из государственной казны крупную ссуду и оставивший в залог русские товары. В 70-ых годах этого же века документы фиксируют наличие лавок и жилых помещений индийских купцов в Китай-городе и в Белом городе. В 1679 г. царь Федор Алексеевич указывает "...Гранатной каменной двор, который за Никицкими ворота, ведать в Посольском приказе. А ставить на том дворе кизылбашских купцов армян и индейцев и бухарян". Русские купцы недовольны коммерческими успехами московских индийцев и формулируют разные предлоги, чтобы ограничить деятельность индийцев Астраханью. Индейцы, как отмечается в жалобе 1684 г., "живут на Москве... многие годы без съезду... самые свои добрые товары вывозят с собой к Москве... московские жители всяких чинов покупают у них, индейцев врозь... индейцы... в долги дают великою ценою... и живучи на Москве и в Астрахани безданно, обогатились вельми". Или же: "Да индейцы ж, живучи на Москве и в городах и в Астрахани многия годы, и помирают, и мертвые своя тела в землю не кладут, пожигают огнем, а пепел тех своих мертвых тел мечют в реки, а достальной пепел бросают по ветру, и от того чинитца человеком и скотом великое повреждение. А нам, христианом, они, индейцы, зазирают и посмехаютца по своей беззаконной бусорманской вере" (*Россия и Индия*, 52; *Русско-индийские отношения в XVII в.*, документ N. 225 и др.). Но и индейцы в свою очередь жаловались на чинимые им притеснения. Уже упомянутый Сутур, вернувшись в Астрахань, пишет в челобитной царю о том, что его "били и изувечили". Начиная с Петра I, положение, видимо, начинает выправляться. В октябре 1722 г. во время пребывания Петра I в Астрахани к нему обратился Амбурам Мулим, глава Астраханской индийской колонии с просьбой дать право распоряжаться имуществом умерших членов этой колонии. Любопытно, что он "российскому языку немного знал", а его компаньоны Нат (Натх) и Суханд (Сухананд) "не токмо языку, но и письмо российское знают". О внутренней жизни астраханских индийцев в XVII в. сведения сообщаются в трудах целого ряда путешественников - Корнелий де Бруин (1703), Джон Белл (1716), особенно подробно И.Г. Георги (1777) и Н.Я. Озерецковский (1804). Благодаря этим данным разные аспекты жизни астраханских индийцев - быт, жилища, одежды, еда, торговая деятельность, религия, обряды и т.п. - освещаются довольно полно. Мальчиком В.К. Тредиаковский мог наблюдать эту жизнь индийцев в Астрахани в начале XVIII в., а ближе к концу его академик Паллас записывал здесь индийские слова и фразы для "Сравнительных словарей" от астраханских индийцев. Важно подчеркнуть, что для индийской астраханской колонии пространство между Астраханью и

Индией было лишь половиной их сферы деятельности, другая, и притом особенно "активная" и динамичная половина, - пространство между Астраханью и русскими торговыми центрами до Нижнего Новгорода (особенно) и верхневолжских городов. Хотя астраханской колонии посвящена немалая литература⁶⁴, задача обобщающего синтетического исследования этой темы продолжает стоять на повестке дня (тем более, что есть основания говорить о некоторых дополнительных материалах). Достоверное присутствие индийского этнического элемента в окрестностях Баку и в Астрахани (ср. важность именно этих двух пунктов для Афанасия Никитина на пути, приведшем его [в обратном порядке] в Индию) позволяет лучше понять структуру и характер этого участка "великого" индо-русского пути, который все более и более становится реальностью, причем скорее регулярной, нежели случайной. В этом широком контексте можно думать как о реальности и об инфильтрации элементов индийской духовной культуры в гущу русской мифопоэтической и религиозной традиции в ее народном варианте, далеко к северо-западу. Пространство от Индийского океана до Северного Ледовитого оказывается не только реальным культурным пространством, но таким пространством, которое существенным образом определяется, конституируется как раз этими культурными инфильтрациями - слов, образов, мотивов, идей.

И, наконец, еще один ресурс в вопросе о возможных источниках рассмотренного здесь "индийского" текста. Речь идет об отдельных индийцах, довольно рано оказавшихся в отдельных старых русских городах, но не в качестве членов некоего сообщества типа торговой колонии или конфессиональной общины, но изолированно, сами по себе. К сожалению, данные этого рода скудны, разбросаны по разным местам, иногда плохо документированы. Поэтому здесь, в заключение, придется остановиться лишь на двух-трех примерах, относящихся, во-первых, к Петербургу и, во-вторых, к началу XIX в., т.е. к пространственно-временным координатам русского мистицизма "татаринковского" типа⁶⁵.

Удивительнейшим примером этого рода следует считать появление в Петербурге во второй половине 10-ых годов XIX в. индеец по имени Нам Джоги Алан. Более всего поражает не сам факт проживания индеец в Петербурге, но условия и цели, сопутствовавшие этому факту. Прежде всего Нам Джоги Алан жил (1816-1818 гг.) в доме Алексея Николаевича Оленина (точнее, его жены, "доброй Элизы", Елизаветы Марковны Полторацкой) на Фонтанке, против Обуховской больницы. А.Н. Оленин был президентом Академии художеств, первым директором Публичной библиотеки, государственным секретарем. Круг

его интересов в самых разных областях гуманитарного знания был очень широк. Как стало известным позже, в этот круг входила и Индия, ее история, литература, культура. Как указывает В. Я. Люстерник, в архиве Оленина сохранились его рукописные "Заметки о санскритском языке и литературе", "Краткий свод преданий первостепенных восточных народов" и другие материалы. В письме от 28 мая 1817 г. к неизвестному адресату он подвергает разбору четырехтомное сочинение "Индусы", появившееся в Париже в 1810 г. (Россия и Индия, 121-122). Как выясняется, приглашение, сделанное Олениным Нам Джоги Алану, связано именно с индологическими увлечениями этого деятеля русской культуры. Об этом свидетельствует ряд документов - письмо самого Оленина; письма К. А. Коссовича ("Санкт-Петербургские ведомости" 1856, 1 янв., N. 8, 1-2), в котором этот санскритолог сообщает интересные подробности о Нам Джоги Алане со слов дочери А. Н. Оленина Анны Алексеевны; портрет индийского информанта, написанный сыном Оленина Петром с личной надписью художника - "Портрет брамана индийского, пришедшего из Индии из области Мальвы, города Удепура, владение Пешвы, в Санкт-Петербург в 1816 году именем Нам Джоги Алан. Скончался в доме нашем 29 апреля 1818 года. Портрет зарисовал Петр Оленин"⁶⁶. Весьма интересно, что этому индийцу Публичная библиотека обязана уникальным списком на деванагари рукописи "Бхагавадгиты". В истории этого "петербургского" индийца особое внимание привлекают три обстоятельства - время (1816-1818), совпадающее с началом татариновского кружка (1817); связь с наиболее эрудированным в индологии (в частности, в новых ее веяниях) дилетантом среди высшего слоя русского общества А. Н. Олениным, стоявшим в центре интеллектуальной жизни Петербурга этих лет (его связи были очень обширны - Александр I, высоко ценивший этого Tausendkünstlera и любивший беседовать с ним, высший свет, ученые, писатели, художники и т. п.); определенный уровень "филологической" профессиональности Нам Джоги Алана.

Другой пример - из числа надежных, но не вполне ясных в том, что касается деталей, которые в данном случае приобретают первенствующее значение. Речь идет об индийском выходце, появившемся в России в конце XVIII века, из рода "Визапурских" (виджапурских) раджей. В России он стал зваться Александром Ивановичем Порюс-Визапурским, был на военной службе, в 1800 г. стал полковником, а в 1802 г. он уже статский советник, служащий в Коллегии Иностранных дел. Еще через два года он женится на русской дворянке Надежде Александровне Сахаровой. Два сына из троих умерли рано, а старший Александр Александрович стал литератором⁶⁷. Еще один пример особого рода.

П.А. Каратыгин, известный артист, водевилист и мемуарист, говоря о тогдашней бедности актерского сословия и всегдашней потребности занимать деньги, рассказывает в своих "Записках"⁶⁸:

"Некоторые петербургские старожилы, вероятно, и теперь еще помнят, например, известного в то время богатого *индийского* ростовщика Моджерама-Мотомалова, который с незапамятных времен поселился в Петербурге и объяснялся по-русски довольно порядочно. Эту оригинальную личность можно было встретить ежедневно на Невском проспекте в своем национальном костюме: широкий темный балахон был надет у него на шелковом пестром халате, подпоясанном блестящим кушаком; высокая баранья папаха, с красной бархатной верхушкой, была обыкновенно заломана на затылок; бронзовое лицо его было татуировано разноцветными красками, черные зрачки его, как угли, блистали на желтоватых белках с кровавыми прожилками; черные широкие брови, сросшиеся на самом переносье, довершали красоту этого индийского набоба; в правой руке у него была постоянно длинная бамбуковая палка, с большим костяным набалдашником, а в левой - он держал перламутровые и янтарные четки. Он был тогда уже очень стар, приземист и, ходя, пыхтел от своей безобразной тучности.

