

 ORIENTALIA
ET CLASSICA
XIII (LXXXIV)

СЛОВЕСНОСТЬ ИНДИИ И ИРАНА

Сакральный
текст
и смеховая
культура



Коллектив авторов
Н. В. Александрова
Д. А. Комиссаров
Словесность Индии и
Ирана. Сакральный текст
и смеховая культура
Серия «Orientalia et Classica»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=73782453

*Словесность Индии и Ирана. Сакральный текст и смеховая культура /
сост. Н. В. Александрова, Д. А. Комиссаров; Изд. дом Высшей школы
экономики; Москва; 2026*

ISBN 978-5-7598-4120-3, 978-5-7598-4460-0

Аннотация

Индия и Иран представляют уникальный в культурном отношении регион с необычайно богатой и сложной историей взаимодействий с иными цивилизационными центрами. Единство и разнообразие в развитии этого культурного ареала неизменно привлекает внимание исследователей-историков, лингвистов, фольклористов, литературоведов и религиоведов. В настоящей книге коллективом ученых, специализирующихся на самых

разных областях духовной и интеллектуальной истории Индии и Ирана, была предпринята попытка коснуться их древних истоков, а также проследить историю их идей и образов, оставивших заметный след в мировой культуре.

Книга адресована востоковедам, филологам, а также всем интересующимся историей и культурой Индии и Ирана.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Вместо предисловия	6
Н. В. Александрова	25
Я. В. Васильков	49
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Коллектив авторов Словесность Индии и Ирана. Сакральный текст и смеховая культура

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики

© Авторы, 2026

© Александрова Н. В., Комиссаров Д. А., составление,
2026

Вместо предисловия

Самое желанное место, о котором мечталось весь год, было затеряно в Дели. Эта ежегодная мечта не предполагала никаких примет величия, не требовала простора для взгляда или какой-то украшенности. Туда просто вела лестница внутри гулкого и пустоватого подъезда с глухой дверью, резким хлопком открывшейся с переулка. Чтобы пробраться к этому переулку, надо увернуться от сотни мотоциклов, перешагнуть через все коробки с товарами и строительные пожитки, неизменно громоздившиеся на торговой делийской улице. Над лестницей – уходящее вглубь темноватое пространство, разделенное железными стеллажами на проходы – тесные, протиснуться можно только в одиночку. Книги на полках слежались и срослись так плотно, словно прошли неслыханные времена с тех пор, как они тут прижились. Здесь только индология, которая с трудом пытается соблюсти распределение на подобающие отсеки, обозначенные полустертыми надписями – пураны, кавья, археология, растянутые поверху журнальные залежи.

Здесь можно пропасть на полдня. Мистер Джайн всегда виднеется за громадным, дедовским письменным столом, заваленным стопками бумаг и книг, он всегда так тихо приветлив, всегда в очках, в седине и темном берете. Он знает, что мы все равно придем в феврале. Он подзовет кого-либо

из своих, без конца проплывающих мимо стола – с пачками книг, туда и сюда, как часы, – и повелит поднести нам по чашечке – масала-чай? Бесспорно, у них неплохой масала-чай. Они исподволь поглядывают, оценивая стопки отобранных нами книг, и под конец, когда мы уже отмываем руки от пыли, принесут большие плотные пакеты с надписью «Мунширам Манохарлал», чтобы проводить до двери этих ежегодных чудаков, увешанных книжным грузом и оставивших такие приятные пачки с рупиями.

Для Максима Альбертовича Русанова книжная охота – настоящее пиршество, куда бы его ни привело чутье охотника. Лучше всего разведаны Индия и Италия. Тут – многотомное издание «Махабхараты» или тоненькое издание пьесы Калидасы с редкостным комментарием, там – сицилийская поэзия или – ох, нашелся – «Театр» Маринетти. Весь Дели охвачен книгоискательским взором: «Мунширам» и «Мотилал Банарсидасс» – это само собой, но сколько еще надо обойти разных издательств – и на Ансари-роуд, и в закрученном спиральями Шахпур-Джате, и в тибетских закоулках Маджну Ка Тиллы, и еще в каких-то затерянных на окраинах издательских прибежищах, которые надо искать и искать, кружа по кварталам, – ведь номера домов идут не по порядку, а уж как вышло. Книги прибывали и прибывали в комнате простецкой гостиницы в Пахаргандже, где еще до рассвета воздух за окном наполняется звуками протяжного пения из храма, возгласами точильщика «ножей-ножниц» и криками

коршуна в высоте. Книги ставились в ряд вдоль кровати и все равно не помещались. Хорошо, что Эйр Индия разрешает перевозить по 48 кг в багаже, и можно еще самые замечательные книжки оставить при себе для самой-самой бережной переправки домой.