К театральным он вообще был как-то особенно благосклонен, не потому, чтобы он любил театр, куда никогда, конечно, не заглядывал; но он пользовался особенной привилегией у театрального казначея и вычеты из жалованья своих должников получал беспрепятственно по предъявлении их расписок. Каждый месяц, 1-го числа, он аккуратно являлся спозаранка в театральную контору с целым ворохом векселей и расписок, садился около казначея и, потирая руки от удовольствия, поджидал своих горемычных заемщиков.

В конце 1820-ых годов этот благодетель страждущего человечества покончил свое земное странствование и, по индусскому обряду, бранные его останки было торжественно сожжены на костре, на Волковом поле. Конечно, многие из его должников почли весьма приятною обязанностью отдать ему *последний долг*, и этот печальный обряд мог вполне назваться *погашением* долгов, потому что Моджерам, кажется, не оставил после себя наследников и все не-удовлетворенные обязательства и недоимки рассыпались вместе с его прахом"⁶⁹.

Этому индийцу Моджераму-Мотомалову, нашедшему последнее упокоение на Волковом поле, суждено было получить новую жизнь в литературе. Конечно, речь идет о страшном и таинственном ростовщике из гоголевского "Портрета", прототипом которого, и был упоминаемый П.А. Каратыгиным индеец⁷⁰. В редакции "Арабесок" этот

ростовщик выступает под именем Петромихали (ср. звуковую тему *р, м, ал*, отдаленно напоминающую сходные узлы в имени *Моджерам-Мотомалова*). Его национальность остается не проясненной до конца (восточный или южный человек?), но портрет достаточно колоритен:

"Был ли он грек, или армянин, или молдаван, - этого никто не знал, но по крайней мере черты лица его были совершенно южные. Ходил он всегда в широком азиатском платье, был высокого роста, лицо его было темнооливкового цвета, нависнувшие черные с проседью брови и такие же усы придавали ему несколько страшный вид. Никакого выражения нельзя было заметить на его лице: оно всегда почти было неподвижно и представляло странный контраст своею южною резкою физиогномией с пепельными обитателями Коломны [...]".

В поздней редакции "Портрета" Гоголь, вводит намек на индийское происхождение ростовщика: "темная краска лица указывала на южное его происхождение, но какой именно был он нации: *индеец*, грек, персиянин, об этом никто не мог сказать наверно". Но существен и другой мотив в описании ростовщика - его особая отмеченность, выделенность среди других ("Но на этих ростовщиков [собственно, всех остальных - *В.Н.Т.*] вовсе не было похоже одно странное существо, носившее фамилию Петромихали"), ср. "Итак, между ростовщиками был один - существо во всех отношениях *необыкновенное* [...]", "Высокий, почти *необыкновенный* рост, смуглое, тощее, запаленное лица и какой-то *непостижимо-страшный* цвет его, большие *необыкновенного* огня глаза [...]. Самое жилище его *не похоже* было на прочие маленькие деревянные домики [...] Но какими-то арифметическими *странными* выкладками заставлял их восходить до непомерных процентов. [...] Но что *страннее* всего [...] - это была *странная* судьба всех тех, которые получали от него деньги [...]" и т.п. Сходство между этим ростовщиком "Портрета" и Моджерамом-Мотомаловым несомненно, и есть все основания (и вытекающие из текста, и связанные с реалиями жизни Гоголя в Петербурге, ср. связь с театральным кругом и т.п.) полагать, что писатель лично видел "петербургского" индийца. Этот реальный индеец, столь необыкновенный, таинственный и странный, знакомый с оккультными силами, *типологически* мог бы быть и носителем "странного" индийского языка и составителем "безумного", никому не доступного в его значении, "индийского" мистического текста, отвечающего, однако, знакомой и дорогой идее "говoreния языками".

Независимо от того, каковы результаты перебора возможностей, которые могли бы прояснить происхождение и характер "индийского" текста, сам этот перебор, как бы произвольно и вторично, позволяет нащупать пока еще в целом неясные очертания "индийского" космоса

русской культуры, только что возникающего из некоего хаотического предшествующего состояния. Границы этого становящегося космоса даже для начала XIX в. достаточно широки: Петербург и Москва, керженецкие скиты, верхнедонские "сионские горницы", поморская "избяная Индия", Астрахань; царь, министр просвещения, высший свет, чиновники, дворовые, крестьяне, солдаты, моряки; художественная литература, наука, религиозная полемика, народная словесность, обряды, суеверия - вот приблизительный объем сил русского "индианизма", от поучительных уроков и положительных знаний до мечтаний, лишенных духа трезвения, и горячечных фантазий, от глубоких духовных прозрений до губительных предрассудков и изуверства.

Примечания

- ¹ Цит. по изд.: П.И. Мельников (Андрей Печерский). *Собр. соч. в шести томах*. М., 1963. Приведенный отрывок - из романа "На горах", т. 5, 100.
- ² Поэтому Луповицы романа ("В степной глуши, на верховьях тихого Дона, вдали от больших дорог, городов и людных селений стоит село Луповицы", т. 5, 7) реально соответствуют Дубовицам, а владелец Луповиц, своего наследственного имени, Николай Александрович Луповицкий - Александру Петровичу Дубовицкому, имение которого находилось в Елецком уезде Орловской губ., т.е. тоже в верховьях Дона (ср., между прочим, упоминание Дона в известной хлыстовской песне "Ай у нас на Дону | Сам Спаситель во дому..."). Софронушке романа реально отвечал, видимо, пророк Ермилушка, крепостной человек Дубовицкого, его ближайший помощник и наперсник. К религиозному "обращению" отца Николая Александровича, одного из богатейших помещиков той стороны, столбового барина Александра Федоровича Луповицкого (ср. Александр Дубовицкий), бывшего до того в кругу иных забот и развлечений (губернский предводитель, увлечение породистыми конями, псовой охотой, крепостным оркестром и театром и т.п.), ср. в романе (а судя по всему, и в жизни А.П. Дубовицкого): "Под шумок поговаривали, будто Луповицкий масонства держится. Немудрено - в то время каждый сколько-нибудь заметный человек непременно был в какой-нибудь ложе. Масонство, однако ж, не мешало шумной, беспечной жизни богатых людей, а не слишком достаточные для того больше и поступали в ложи, чтобы есть роскошные даровые ужины. Ежели Луповицкий и был масоном, то это не препятствовало ни пирам его, ни театру, ни музыке, ни охоте. Иное стало, когда он прожил в Петербурге целую зиму. Воротившись оттуда, к удивлению знакомых и не знакомых, вдруг охладел

он к прежним забавам, возненавидел пиры и ночные бражничанья, музыку и отъезжие поля - все, без чего в прежнее время дня не мог одного прожить. Музыканты, актеры, живописцы распущены были по оброкам, псарня частью распродана, частью перевешана, прекратились пиры и банкеты. Для привычных гостей двери стали на запоре, и опустел шумный дотоле барский дом. Луповицкий с женою стали вести жизнь отшельников. Вместо прежних веселых гостей стали приходите к ним монахи до монахини, странники, богомольцы, даже юродивые. Иногда их собиралось по несколько человек разом, и тогда хозяева, запершись во внутренних комнатах, проводили с ними напролет целые ночи. Слышали, что они взаперти поют песни, слышали неистовый топот ногами, какие-то странные клики и необычные всхлипывания. Через несколько времени, опричь странников и богомольцев, стали к Луповицким сходиться на ночные беседы солдаты, крестьяне, даже иные из ихних крепостных [...]" (т. 5, 8-9). Раньше он добивался отдачи детей в пажеский корпус, но теперь он не хотел об этом думать: - "Хочу из них сделать сельских хозяев" (т. 5, 10). - Гонения на А.П. Дубовицкого начались в 20-ые годы. В письме от Александра I, полученном Аракчеевым 5-го февраля 1824 г., предписывается: "Дубовицкой здесь, то прикажи его арестовать чрез обер-полицмейстера" (*Великий князь Николай Михайлович. Опыт исторического исследования*. Т. 2. Приложение. СПб., 1912, 644). Позже в 1837 г. Дубовицкий был сослан в Саровскую пустынь, а потом в суздальский Спасо-Ефимьев монастырь или в Соловки.

- 3 Кондратий Иванович Селиванов был основателем скопческой секты белых голубей, выделившейся из хлыстовщины, и начал свою деятельность в хлыстовском корабле богородицы Акулины Ивановны, где главной пророчицей ("ходила в слове") была Анна Родионова. Именно она и опознала Селиванова, приветствуя его появление в корабле словами: "Сам Бог пришел! Теперь твой конь бел и смирен! ("конь" - образ плоти, с которой борется дух; белый цвет - символ чистоты - "непорочности, грехам тяжким недоточности"; "сесть на белого коня" - оскотить себя, ср. *убелить* и *под.*; см. *Песни русских сектантов мистиков*. Сб., сост. Т.С. Рождественским и М.И. Успенским. СПб., 1912, XX, XXXIII). Селиванов начал с того, что решил истребить разврат у "людей божьих", и неустанно обличал их. "Лепость весь свет поедает и от Бога отвращает", - учил он. - "Единые девственники предстоит у престола Господня... Храните девство и чистоту". Эта проповедь пришлась хлыстам не по нраву. В ней видели злой умысел изменить закон. Селиванова ненавидели и не раз покушались на его жизнь. Неудача в устной проповеди заставила сделать следующий шаг. Он оскотил себя. Пример оказался заразительным. Сложилось сообщество единомышленников со всеми признаками весьма радикальной секты. Злоумышления хлыстов продолжались. Результатом было отдание Селиванова под суд. 15 сентября 1774 г. его секли кнутом и погнали в Сибирь. На этом пути он встретился с Пугачевым, которого везли на казнь в Москву. "Не

тут ли пришла ему мысль назваться императором Петром III?" - спрашивает исследователь (см. Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби". - Собр. соч., т. 6, 331). Во всяком случае из дел о скопцах видно, что в Сибири Селиванов именовал себя именно так, а белые голуби в своих песнях и стихах (их писал и сам Селиванов) рассказывают, что он как отец-искупитель воплотился от Святого Духа и родился от пренепорочной девы Елизаветы Петровны по благовествованию ей Иоанна Богослова. Она царствовала лишь два года и после этого, "отложив царские одежды" и надев нищенское платье, ушла в Киев на богомолье, оставив престол своей фрейлине, похожей на нее. На пути в Орловской губернии, познав истинную веру, она осталась жить с божьими людьми под именем Акулины Ивановны, а сын ее Петр Федорович, родившийся еще в Петербурге, был отправлен на воспитание в Голлтинию, где стал белым голубем. Вернувшись в Петербург, он стал наследником престола, но Петр III, своевременно проведая ее намерения, переменялся платьем с караульным солдатом, которого убили и похоронили как Петра III, и скрылся, начав странствовать по России и "проповедывать чистоту". Скопческий фольклор говорит о состоявшейся позже встрече с Павлом I - *"Наш батюшка-искупитель / Кротким гласом проведил: / "Я бы Павлушку простил, / Воротись ко мне ты, Павел, / Я бы жизнь твою исправил". / А царь гордо отвечал, / Божества не замечал, / Не стал слушать и ушел. / Наш батюшка-искупитель / Своим сердцем вздохнул, / Правой рученькой махнул: / "О земная клеветина! / Вечером твоя кончина; / Изберу себе слугу, / Царя Бога на кругу, / А земных царску справу / Отдам кроткому царю: / Я всем троном и дворцами / Александра благословлю, / Будет верно управлять, / Властям воли не давать"*. Действительно, Александр I вместе с графом Строгоновым 6 марта 1802 г. навестил Селиванова в тюремном отделении Обуховской больницы, долго говорил с ним, а расставаясь, приказал освободить его и поместить в богадельню. *Привезли то древо-кипарис во Питер-град, - радовались скопцы освобождению Селиванова, - Становили древо от земли до неба: / Будут строить град Иерусалим / ... И великие дома строятся...* Некоторое время он открыто проповедывал скопчество в Петербурге. Бывали у Селиванова и тогдашние мистики: князь А.Н. Голицын, А.Ф. Лабзин, В.М. Попов и другие, почитавшие его боговдохновенным сосудом. В Михайловском дворце, у Татариновой, совершались те самые обряды, которые совершались по ночам у отца-искупителя" (Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби", 370-371). В дома, где жил Селиванов (у Непастьева, Кострова, Солодовниковых) приглашали петербургского генерал-губернатора графа Милорадовича, министра полиции Балашова, графа П.А. Толстого, обер-полицеймейстеров. При них происходили молитвы, приносились поучения, и подобное сочетание присутствующих и образ их действия считался довольно естественным. Это отступление о Селиванове и "белых голубях" существенно в связи с темой Татариновой и

Дубовицкого и, следовательно, в связи с тем текстом, который пелся во время радения в доме Луповицкого-Дубовицкого.

- 4 *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 1, 199.
- 5 Потолок сионской горницы в квартире Татариновой в Михайловском замке был расписан Боровиковским: Святой Дух в окружении девяти кругов небесных сил (по роману Мельникова-Печерского, им же была расписана сионская горница и в Луповицах). Есть сведения, что этот же художник писал картину, на которой были изображены члены "корабля" Татариновой.
- 6 Более того, митрополит Петербургский Михаил негласно поддерживал эти собрания. Однако, неусыпным стражем "основ" оставался архимандрит Фотий, писавший (правда, позже в связи со смертью госпожи Крюденер, 25 декабря 1824 г.): "В сетях Татариновой и Криднерши сам министр духовных дел весь увязал. Его любимцы с ним одно творили"; впрочем, и Карамзин не сочувствовал ни "мистической вздорологии", ни голицынскому "министерству затмения". Но многие из духовенства открыто сочувствовали мистикам (но не масонам), как, например, Филарет, будущий знаменитый митрополит Московский. - Во французских донесениях из Петербурга сообщалось (от 1/13 июня 1821 г.): "Les dames zélées pour la religion mystique continuent toujours à jouir de la même faveur. Entre autres on loge au Palais Michel Mme Tatarinoff, qui réunit chez elle des assemblées pieuses, où la ferveur des prières et l'agitation qu'elles causent sont, dit-on, extraordinaires. L'on ajoute que l'affluence des personnes qui s'y rendent est assez considérable pour qu'on ait été obligé de leur ouvrir de nouveaux appartements", см. *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 2, 356.
- 7 Об отношении Александра I к кружку Татариновой свидетельствует то, что он будто бы писал Р.А. Кошелеву, что он "пламенеет любовью к Спасителю, когда только читает в письмах [...] об обществе госпожи Татариновой в Михайловском замке", что "сим обществом надеюсь я истребить ереси - и скопцов, и масонов". См. *Девятнадцатый век*, М., 1872, кн. I: "Юрий Толстой. О духовном союзе Е.Ф. Татариновой".
- 8 На обратном пути в Бадене, где он встретился с императрицей Елизаветой Алексеевной, ему был представлен Юнг-Штиллинг.
- 9 Характерно в этом отношении письмо Александра I от 9 мая 1818 г. к Рижскому генерал-губернатору Паулуччи в связи с тем, что последний чинил препятствия Крюденер и ее спутникам, собиравшимся ехать в Россию: "С сожалением вижу, что вы не вполне поняли содержание разговора, который имели мы с Вами об этом предмете в Царском Селе. К чему нарушать спокойствие существ, занимающихся

только молитвами к Предвечному и никому не делающих зла? Чем более в таких случаях розысков и надзору, тем прибавляется только важности для зевак. Оставьте госпожу Крюденер и других пользоваться совершенным спокойствием, потому что, какое Вам до того дело, кто как молится Богу! Каждый отвечает Ему в том по своей совести. Лучше, чтоб молились каким бы то ни было образом, нежели вовсе не молились", см. *Великий Князь Николай Михайлович*. Указ. соч., т. 1, 196-197.

- 10 Ср. переписку Голицына и Александра I по поводу необходимости оставления Татариновой ее жилья в Михайловском замке (письмо от 19 апреля 1822 г. и ответ Государя). См. указ. соч., т. 1, 571-572, ср. 573 (N. 13, от 31 мая 1824 г.). Правда, сначала Татаринова переехала на новое жилье в Петербурге же, за Московской заставой.
- 11 В художественной литературе Татаринова и ее последователи, особенно В.М. Попов и М.С. Пилепский, изображены в романе Писемского "Масоны" (1880 г.), опирающемся на большой и ценный фактический материал; в мемуарной - прежде всего Вигелем.
- 12 Мельников-Печерский настоятельно подчеркивает сходство луповичских радений с татариновскими, пение - обязательное - и здесь и там "молитвы Господней": "Дай к нам, Гоподи, дай к нам Исуса Христа..", даже сходство в структуре "сионской горницы" (изображение Святого Духа на потолке и его ритуальная роль), наконец, общий "хлыстовский" характер и татариновского кружка и белых голубей.
- 13 Обычно среди них указывают "Прочь лесть, прочь ложь, хитро-сплетенность... и В яслях - колыбель Исуса...". Мельников-Печерский, противопоставляя их "народным" псалмам, говорит, что "простонародные хлыстовские песни - большею часть импровизация, всегда почти бессмысленная, нелепая" ("Белые голуби", 299). Правда, следующие далее тексты никак не могут быть признаны бессмысленными.
- 14 "Знали его и образованные люди божьи, и монахи с монахинями, и сестры женских общин, приведенные к познанию тайны сокровенной, слышали о нем по все городам, по всем селам и деревням, где только живут хлысты. Не раденьями, не пророчествами достиг он славы, а беседами своими, когда объяснял собратьям правила сокровенной веры, служение Богу и Агнцу" ("На горах", - *Собр. соч.*, т. 5, 134).
- 15 Между прочим, заумное "Нарве стане наризон...", которым начинается свою "партию" Софронушка, записано как раз от закавказских "прыгунов". В области Карса (неподалеку от Арарата) у молокан-прыгунов была записана заумная "бесконечная молитва" - "фолдырь анифей | фолдырь мефи царимей, | Царь мафами цаларей..." (см.