Книжная гонка – это перед возвращением, она никак не заслоняла желания добраться до затерянных где-то городов и чем-то примечательных храмов. Храмы надо долго и тщательно осматривать, со всех сторон, и наутро возвращаться к тому же рельефу над воротами, чтобы рассмотреть еще раз. Обдумывать следующий день, втискиваться в набитые до-нельзя старенькие автобусы, часами дожидаться вечно опаздывающих поездов, забалтывать мелкого мошенника на вокзале, который хочет сбить липовые билеты, – и тут уж кто кого.

Восприятие увиденного и понимание воспринимаемого исходило из глубины, наполненной опытом прочитанного, и эта глубина казалась бездонной. Чтобы обойти тот самый храм, стены которого заполнены застывшими в камне сюжетами и разными существами, выглядывающими из-за каменных выступов, нужно заново перелистать целую жизнь, прожитую в литературе. Храм Муктешварам в Ориссе – описаний мало, надо отснять все, каждый квадратик – смотри не пропусти. Можно сделать целую цепочку картинок для студентов – и будет тебе прямо-таки весь индуизм, понимаешь?

Особое пристрастие – Гималаи. В верховьях Беаса накры-

ло снегопадом – ох, не выехать отсюда, дороги перекрыло, и девадары, похожие на высоченные ели, опустили свои необъятные ветви под грузом тяжелого снега. Храмы здесь прирастают к серому камню и к холодному зимнему небу, их стены слоисты, как скалы, а внутри, в полутьме, немотствуют грубоватые божества с неподвижными глазами. Хочется в долину Спити, где уже ни зеленого, ни древесного ничего нет, а только голые осыпи и отвесные, будто высеченные навечно, стены тибетских монастырей... Как вот объяснить, что нельзя ему выше двухтысячников?

Никакие тяготы, одолевающие путешественника, не должны препятствовать занятиям – каждый день надо откусывать хотя бы и малую частицу, постигая очередной язык. В последнее время это был тибетский – надо перевести перед сном хотя бы полстранички, чтобы чувствовать прошедший день во всей его полноте. Пусть это будет захудалая гостиница в непальской глуши или же родной стол у себя в комнате – после лекций и прочей беготни надо тихо засесть под лампой и переводить.

Тибетский должен был лечь поверх санскрита и пали, чтобы сверять тексты в разных версиях. Проштудировав пару учебников классического тибетского, поехали в Дхарамсалу, чтобы хоть как-то приобщиться к разговорному и научиться все это произносить. В Дхарамсале основная жизнь происходит на вершине горы, в Маклеод Гандже, там хорошо поселяться среди тибетских харчевен и лавок со всяче-

ской провизией (есть и книжные, что, конечно, самое приятное). Если живешь наверху, то на занятия приходится спуститься до середины горы, где находится тибетская библиотека и при ней устроены курсы для изучения языка с любого уровня. Домик для занятий, как это бывает в горах, пристроен к склону и нависает над высотой, так что все время хочется смотреть в окно, а надо – на доску или на учительницу Ньиму. Максим краснеет, как первоклассник, если его спрашивают, и читает по тетрадке. Начинается сезон дождей, и в классную комнату заходят мокрые собаки, Ньима зачем-то их прогоняет. После уроков можно прихватить что-то из библиотеки и тогда уже подниматься на Маклеод, который – смотришь – висит высоко в небе. Самая короткая тропа ведет через мокрый лес – по камням, ступенями, и спугнутые птицы стряхивают капли сверху на волосы.