Хазанов... "Секта молокан-прыгунов в Карской области". *Духовный Вестник Грузинского Экзархата* 1894, N. 18, 28); ср. сходные элементы в речи юродивого - "...дай, царь-государь, | импедай Николай, | на иконку! |...| Царица-лисица, | бух-бух, | помалей аладей..." (Тарковский. *Юродивый в 1918 году*), ср. в скопческом пророчестве: "Пшеницу рассей, а тарицу висей..." В т.наз. "обряде" (требнике амурских прыгунов) зафиксирована заушь, которая довольно близка к "Нарве стане наризон...", ср.: "Стани дон заневе навин, | навередон ривян навидон | заневеравин востань невередон..." (см. Кириллов .. "Амурские прыгуны". *Камчатские Епархиальные Ведомости* 1897, N. 10, 152, т.е.: "Нарве - невере, стане - стани, (во)стань, наризон - навередон, рами - ..равин, ривьян". В зауши тамбовских хлыстов ср. "Христос анесте (= Χριστὸς ἀνέστη), проясняющее форму "стани", "стане", и "фрисон" (: "фатисон"), перекликающееся с "гаризон" (: "наризон"); наконец, не тан фан... тинтись тинтись как бы откликается в Софронушкином *Тень, тень, потетень...* Совсем иной принцип зауши у штундовых прыгунов - Абдол, сир, фу, мла, | конал, сеир, чика... (см. Сопощко. "На собрании у штундовых прыгунов с. Дешек Киевской губ.". *Миссионерское обозрение* 1901, ч. 1, 662-664). См. подробнее: Коновалов Д.Г. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве*. Сергиев Посад, 1908, 157 и след.

- 16 Мельников-Печерский П.И. "Белые голуби" - *Собр. соч.*, т. 6, 306.
- 17 Там же, 310-311.
- 18 См. *Тверские Епархиальные Ведомости* 1891, N. 12, 349. - О явлении дара святого пророчества (в указанном смысле) в собраниях Татариновой сообщают и официальные документы, ср. так называемое "Секретное дело" М.С. Пилецкого и др.
- 19 Ср. еще: "И, когда Павел возложил на них руки, ниспел на них Дух Святы́й, и они стали говорить *иными* языками и пророчествовать" (Деяния 19:6), ср. 1. Посл. к Коринф. 14:21.
- 20 Ср. ... καὶ πᾶσσα γλῶσσαι ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ.
- 21 καὶ οὐδὲν ἄφωνον.
- 22 ...προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύη.
- 23 Об иных значениях выражения "живая вода" см. *Песни русских сектантов мистиков, XXI-XXII*.
- 24 Д.Г. Коновалов. *Указ. соч.*, 157-159.

- 25 Уже в документах XVIII в. упоминается хлыстовская глоссолалия Сергея Осипова, говорившего "странными языками", ср.: "рентре фенте рентре финтгрифунт, | нодар лисентрант нохонтрофунт" (см. *Описание документов и бумаг Московского архива Министерства юстиции*, кн. 6, 179) или "иностранные речи" московского хлыста того же времени Варлаама Шишкова: "насонто лесонтос фурт лис патруфунтру натрисинфур кресеререфире кресентреферт..." и т.п. (там же, 140). Нельзя исключать, что в ряде глоссолалических опытов мог реализоваться тот же принцип рассечения текста на слоги и расширения их стандартным "вставочным" элементом, как в знаменитом говорении "по херам", но, конечно, с дополнительными усложнениями.
- 26 О "поэтическом" аспекте экстаза ср.: "Пророческий экстаз, подобно поэтическому вдохновению, возбуждая автоматическую работу функции речи, имеет вообще склонность выражаться в рифмованных стихах", (Коновалов Д.Г. Указ. соч., 251).
- 27 Общий контекст глоссолалии можно проиллюстрировать двумя (в принципе очень схожими) примерами. *Первый* из них - описание "луповицких" радений Мельниковым-Печерским: "Живей и живее напев, быстрее и быстрее вертятся в кругах. Не различить лица кружащихся. Радельные рубахи с широкими подолами раздуваются и кажутся белыми колоколами, а над ними веют полотенца и пальмы. Ветер пошел по сионской горнице: одна за другой гаснут свечи в люстрах и канделябрах, а дьякон свое выпевает. - «Бысть шум яко же носиму дыханию бурну и исполни дом, иде же бяху седяще, и вси начаша глаголати *странными глаголы*, странными учения, странными повеления Святыя Троицы» [из стихиры на день Пятидесятницы - примеч. автора].
- Быстрее и быстрее кружатся. Дикие крики, резкий визг, неистовые волли и стенанья, топот ногами, хлопанье руками, шум подолов радельных рубах, нестройные песни сливаются в один зычный потрясающий рев... Все дрожат, у всех глаза блестят, лица горят, у иных волосы становятся дыбом. То один, то другой восклицают: - Ай дух! Ай дух! Царь дух! Бог дух! - Накати, накати! - визгливо вопят другие. - Ой ева! Ой ега! - хриплыми голосами и задыхаясь, испуганно в диком порыве восклицают третьи. - Благодать! Благодать! - одни с рыданьем и стонами, другие с безумным хохотом голосят во всю мочь вертящиеся женщины.
- Со всех пот льет ручьями, на всех взмокли радельные рубахи, а божьи люди все радеют, лишь изредка отирая лицо полотенцем.
- Это духовная баня. Вот истинная, настоящая баня паки бытия; вот истинное крещение водою и духом..." ("На горах". *Собр. соч.*, т. 5, 101-102). - *Другой* пример - из "Глоссалолии" Андрея Белого, определяемой им как импровизация на несколько звуковых тем. "Пусть для вас она - сказка, - говорит автор, - а для меня она - истина, *дикую истину* звука я буду рассказывать" (Андрей Белый. *Глоссо-*

лалая. Поэма о звуке, Берлин, 1922, 37). "Но знаю я: за образной субъективностью импровизаций моих скрыт вне-образный, не-субъективный их корень [...] Так же звук я беру здесь, как жест, на поверхности жизни сознания, - жест утраченного содержания" (9-10). К пляске глоссолалии (см. выше описание радений) ср.: "Прежде явственных звуков к замкнувшейся сфере своей, как танцовщица, прыгал язык; все его положения, перегибы, прикосновения к нёбу и игры с воздушной струей (выдыхаемым внутренним жаром) сложили во времени звучные знаки - *спиранты, сонанты*: оплотнели согласными; и - отложили массивы из взрывных: глухих (p, t, k) и звучащих (b, d, g) [...] Игры танцовщицы с легкой, воздушной струей, точно с газовым шарфом - теперь нам невняты [...] Все движения языка в нашей полости рта - жест безрукой танцовщицы, завивающей воздух, как газовый, пляшущий шарф; разлетаясь в стороны, концы шарфа щекочут гортань; и - раздается сухое, воздушное, быстрое "h", произносимое, как русское "ха"; жест раскинутых рук (вверх и в сторону) - "h" [...] Жесты рук отражают все жесты безрукой танцовщицы, пляшущей в мрачной темнице: под сводами нёба; безрукою мимику отражает движение рук; те движения - гиганты огромного мира, незримого звуку, так язык из пещеры своей управляет громадою, телом; и тело рисует нам жесты; и бури смысла - под ними. Жест руки наш безрукий язык подглядел; и повторил его звуками, звуки ведают тайны древнейших душевных движений [...] Звуки - древние жесты в тысячелетиях смысла" (13-16). И вывод - "Умение прочитывать звук - только первый намек на язык языков; и мы знаем - второе пришествие Слова - свершится" (123). - Хочется сказать: *это и так чувствовали во время радений и белые голуби, и автор "Серебряного голубя"* многим в этих описаниях обязан им. И еще одна зависимость-параллель - от древнеиндийских представлений о системе отождествлений элементов языка с элементами космоса, отраженной отчасти уже в Ведах, но в особенности в пратишахьях, брахманах, араньяках, упанишадах (согласные - ночи, гласные - дни или согласные - тело, гласные - душа, фрикативные - дыхание и т.п.). См. Varma S. *Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians*. Delhi, 1961, 3-4; Chakravarti P.Ch. *The Philosophy of Sanskrit Grammar*. Calcutta, 1930 и др. Ср. у Андрея Белого о параллелизме творения мира и звуков, о семантике звуков, специально индийские параллели, в частности, анализ *Om* (71) и т.п. Следует напомнить, что из русских писателей того времени Андрей Белый был наиболее эрудирован (отчасти это можно сказать и о Вяч. Иванове) в области новых работ о древнеиндийской культуре - от Дейссена до Щербатского. Что же касается его "Глоссолалии", то она предвосхищает или, точнее, повторно открывает те древнеиндийские идеи "фоно-космоса" и звуковой семантики, которые были открыты наукой лишь позже. Так, в личном опыте Андрея Белого "древнеиндийское" и "хлыстовское" слились в органическое единство, корень и субстрат которого общи.

28 Речь идет об очень коротких звуковых цепях. Как только они удлиняются (при удлинении цепи возникают почти непреодолимые препятствия звуковому многообразию, комплексы звуков начинают повторяться, как бы преформируя семантический аналог повторяющимся звуковым группам), создаются условия для "рождения" смыслов, хотя бы неясных и приблизительных. Такая семантизация звуков, исходно бессмысленных для принадлежащих к данному языковому кругу, неизбежна, особенно в условиях, когда развиваются высшие энергии, которые и должны открыть новый и главный смысл происходящего (как при радениях). Разумеется, что некоторые "бессмысленные" тексты институализируются и передаются во времени именно как таковые, но и в этом случае они должны пониматься как некая фигура с целостным смыслом, как знамение или символ целого, не допускающего его "осмысленного" членения на части. Все сказанное, конечно, не исключает и случаев утраты значения в текстах, становящихся глоссолалическими.

29 Ср.: "Присутствие в глоссолалических речах повторяющихся слогов и слов может наводить на мысль, что эти речи - не набор бессмысленных случайных звуков и слогов, но произносятся на каком-либо действительном языке" (см. Коновалов Д.Г. Указ. соч., 248) и, следовательно, образуют смысл. Некоторые исполнители "заумных" текстов, как, например, Варлаам Шишков (о нем говорилось ранее), приоткрывали завесу над "смыслом" и, более того, наталкивали на сами приемы "затемнения" смысла, подобные тем, которыми пользовались древнеирландские филиды, продолжавшие еще более древнюю индоевропейскую традицию. Он указывал ряды "практических" соответствий, содержащие "смысловые" ключи. Ср.: *здрувуль дремиле* - "на дремли, человек"; *уэдроволне* - "будь здрав, человек"; *кресерефире* - "крестное знамение на себе носи"; *кресентреферт* - "встрепенись сердцем к Богу" и т.п. - Кстати, сами экстатики-глоссоалалы, как уже указывалось в литературе, обладают способностью различать "глоссолалические" языки по тем ощущениям, которые исходят от органов речи в момент глоссолалии, и по характеру звуков. При решении конкретных вопросов в этой области нужно помнить, что целое охватывает "глоссолалический" опыт не только мистиков-экстатиков, но и душевно-больных, афатиков, детей, поэтов, пророков и т.п.

30 Указ. соч., 168.

31 От и.-е. **ter-*, корня, обозначающего важнейшее понятие космологии - *пропизание-пересечение* трехчленного состава мира (верхний, средний, нижний миры), связь трех космических зон как победа, преодоление принципа единой целостности над множественной партикулярностью.

32 Слово этого индо-иранского корня (ср. др.-инд. *gāu-*, *gās*, 'богатство', 'благо', *gauí-* 'дар', 'владение', авест. *gau-* 'то же' и т.п.) считается

обычно источником славянского заимствования, ср. *рай* и т.п., из праслав. **гаѣь*. Впрочем, существуют и иные объяснения этого славянского слова.

- 33 Точнее - "дом блага (богатства) и песни" или "дом благой песни".
- 34 Сектантские моленные в песнях называются также "церковью соборной", "новой горенкой", "сионской горницей", "светлицей", "собором", "храмом", "монастырем".
- 35 К "дому молитвы" ср. Исая 56:7; Иер. 7:11; 3 Цар. 8:29.
- 36 Как указывалось ранее, сам корень слова, обозначающего совершение действия, ради которого и происходит радение, восходит к ритуально отмеченному употреблению и.-е. **ka-*, фиксирующего движение сверху (с неба) вниз, соединение небесного и божественного с земным и человеческим. Ср. др.-греч. *κατά*, *καταβαίνω* *οὐρανῶθεν*, о схождении с небес; интересно и "схождение вниз" слова, языка - *κατάλαλέω*, с естественным "ухудшением" значения ('разбалтывать', 'наговаривать', 'злословить', 'хулить', но и просто 'рассказывать'), ср. *κατάγλωσσος*, *κατάγλωττος*, в частности, о *народито* *темном* языке, отсылающие в сумме к *γλῶσσα* & *λαλέω*, глоссологии.
- 37 При выяснении вопроса о происхождении этого текста важно обратить внимание на параллель между его зачином ("*...пророки | Шли по дороге. | Нашли они книгу. | Ч то в той к н и г е ? | А п и с а н о т а м о ? ...*") и началом духовного стиха "О Голубиной книге": "*Выпадала книга голубиная | ... Ко этой книге голубиная | собирались к ней сеезжались | ... как бы нам узнать, во книге что написано. | ... Не узнать нам, во книге что написано...*" (потому, что она слишком велика). Таким образом, общими, помимо языковой формы этого "ядра", нужно считать мотивы явления некоей сакральной книги, ее нахождения и собрания вокруг нее персонажей, занимающих особое место в иерархии (пророки, цари, царевичи, князья, князевичи, в несколько иной связи упоминается и *свят Исая пророк*), вопрошания о содержании книги и ответа-отказа, как бы уклоняющегося от заданного вопроса: в одном случае - заумь, непонятное (*Савишрѣи-само...* и т.п.), в другом - *Не узнать нам, что во книге написано*.
- 38 До этого интерес к Индии (как и Индии к России) определялся торгово-экономическими, реже дипломатическими соображениями, хотя то там, то здесь обнаруживаются факты, когда ведущим стимулом оказывается любопытство, любознательность, а деловые мотивы выступают скорее как предлог-мотивировка. О русско-индийских связях в XVII в. см.: Уляницкий В.А. "Сношения России со Средней Азией и Индией в XVI-XVII вв. По документам Главного архива Министерства иностранных дел". *Чтения в*

Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1889, кн. 3, 1-62; Байкова Н.Б. "К вопросу о русско-индийских торговых отношениях в XVI-XVII вв.". *Труды Института востоковедения*. Ташкент. 1956, N. 4, 75-94; Дахшлейтер Г.Д. "Из истории русско-индийских связей в XVII - первой половине XVIII веков". *Вестник Академии наук Казах. ССР*. Алма-Ата, 1956, N. 3, 75-82; Гольдберг Н.М. "Русско-индийские отношения в XVII веке". *Ученые записки Тихоокеанского института АН СССР*. М.-Л., 1949, т. 2, 129-148; Goldberg N. "Russo-Indian relations in the seventeenth century". *Special session of the Academic council of the Institute of Oriental Studies dedicated to the seventh anniversary of the Republic India*. М., 1957, 1-17; Антонова К.А. "Русско-индийские связи в XVII в.". *Материалы первой Всесоюзной научной конференции*. Ташкент, 1958, 434-441; Она же. *Русско-индийские отношения в XVII и XV вв.* М., 1963; *Русско-индийские отношения в XVIII в. Сб. документов*. М., 1958 и др. Та же ситуация в основном сохранялась и в XVIII в., о чем можно судить по документам, относящимся к тому времени. См. *Русско-индийские отношения в XVII в. Сб. документов*. М., 1965; ср. также: "Изъяснение о способах к производству Российской коммерции из Оренбурга с Бухарского, а из оной и с Индийскими областями". *Ежемесячные сочинения и известия о ученых делах*. СПб., 1768, ноябрь, 401-408; "Описание индийских царей, которые имели ссылки с государями царями и великими князьями российскими, какие от них и к ним были грамоты, и какие титулы употребляли". *Древняя Российская вивлиофика*. СПб., 1791, ч. 16, 231-233; Малиновский А.Ф. "Известие об отправлениях в Индию российских посланников, гонцов и купчин с товарами и о приездах в Россию индийцев, с 1469 по 1751 г.". *Труды и летописи Общества истории и древностей Российских при Императорском Московском университете*. М., 1837, ч. 7, 121-207; Люстерник Е.Я., Шапот Е.Г. "О некоторых проектах организации русско-индийской торговли в XVII веке". *Ученые записки ЛГУ*. 1960, N. 279. Серия востоковедческих наук, вып. 9, 15-30; Перимахер В.В. "Русские моряки в Индии в 60-х годах XVIII в. (по архивным материалам)". *Страны и народы Востока*. Вып. 5. Индия - страна и народ. М., 1967, 220-228; ср. также: Kemp P.M. *Bharat-Rus. An Introduction to Indo-Russian contacts and travels from mediaeval times to the October revolution*. Delhi, 1958 и др.