Если повезет, то среди густой листвы закачаются ветви, и мы будем смотреть вслед серым спинам лангуров – забравшись повыше на дерево, они тоже будут разглядывать людей, наклонив свои кожаные обезьяньи личики. Дожди становятся все чаще, и видно, как туча подступает снизу, а потом стремительно наползает наверх – уличные товары скорее накрывают, сейчас хлынет. Кофейного цвета потоки побегут по кручам, сплетаясь и расплетаясь. Соседняя вершина по ночам вспыхивает мерцающими зарницами, и в окне отсвечивают мокрые крыши Маклеода.

В продолжение этой борьбы с тибетским, уже в москов-

ской жизни, было положено правило каждый вечер читать тибетскую версию «Лалитавистары», сверяя с санскритским текстом. «Лалитавистара» к тому времени уже несколько лет была в работе, и, наконец, к 2017 г. сложился первый том – семь глав переводов: санскритская версия и две китайских, и каждая глава предварена подробным исследовательским введением¹. Эта работа тоже имела свое отражение в путешествии. Ведь житие Будды построено на постоянных переходах между местами его ключевых событий, и в течение многих веков паломники вторили этим передвижениям. Поэтому придумали сделать примерно то же самое – посетить места, традиционно связываемые с теми самыми событиями. Такие странствия были не столь необычны до тех пор, пока речь шла о поездке в Сарнатх как место первой проповеди, или в Гайю, куда стекаются во множестве буддисты со всего мира. Но мало кто из европейцев добирается до Джетаваны или Кушинагары, затерянных на севере Индии в довольно глухих местах, куда не дотягивают даже вездесущие старенькие автобусы и надо пересаживаться в местное «темпо» – моторикшу с лавочками для сельских пассажиров. Такой обзор был одновременно «археологичным» – места-то все отождествлены и исследованы археологами, среди которых выдвигается фигура Александра Каннингема, – и «литератур-

¹ *Александрова Н. В., Русанов М. А., Комиссаров Д. А.* Лалитавистара. Сутра о жизни Будды: рождение (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности, вып. LXVII). М., 2017.

ным» – в дороге читали записки паломника Сюань-цзана, а в уме держали «Лалитавистару». Путешествовали все трое – Максим Альбертович, его аспирант Дмитрий Комиссаров и я, как раз в то время (в 2010 г.) намеревавшиеся всерьез приняться за первый том переводов.

Замысел «Лалитавистары» возник намного раньше, когда М. Русанов дал эту тему Д. Комиссарову для дипломной работы и потом уже для диссертации. Видеть, как они занимаются, вызывало просто зависть к этому ученику – они просиживали часами, прорабатывая каждое слово. Когда стали работать над книгой, мы сидели уже втроем, и так досидели почти до конца второго тома – оставалась последняя глава и исследовательские «введения».

Если бы шла только эта работа, сама по себе многоплановая, да еще на фоне бесконечного преподавания (санскрит, пракриты, индийская литература, история буддизма), этого уже было бы достаточно для напряженной жизни. Но в недельный распорядок вплетались еще две темы, со своими глубинами и расширениями. Во вторник – персидский семинар, в четверг – тамильский семинар. Тамильские четверги собирали за одним столом целую группу учеников Александра Михайловича Дубянского – приходили вечером, когда студенты-индологи уже ушли, расставляли свои тарелки с пирожками и допоздна сидели над переводами из тамильской поэзии. Зимой 2018 г. семинар упросил Александра Михайловича совершить поездку по старинным городам Та-

милнада, и уж с кем, как не с ним, многоопытным тамиллистом, было разглядывать Тамилнад – он находил только одному ему известные сельские храмы, выискивал своих знакомых тамиллов, и жизнь высвечивалась изнутри. В одном из музеев Максим Русанов позвал всех к бронзовой фигурке с молитвенно поднятыми руками – Маниккавасагар! Тамильская поэзия смотрела бронзовыми глазами на своих переводчиков. К несчастью, теперь тамильский семинар собирается уже без Александра Михайловича и Максима Альбертовича.