- 39 Де Санктис в своих записках рассказывает историю этого решения, напоминающую анекдот, что не противоречит правдоподобности сообщения (вся жизнь Павла хорошо укладывается в сотни анекдотов, согласно девизу "L'anecdote est le rayon de soleil de l'histoire", см. Павел I. *Собр. анекдотов, отзывов, характеристик, указов и пр.* Сост. А.Гено и Томич. СПб., 1901): император Павел приказал принести карту Европы, разложил ее на столе, согнул надвое, провел по лбу рукою и сказал: "Только так мы можем быть друзьями" [с Францисей. - В.Н.Т.] (см. Шильдер Н.К. *Император Павел I. Историко-биографический очерк*. СПб., 1901, 416-420; Он же. *Император*

Александр Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1904, т. 1, 200-203 и др.); следствием примирения с Францией и стал задуманный "тайный" поход в Индию, строго говоря (помимо своей неосуществимости), необязательный и с внешнеполитической точки зрения, хотя и сам Наполеон проектировал нечто подобное; ср. "Проект Наполеона I о покорении Индии". *Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии*. СПб., 1885, вып. 16, 159-166, а также: "Списки с собственноручных высочайших рескриптов Государя императора Павла I атаману Войска Донского генералу от кавалерии Василию петровичу Орлову о походе в Индию". *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете*. 1860, кн. 3, 167-168; "Проект русско-французской экспедиции в Индию, 1800 г.". *Русская старина*. 1873, т. 8, N. 9, 401-410; Баторский А.А. "Проект экспедиций в Индию, предложенных Наполеоном Бонапартом императорам Павлу и Александру I в 1800 и 1807-1808 гг.". *Сб. географических, топографических и статистических материалов по Азии*. СПб., 1856, вып. 23, 1-104; Донадзе В. *К вопросу о проекте русско-французского похода в Индию (конец 1800 и начало 1801 г.)*, на груз. яз. и др.

- 40 Эта "простота" решения о выборе пути в Индию резко контрастирует с тем, что в продолжении почти всего XIX в. (как и, конечно, ранее) выбор сухопутных маршрутов в эту страну из России оставался дискуссионной проблемой, вокруг которой шли долгие споры, породившие целую литературу. Ср.: *О торговом пути в Среднюю Азию и Индию через Россию, предлагаемом Платоном Голубковым*. М., 1848; Соколов А. "О торговом пути в Среднюю Азию и Индию, предлагаемом г. Голубковым". *Северное обозрение*. 1848, т. 3, март, отд. 6, 13-15; Иванов А.Л. *Пути в Индию. Краткий очерк развития торговых сношений с отдаленным Востоком*. СПб., 1889 и др., не говоря уж о том, что спор продолжался и позже в связи с проектами проведения железных дорог из России в Индию. См. Барановский С.И. "Об экономическом значении железного пути через Центральную Азию в Индию". *Известия Императорского Русского Географического Общества*. 1874, т. 10, N. 4, 169-170; Нечаев Б. "Каспийско-индийская железная дорога". *Естествознание и география*. 1897, N. 1, 72-84 и др.

- 41 До этого времени можно отметить лишь опубликованный в 1762 г. в Петербурге Б. Волковым перевод с французского "Политических и нравоучительных басен Пильпая, философа индийского". Басни и сказки, несомненно, пользовались успехом в средних слоях русского общества и были коммерчески выгодны. В 1802 г. в Петербурге в сборнике "Опыт любословия" публикуется "Разговор между Бидпаем, индийским философом, и Лафонтеном" (пер. с франц. Я.П., 62-74), принадлежащий к жанру разговоров в царстве мертвых, весьма популярному в русской литературе XVIII - первой половины XIX в., ср. Марчалис Н. "Разговоры в царстве мертвых в русской литературе XVIII века". *Europa Orientalis*. 7, 1988. *Contributi italiani al X*

Congresso Internazionale degli Slavisti (Sofia, 1983), 285-305, особенно 300. В основе русского перевода 1802 г. - "Dialogue entre Bidpai, Philosophe Indien, et Jean de la Fontaine", *Journal Encyclopédique*, 15 octobre 1777, 319-325. - В ближайшие годы появляются новые переводы книг этого жанра. Ср.: *Басни и сказки индийские, сочиненные Вишну-Сармою, на древнем индусском или санскритском языке и служившие образцом басням Пильпаевым, Взоповым и др.* Ч. 1-2, СПб., 1803; *Басни и сказки для детей с картинками.* Ч. 1-2. СПб., 1816. Литература этого рода продолжала появляться и позже. Но здесь важнее напомнить о двух ранних переводах-пересказах, представляющих собой отклик на перевод "Пильпаевых басен", сделанный Б. Волковым. Уже в 1763 г. в "Свободных часах" (169) появляется обработка А.Г. Карина - "Два прохожих и река". В 1766-1767 гг. в Москве появляются две части "Нравоучительных басен Василия Майкова". Среди них - сокращенный перевод-пересказ той же басни под заглавием "Двое прохожих и клад" ("Прохожих двое шло дорогою одною; | ...А впереди река.."). - Более ранние опыты перевода литературы с индийской тематикой очень редки и случайны. Ср., например, перевод с немецкого "Индии восточной", появившийся во 2-ой половине XVII в. в Москве (о двух плаваниях в Индию и Индо-Китай - "от Георгия Спильбергия" и "от Каспара Бальби Бисерного"). Зато для складывающейся атмосферы русского "индианизма" существен учет все возрастающей доли индийской темы в публицистике (включая и тексты, принадлежащие Новикову, Радищеву и др.) и в научной литературе, ср. вышедший в Петербурге в 1789 г. перевод двух глав из исторического исследования по Индии, принадлежащего А. Доу.

42. Пройдет тридцать лет, и неподалеку от дома "Дружеского общества" (через участок, занимаемый позже школой для дефективных, а до этого армянской церковью Воздвижения), в том же тихом и зеленом урочище, облюбованном масонами, будет возведено красивое здание, предназначенное выходцами из Армении Лазаревыми для армянского учебного заведения (нужно напомнить, что двумя столетиями раньше поблизости находился Армянский двор для купцов, приезжавших в Москву с Востока), ныне Армянский перулок, дом N. 2. В этом доме, и сейчас принадлежащем армянам, позже размещался Лазаревский Институт восточных языков, где учились многие, чьи имена (от Тургенева до Якобсона) дороги русской культуре. Еще позже, уже в наше время, в 50-ые - 70-ые годы, это место станет центром московского востоковедения; здесь переводились и издавались мистические гимны Наммальвара и Маниккавашагара и Упанишады; здесь в конце 50-ых годов вместе с Ю.Н. Рерихом обсуждался смировский перевод "Бхагавадгиты", а позже, почти через двести лет после петровского, готовился еще один перевод, последний по времени, этого памятника и исследование, ему посвященное. Место помнит о своем прошлом и своих людях. "Индийское" и "мистическое" в данном случае придают ему свой особый оттенок. Но и "армянское"

другим, но также и с "русским". Выше говорилось об "араратском" локусе того "говорения языками", которое практиковалось в кружке Дубовицкого-Луповицкого. Но надо помнить и о других вариантах связей: еще в XVII в. армяне были важнейшими посредниками в торговле между Индией, Персией и Россией; позже армяне, жившие в Индии, уже в начале XIX века поддерживали отношения с русскими армянами. Армянские издания из Индии проникали в Россию; в них же публиковались сведения о России. В Лазаревском институте учился посланец калькуттских армян Никита Эмин, один из первых выпускников этого заведения. См. Mesrop Y. *Armenians in India from the Earliest Times to the Present Day*. Calcutta, 1938, 50 и сл.; *Россия и Индия*. М., 1986, 123, 312.

- 43 Впрочем, о ней наряду с другим помнили и раньше. "Семену же велели проводить в-Бндеех о всем обычаи их; Иасафа царевича где мощи ево лежат, и о всяких товарах и торгах, и о проезде русских людей...", см. *Русско-индийские отношения в XVII в.*, документ N. 91 (наказ толмачу Семену Измаилу, отправленному вместе с послом Борисом Пазухиным в 1670 г. на поиск путей в Индию через Бухару и Балх).

- 44 Первая публикация - *Московский журнал* 1792, ч. 6, кн. 2 (февраль). Ср.: "Сцены из Саконталы, индийской драмы". Пер. Н.М. Карамзина. *Московский журнал* 1792, ч. 6, кн. 2, 125-126; кн. 3, 294-323; через десять лет этот перевод был переиздан - *Московский журнал* 1802, ч. 6, 114-144, 281-310. Еще раз перевод Карамзина был переиздан в *Пантеоне иностранной словесности* (М., 1818, ч. 1, 128-182). В ближайшие 20 лет к "Сакунтале" обращались еще дважды - Саконтала, Восточное сказание (из Круммахера). - *Благонамеренный* 1823, ч. 22, N. 8, 81-88 и Сакунтала. *Индийская драма*. 1-4 акты. Пер. с франц. и примеч. Шези. - *Сын Отечества* 1833, т. 3, июнь, отд. 2, 105-160. - Интерес Карамзина к Индии питался не только европейской модой и появлением новых переводов с санскрита, но и старой традицией особого отношения к этой стране. В "Истории Государства Российского" он уделяет внимание тем сведениям об Индии, которые имели хождение на Руси в XII в. В шестом томе (1817 г.) в разделе "Путешествие в Индию" Карамзин сообщает читателю о "хождении" Афанасия Никитина, обнаруженном им в летописях. Опыты "чужого" языка в этом памятнике, воспринимавшиеся как глоссология, конечно, нужно иметь в виду и в связи с "индийским" текстом, здесь разбираемым.

- 45 Ср. о нем: *Материалы для истории факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета*. Т. IV, 11; *Азиатский музей - Ленинградское отделение Института Востоковедения АН. М.*, 1972, 235.

- 46 См. Bayer T.S. "Elementa litteraturae brahmanicae, tangutanae, mungalicae. Cum 10 tabulis aeri incisis". *Commentarii Academiae scientiarum Imperialis Petropolitanae*. SPb., 1728, t. 3, 389-422; Idem. "Elementa brahmanica, tangutana, mungalica. Cum 9 tabulis aeri incisis". Ibid., SPb., 1729, t. 4, 289-301; повторение - соответственно в 1732 и 1735 гг. Индийская тема была затронута и в его книге "Historia regni graecorum Bactriani, in qua simul Graecarum in India coloniarum vetus memoria explicatur" (SPb., 1738). В 30-ые годы занятия алфавитом деванагари и некоторыми новоиндийскими языками было продолжены Д.Г. Мессершмидтом; см. Бескровный В.М. "Из истории изучения живых восточных языков в России в XIX в.". - *Вестник Ленинградского университета*, 1957, N. 8. Серия истории, языка и литературы, вып. 2, 37; ср. Булич С.К. *Очерк истории языкознания в России*. Т. 1. СПб., 1904, 494-495, а также 200-201.
- 47 Ср.: *Rapports entre la langue sanscrite et la langue russe. Présentés à l'Académie Impériale russe*. SPb. 1811, 16 p. и пер. на русский: *О сходстве санскритского языка с русским*. СПб., 1811, 20 с.; Леванда И. *Рассуждения о пользе и достоинстве сочинения, сообщенного от неизвестной особы под названием: Сходство...* СПб., 1812, 64 с. (тогда же был издан и французский текст). Но еще ранее в 1807 г. в "Минерве" (М., 1807, ч. 5, 25-28) появилась статья под названием "Нечто о санскритском языке" (пер. с немецкого С.Р.). В 1815 г. в *Вестнике Европы* (М., 1815, ч. 84, N. 23, 196-216) печатается статья Шези "О преимуществах изящности и богатстве языка санскритского, также о пользе и удовольствиях от изучения оного", представляющая собою пер. с французского (из *Magasin encyclopédique*). Ср. также: "О языке санскритском". Атеней. М., 1828, ч. 5, N. 18, 168-170; Dom B. *De affinitate linguae slavicae et sanscritae*. Харьков, 1833.
- 48 Ср. Adelung F. *Catherinens der Grossen Verdienste um die Vergleichende Sprachenkunde*. SPb., 1815 (Лебедев, 205-206). Ср. также Idem. *Versuch einer Literatur der Sanscrit-Sprache*. SPb. 1830; Idem. *Literatur der Sanscrit-Sprache*. 2te Ausg. SPb., 1837 и др. Ср. ранее Adelung J. Ch. *Mithridates oder Allgemeine Sprachkunde*. T. 1, 1806.
- 49 Можно напомнить еще, что уже к 30-ым годам XIX в. в Петербурге, в Азиатском музее, хранилось довольно значительное количество интересных санскритских рукописей. - Двумя десятилетиями ранее уже говорилось об особом значении древнеиндийской литературы и предусматривалось преподавание санскрита и других индологических дисциплин. См. Уваров С.С. "Мысли о заведении в России Академии Азиатской". *Вестник Европы*. 1811, N. 1, 27-54, N. 2, 96-120, ср.: *Project d'une Académie Asiatique*. SPb., 1810.
- 50 Ср. прежде всего ценную и очень скрупулезную и критически точную работу В.С. Воробьева-Десятовского. "Русский индианист Герасим Степанович Лебедев". *Очерки по истории русского востоковедения*. Сб. 2. М., 1956, 36-73; ср. также Гамаюнов Л.С.

"Герасим Лебедев - основоположник русской индологии". *Советское востоковедение*, 1956, N. 1, 145-154; Он же. *Из истории изучения Индии в России (К вопросу о деятельности Г.С. Лебедева)*. - *Очерки...* Сб. 2, 74-117; "К истории русско-индийских культурных связей. Из тетрадей Г.С. Лебедева". *Исторический архив*, 1956, N. 1, 156-195; Овчинников Р.В. "Из истории русской индологии (Новые данные о биографии Г.С. Лебедева)". *Вестник истории мировой культуры*, 1960, N. 4, 74-83 и др. Из более ранних см. [Русов С.В.] "Путешествие Герасима Лебедева в Индию". *Воспоминания на 1832 год*. Кн. VII. СПб., 1832; Булгаков Ф.И. "Герасим Степанович Лебедев - русский путешественник, музыкант в Индии в конце XVIII века.". *Исторический вестник*. СПб., 1880, т. III, N. 11, 515-524 и др.

- 51 Роль путешественников в ознакомлении с Индией особа, и в начале этого ряда стоит, конечно, Афанасий Никитин, но и в конце XVIII - начале XIX вв. описания Индии русскими путешественниками составляли очень важный источник знаний об этой стране. В "лебедевскую" эпоху на этом поприще особо отличились Филипп Ефремов, девять лет странствовавший в Персии, Кашгаре, Яркенде, Тибете, Индии (его книга о странствовании и приключениях в этих странах, "писанная им самим" (1771-1782), появилась первым изданием в Петербурге в 1786 г.; интерес к ней был велик, и в 1794 и 1811 гг. последовали 2-ое и 3-ье издания; в 1952 г. вышло 5-ое издание - "Десятилетнее странствование"), братья Атанасовы (1790), рассказ которых был опубликован лишь в XIX в., Рафаил Данибегов (его описание в Индию стало известно читателю в 1815 г.). О них см. Бартольд В.В. *История изучения Востока в Европе и России*. Изд. 2-ое. Л., 1925, 227 и след.
- 52 Цитируется по: Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 40.
- 53 См. Лебедев Г. *Беспристрастное созерцание систем Восточной Индии брагменов, священных обрядов их и народных обычаев*. СПб., 1805; Lebedeff H. *A Grammar of the pure and mixed East Indian dialects., according to the Brahmanian system of the Shamscrit language*. London, 1801.
- 54 См. Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 44. - В связи с сравнительной таблицей числительных, составленных Лебедевым, говорится, что "он имел сравнительно точные знания санскрита, хотя и не знал этого языка в совершенстве, так как санскритские числительные приводятся им правильно, но с некоторыми искажениями в форме, которые в большинстве случаев вызваны их бенгальским произношением" (там же, 64). - Интересно, что Лебедев привез в Россию "Амаракошу", известный словарь санскритских синонимов, и рукопись "Хитопадеша".

55 Как оказалось, она была первой по времени в Европе и лишь на 27 лет опоздала по сравнению с такой же типографией в самой Бенгалии.

56 Удивительны и отношения Лебедева с двумя русскими царями. Еще весной 1782 г. в Париже Лебедев был представлен Павлу, тогдашнему наследнику русского престола, путешествовавшему по Европе под именем "графа Северного", и изложил ему свои планы поездки в Индию. В 1797 г. он покидает Индию, приезжает в Лондон и явно медлит вернуться на родину, хотя там о нем помнят и им интересуются: "В одних английских ведомостях помещено между прочим следующее, - пишут в 1799 г. "Московские ведомости" (N. 26, 30 марта), - «Один музыкант из русских, возвратившийся с последним флотом из Индии, намерен издать в Лондоне собрание индостанских и бенгальских арий. Поскольку же он весьма сведущ как в упомянутых языках, так и в музыке, то ожидают, что он первый введет здесь в употребление восточную музыку, мало известную между нами» (см. Воробьев-Десятовский В.С. Указ. соч., 53). Биограф Лебедева высказывает предположение, что его задержка в Англии была связана с опалой его покровителя, русского посла в Англии графа С.Р. Воронцова в конце царствования Павла I. Известен неблагоприятный ответ на письмо Лебедева, записанный со слов Павла Ф.В. Растопчиным и посланный русскому поверенному в делах в Лондоне В.Г. Лизакевичу 22 мая 1800 г. См. *Архив князя Воронцова*, т. XXIV, 179 (см. Там же, 53-54). Вернулся Лебедев в Россию, очевидно, после убийства Павла. Сразу же устанавливаются отношения с Александром I: в 1801 г. он преподносит царю свою грамматику, знакомит его с проектом типографии и просит об определении его на казенную службу, где он мог бы с пользой для России использовать свои знания об Индии. Александр I удовлетворяет все просьбы Лебедева и распоряжается выдать ему большую сумму денег на устройство типографии и присвоить ему звание профессора восточных языков при Академии наук с жалованием 1800 руб. в год. В известной степени Лебедев оказывается чем-то вроде консультанта по Индии при царе.

57 См. *Петербургский некрополь*. II. СПб., 1912, 624. В настоящее время могильная плита с эпитафией - в Музее городской скульптуры (Ленинград).

58 Орфография подлинника.

59 См. исследования этой темы в народной словесности и древнерусской литературе - от классических работ А.Н. Веселовского до недавней книги В.К. Шохина. См. Шохин В.К. *Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.)*. М., 1988.