Тамильская тема была для расширения знаний, для проникновения в те контексты, которые развивались параллельно санскритской литературе, главным образом в поэзию. Но персидские штудии приобрели другие смыслы и цели. Конечно, персидская поэзия принадлежала отчасти индийской культуре, если говорить о придворных поэтах могольского времени. Но на семинаре царила персидская классика. Началось с того, что Максим стал заниматься у Натальи Юрьевны Чалисовой – учился читать персидские стихи, читали Низами. Занятия переросли в сотрудничество, и в 2008 г. вышел их совместный перевод поэмы Низами «Лайли и Маджнун»². Тогда же сложился новый семинар – каждый вторник, всегда втроем – иранисты Наталья Ильинична Пригарина, Наталья Юрьевна Чалисова и с ними Максим Альбертович – соби-

² *Низами. Лайли и Маджнун / введ., пер. с перс., коммент. Н. Ю. Чалисовой, М. А. Русанова (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и антропологии, вып. XIII). М., 2008.*

рались по-домашнему и переводили газели Хафиза. В 2012 г. появился первый том газелей³, и семинар, который казался вечным, продолжал свои хафизовские штудии; был завершён второй том, но последние строки предисловия были написаны накануне того дня, когда Максим Русанов покинул мир. В персидской эпопее Максима были ещё и переводы из Руми⁴, и поездки в Иран – конечно, с книжными разысканиями, – и удивительной, нежной красоты издания персидской поэзии заняли не одну книжную полку.

Настолько широкий диапазон научных интересов не снижал уровня профессионализма в каждой из этих сфер постоянной занятости, поскольку любые занятия были основаны на особой требовательности к собственному профессионализму, выработанному в изначальной для М. Русанова сфере изучения санскрита и санскритской литературы. Он поздно поступил в МГУ, в Институт стран Азии и Африки, уже после армейской службы в Забайкалье и работы электромонтажником, но тем более сознательно он стремился к постижению индийской поэзии – чтобы обязательно поэзия и «чтобы обязательно было трудно». Максим учился в группе хинди, но постоянно занимался санскритом у Юлии Марковны Алихановой, и санскритология стала для него первой и

³ Чалисова Н. Ю., Пригарина Н. И., Русанов М. А. Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности, вып. XLII). М., 2012.

⁴ Лахути Л. Г., Пригарина Н. И., Русанов М. А. Руми. Маснави-йи ма нави. Поэма о скрытом смысле. М., 2013.

главной сферой научной деятельности. Первая его книга была посвящена поэзии махакавы⁵, поэзии уж воистину трудной для перевода, и та степень понимания текста, без которой к этому жанру не подобраться, выдавала в нем хорошо известного ученика Юлии Марковны, тонкого знатока кавьи. После санскрита, конечно, хотелось изучать пракриты – среднеиндийские языки, и новой книгой стал перевод «Саттасаи» Халы Сатаваханы – сборника стихов на махараштри, близких к народной поэзии⁶. Увлечение «Лалитавистарой» и в целом буддийской литературой пришло позже, но стало постоянным содержанием жизни – работа над переводами и исследования, вылившиеся в целую серию статей. У Максима возникла идея создания на кафедре направления, которое бы называлось «буддийская филология», – сюда должно было быть включено и продолжение работы над «Лалитавистарой» (а в ней 28 глав, это надолго, решили сделать четыре тома), и подключение других текстов для перевода, и привлечение студентов к исследованию буддийских текстов, выполняемому в том же духе, на основе тщательной филологической проработки.

Конечно, такая многогранная, многослойная, многотрудная занятость предполагала постоянную включенность в за-

⁵ Русанов М.А. Поэтика средневековой махакавы (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности, вып. I). М., 2002.

⁶ Хала Сатавахана. Саттасаи. Антология пракритской лирики / пер., предисл., коммент. и словарь М. А. Русанова (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности, вып. X). М., 2006.

нятия и в значительной мере – отрешенность от прочих сфер жизни, вроде бытового благоустройства. Даже вечера отдавались переводам. Для вечеров предназначалось и последнее переводческое увлечение – но уже «для себя», просто для понимания – итальянская поэзия. Прочитали томик Сабы, потом небольшие книжки со стихами Д’Анунцио, Пасколи, Унгаретти. Однако то, над чем Максим просиживал всегда в одиночку, – это итальянская поэзия XII–XIII вв.: прочитывание Данте – от корки до корки, с выписыванием всех непонятных слов, переводы стихов Гвидо Кавальканти. Италия была магнитом, который тянул к себе и весной, и летом, и осенью, и волшебство любого города, который обязательно нужно посетить, было замешано на поэзии. Нужно в Феррару, потому что – Ариосто, нужно в Равенну, потому что – гробница Данте, Флоренция исхожена, Рим – понятно, исхожен во всех закоулках. В Риме ведь, ко всему прочему, тоже много книжных мест – нельзя же пройти мимо книжного «Фельтринелли» на Витторио Эммануэле Орландо или другого «Фельтринелли», на Торре Арджентина, и есть еще большой книжный на виа Национале и множество небольших во всем городе. Можно отыскать библиотеку на виа деи Седиари недалеко от Пантеона, где полно всего букинистического на восточные темы, а по воскресеньям открывается соблазнительная возможность отправиться на рынок Порты Портезе, где букинисты раскладывают свой товар на столах и на асфальте, среди моря винтажной утвари.