60 См. Eichwald E. *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus in den Jahren 1825-1826*. Bd. II, Teil 1. Berlin, 1838, 238-239 ("Erklärung einer

neuen Indischen Inschriften", с разбором надписи, выполненной, судя по всему, Ф. Боппом); Дорн Б.А. "Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря". *Труды Восточного Отделения Археологического Общества*, VIII отд., 1861; Сысоев М.В. "Храм и монастырь огнепоклонников в Сураханах, близ Баку". *Известия Азербайджанского Археологического Комитета*. I. Баку, 1925, 1-28; Unvala J.M. "Inscriptions from Suruhani near Baku". *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (New Series)*, 26, 1950, 82-87; Воробьев-Десятковский В.С. "Заметка по индийской эпиграфике (К надписям храма огня в Сураханах, около Баку)". *Эпиграфика Востока*, IX. Л., 1954, 83-87 (в частности, анализ надписи, начинающийся с санскритского приветствия - *O/m/ śrī Gan/e/sāya namaḥ* на деванагари и продолжающейся на хинди). Датированные надписи относятся к XVIII в. - Ср. также Березин И. "Индусы на Апшеронском полуострове (Из путевого журнала)". *Отечественные записки*. 1845, т. 43, N. 12, 101-108.

- 61 По рассказам, которые автору этих строк не раз приходилось слышать во время войны в г. Коврове (Владимирская обл., в 250 км к востоку от Москвы) от местных жителей, здесь до второй половины 20-ых годов нашего столетия на ежегодных ярмарках можно было встретить приезжих "индусов", торговавших сладостями и специями, показывавших фокусы и т.п. Кем были эти "индусы", сказать с достоверностью трудно, но исключать их "индийское" происхождение, конечно, нельзя.
- 62 Кстати, Астрахань издавна рассматривалась как ключевой пункт предполагаемой и реальной торговли с Индией, окном в Индию. Посылая в 1646 г. астраханского купца Анисима Грибова в Бухару, царь Алексей Михайлович предписывал ему собрать сведения об Индии и о наиболее подходящем пути от Астрахани до Индии. См. Жуковский С.В. *Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие*. Пг., 1915, 17; Бартольд В.В. Указ. соч., 179; Уляницкий В.А. Указ. соч., 21-22; Гамаюнов Л.С. Указ. соч., 78-79 и др. Другим ключевым пунктом в XVIII в. был Оренбург, см. Матвиевский П.И. "О роли Оренбурга в русско-индийской торговле в XVIII в.". *История СССР*, 1969, N. 3 и др.
- 63 С 1720 г. индийские торговцы появляются уже в Петербурге, и в то же время есть данные о том, что они добирались и до Архангельска (Астрахань-Архангельск), ср. выше о "поморско-индийских" сношениях (кстати, еще в 30-ых годах XVII в. русские покупали индийские товары у англичан и притом в Архангельске). В 1723 г. Амбурам Мулин просит Петра I разрешения "в Немецкие земли, также чрез Сибирь в Китай ездить для торгов своих". См. *Русско-индийские отношения в XVIII в.*, документ N. 37.
- 64 Ср.: Малиновский А.Ф. Указ. соч.; Гольдберг Н.С. Указ. соч.; *Русско-индийские отношения в XVII в.*; *Русско-индийские отношения в*

XVIII в.; *Россия и Индия*, 45-46, 49-53, 70-75, 301-304 и др., если говорить о трудах общего характера, и специально - Павлов А. *Об индийцах, водворившихся в Астрахани. Сочинение путешествовавшего по России с 1824 по 1835 г.* СПб., 1842; Пальмов Н.Н. "Астраханские архивы (Образцы материалов о национальностях)". I. "Индийцы" (индусы) в Астрахани по данным XVII и XVIII вв., кончая 1843 г.". *Записки Института востоковедения*, М., 1934, т. 2, вып. 4, 161-162; Юхт А.И. "Индийская колония в Астрахани (XVII-XIX вв.)". *Вопросы истории*, 1957, N. 3, 135-143; Овчинников Р.В. "К истории индийской торовой колонии в Астрахани". *Народы Азии и Африки*, 1962, N. 4, 129-132 и др. - Особый аспект "астраханской" темы - Хлебников. Поэт родился в Астраханской губернии, жил в Астрахани. Но эта связь была не только биографической, но и идеологической: Астрахань - не только перепутье великих культур, но узел, их связывающий; она - окно в Индию, которая для русской словесности (в отличие от Астрахани, очевидно) "какая-то заповедная роща", остающаяся почти неизвестной, а значит и в буддизм. "Родился 28 октября 1885 в стане монгольских исповедующих Будду кочевников - имя «Ханская ставка», в степи - высохшем дне исчезающего Каспийского моря [...] В моих жилах есть армянская кровь [...] Принадлежу к месту Встречи Волги и Каспийского моря (Сигаи). Дно не раз на протяжении веков держало в руке весы дел русских и колебало чаши" («Автобиографические заметки»). И еще определеннее: "Думалось, что у устья Волги встречаются великие волны России, Китая и Индии и что здесь будет построен Храм изучения человеческих пород и законов наследственности, чтобы создать скрещиванием племен новую породу людей будущих насельников Азии, а проследование индусской литературы будет напоминать, что Астрахань - окно в Индию" ("Открытие народного университета"). "Присылаю вам лотос Каспия, - пишет Хлебников 18 января 1915 г. из Астрахани М.В. Магюшину. - Хорошо бы летом из Перми на особой белыне устроить поход Аргонавтов за лотосом в Астрахань". Вид верблюда (типичная реальная тогдашней астраханской жизни) приоткрывает поэту тайну буддизма - "Где верблюд, чей высокий горб лишен всадника, знает разгадку буддизма [...]" ("Зверинец", 1909), ср. в письме Вяч. И. Иванову от 10 июня 1909 г.: "... и мне странно бросилась в глаза связь верблюда с буддизмом [...]" Я в спокойном лице верблюда читал развернутую буддийскую книгу". Подробнее см. в другом месте.

- 65 Разумеется, эти примеры не были первыми (ср. о посланце Бабура в Москве в 1532 г. и выше о Сутуре или об индийце, обучавшем Байера санскриту уже в 20-ых годах XVIII в.).
- 66 Портрет и сейчас экспонируется в краеведческом музее г. Касимова. См. Полторацкий В. "Касимовская история". *Неделя*, 1962, N. 8.
- 67 Ср. князь Долгоруков П.В., *Российская родословная книга*. СПб., ч. III, 1856; *Списки титулованным родам и лицам Российской*

Империи. СПб., 1892; *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. СПб., 1898, т. 48: "Порюс Визапурские"; *Россия и Индия*, 122, 312. - Есть и еще одна категория случаев - русские "индейцы", но по разным причинам (временным или локальным) в данной ситуации ими можно пренебречь. Ср. князя Алексея Дмитриевича Салтыкова, побывавшего дважды в Индии, но уже в 40-ые годы, и являющегося автором интересных писем об Индии и из Индии и художником, захваченным индийской темой; вернувшись в Россию, он старался подчеркнуть свою "индийскость" в одежде и манерах; окружающие звали его "Индейцем", "Русским Индейцем" (см. *Русский биографический словарь*. Т. 19, СПб. 1904, 72-73); или "русских" индийцев в Индии - семейство Гревса, ранее придворного врача Александра I, которое получило богатое наследство в Бомбее и должно было переехать в Индию; их дом стал пристанищем для русских, оказывавшихся в Индии (см. [Цикулин Д.И.] "Необыкновенные похождения и путешествия русского крестьянина Дементия Иванова Цикулина в Азии, Египте, Восточной Индии с 1808 по 1821 год, им самим описанные". *Северный архив*. СПб., 1825, N. 8, 9; Грибоедов А.С. *Собр. соч.* Т. 3, Пг., 1917, 110 (письмо Ф. Булгарину; *Россия и Индия*, 122, 312 и др.).

68 См. Каратыгин П.А. *Записки*. Л., 1929, 264-265.

69 Сведения об этом индийце-ростовщике проникли и на страницы петербургской газетной и журнальной периодики. И вообще, можно думать, что он был популярным лицом, одной из достопримечательностей петербургской жизни того времени. - Интересно, что ростовщичество было второй тайной профессией русских индийцев в XVII и XVIII вв., причем этот ростовщический промысел расширялся, а проценты становились все более высокими. "Индийцы-ростовщики давали в долг купцам разных национальностей - калмыкам, татарам, русским горожанам - под залог огородов, дворов или по кабальной записи, а также русским «хорошего положения» - помещикам, полковникам и даже «высокому юридическому лицу» - Астраханской ратуше. Интересно, что царская Россия поддерживала претензии индийцев в их тяжбах с русскими должниками" (см. *Россия и Индия*, 73).

70 См. Коробка Н.И. "Оригинал ростовщика в Гоголевском "Портрете"". *Литературный вестник*. Том VII, кн. 1. СПб., 1904, 20-23; ср. также Н.В. Гоголь. "Повести". *Полное собр. соч.* Т. 3. М., 1938, 671 (комментарии). Конечно, нужно помнить и о возможности иных влияний, например, "Scènes de la vie privée" (1830), где есть повесть Бальзака о ростовщике.