Литература как образ жизни привела – как будто с неизбежностью – к литературному творчеству, которое требовало такого же погружения. Вслед за небольшой «повестью-сказкой» написан уже «роман-сказка» с трудно разгадываемым названием «Кыхма»⁷. Сказочность в построении и феерическом разворачивании картины, полной «скачков» во времени, наложена на сумрачный и абсурдный мир, выстроенный на основе воспоминаний о жизни в военном совхозе в Забайкалье.

«Роман-сказка» стал последней работой Максима Русанова, длительно выношенной, тщательно проработанной и очень любимой. Уходя к своему столу, чтобы сесть и писать, он называл его просто «сказкой» и часто вспоминал, что с детства больше всего на свете любил сказки. И он не переставал искать и находить сказку всегда и во всем – в бесконечном чтении, в переводах и размышлениях над восточной литературой, в путешествиях и творчестве.

Наталья Александрова

Половина биологической и почти вся моя сознательная жизнь (если я вообще в нее вступила) прошла рядом с Максимом Альбертовичем Русановым. Так повелось, что с первого курса между собой мы стали называть его просто Максим. Это никак не умаляло почтительного отношения к преподавателю, а лишь подчеркивало его значимость в нашей

⁷ Русанов М. А. Кыхма. Роман-сказка. М., 2020.

жизни – он такой один: и санскрит преподает, и пракриты, и эпос читает, и джайнский канон, и буддийские джатаки, и драму, и любовную лирику – наш Максим.

На индологию я попала случайно, но после года обучения перевестись, как планировала, не захотела. У меня появилось увлекательнейшее занятие – бесконечно делить и складывать санскритские слова, перебирая множество значений, в поисках смысла. Моня (санскритский словарь Моньер-Уильямса) сопровождал нас везде – мы переводили в метро, автобусах, на других парах, тусовках. Читать санскритские тексты было весело и азартно: когда мозаика раскиданных по строфам слов наконец собиралась в единое целое – это был чистый восторг, та самая неподдельная радость познания, которую мы делили и умножали вместе. Конечно, этот азарт передавался нам от Максима. Порой на занятии он так увлекался, что сам переводил всю строфу, не замечая, что студент не знает почти ни слова, в конце восклицая: «Да, правильно!»

Когда мы перешли к любовной лирике, последние сомнения по поводу выбранной специальности окончательно рассеялись. Ведь что может быть важнее, чем выяснять, с какой стороны от пупка находится *ромавали* (линия волосков) на теле красавицы? Помню, Максим Альбертович в запале бросился к доске, чтобы схематично изобразить ту самую красавицу и наглядно все прояснить (а вопрос действительно незаурядный, и в разные века эта самая линия волосков

блуждала в разные стороны). Добрая половина красавиц общежития, где я жила, была привлечена к измерению глубины пупка, обнаружению трех складок на животе и протаскиванию ниточки между грудями – обязательные атрибуты классической индийской красавицы. Всегда с нежностью вспоминаю перлы из серии: «На третьем курсе уже пора бы знать, что такое “перевернутое наслаждение”» (кто еще не знает, читайте «Саттасаи»). Не то чтобы мы бесконечно читали любовную лирику, но по вполне понятным причинам многие моменты запомнились хорошо. С Максимом Альбертовичем мы продирались сквозь джайнский канон, составленный на довольно плохо изученном ардхамагадхи, постигали буддийскую мудрость, читая джатаки, разбирались в тонкостях средневековых диалектов и блуждали по изощренным лабиринтам санскритской драмы, ощутить красоту которой можно лишь преодолев существенное сопротивление лексико-грамматического анализа.

Максим Альбертович задавал ритм временным циклам – большим и малым. Точек отсчета было много, они были постоянны и создавали привычный ход вещей, который уже давно кажется мне естественным и своим собственным. Зимой всегда Индия, по приезду в Дели – пешая прогулка от Пахарганджа до Джама-Масджид, посещение тибетского квартала, Лоди-гарденс, на обратном пути – книжные магазины и битком набитые книгами чемоданы – часто не только свои, так как остановиться в погоне за сокровищами просто

невозможно. Не раз мы улетали из Дели в одно время, и перед вылетом Максим всегда приглашал меня посмотреть на свой драгоценный улов – вся комната была завалена книгами, а он с особой нежностью выбирал ценные экземпляры, со вкусом и блеском в глазах рассказывая, где и как нашел их.

Благодаря Максиму мы погрузились не только в Индию книжную, но и самую настоящую – прямиком с делийского Пахарганджа, вечно чадающего кострами, вокруг которых греются зимой, и оглашаемого то призывом к намазу, то песнопениями из индуистского храма, то гудками рикш, то окриками торговцев и разносчиков чая. Когда мы первый раз собрались в Индию, Алексей Алексеевич Вигасин, преподававший тогда у нас историю, закрыв глаза на несколько секунд, многозначительно сказал: «Завидую». И, как мы поняли позже, было чему.

Ночевка в аэропорту, поездка на первом утреннем автобусе сквозь неизменную дымку стремительно просыпающегося Дели, поиски нужного переулка среди бесконечного множества похожих, в каждом из которых в нос сразу бьет неповторимая смесь, состоящая из запахов масала-чая, свежих лепешек, мочи, помоев и благовоний, – это было начало настоящего приключения. Наконец мы нашли братьев, в гестхаусе которых Максим останавливался каждый год на протяжении больше десяти лет, наши имена прямо на улице записали в гроссбух, и мы заселились в крошечные номера, где белье

хранило дух если не времен Акбара, то точно Шах-Джахана. Горячей воды, естественно, не было. Но местного мальчишку, который приехал из деревни помогать дяде за скромный оклад, можно было попросить нагреть целое ведро. Так как хинди был у нас вторым языком, а санскрит первым, мы просили это самое ведро в манере обнищавших, но очень гордых брахманов, причем века этак девятнадцатого, чем несказанно веселили окружающих. А мальчишка прямо-таки катался по полу от смеха. В итоге он, видимо, решил, что фотоаппарат – анахронизм у таких древних, как мы, и стянул его (но это уже совсем другая история). Лучшее, что было в этом гестхаусе, – возможность выбраться на крышу и бесконечно вслушиваться-вглядываться и, затаившись, растворяться в окружающей жизни.

Традиционно на второй-третий день пребывания в Дели Максим совершал прогулку от Пахарганджа до Джама-Масджид. Маршрут пролегал по старому Дели, петляя среди узких переулков, кишачих людьми, рикшами, коровами и изобилующих всевозможными лавками, в которых можно было найти все: от еды и свадебных открыток до запчастей старых автомобилей. Это была своего рода инициация, контрастный душ, после которого уже можно дальше погружаться в индийскую реальность. И вот в тот наш первый раз, когда мы поутру устремились к мечети, один неверный поворот – и, ко всеобщему удивлению, мы оказались в местном квартале красных фонарей. Дамы поначалу приободрились, но

быстро поняли, что наша компания оказалась тут случайно, и решили не тратить на нас время. Мы, конечно, были весьма впечатлены этим случайным антропологическим опытом и еще долго обсуждали увиденное. Потом я и сама испытывала некоторых своих друзей на этом маршруте, но тот «неправильный» переулок так и не смогла найти.

После Дели мы отправились в Удайпур, Ранакпур, потом Гуджарат, Бомбей и Гоа. В основном маршрут был посвящен джайнским местам – известным и не очень: мы взбирались на Гирнар, постигали тонкости учения, общаясь со шветамбарами и дигамбарами, вникали в причины многодушия моркови и прочих растущих под землей овощей, а просящим милостыню монахам со знанием дела отказывали, мол, не проведешь – апариграха⁸.

Много разного можно вспомнить про тот самый первый раз: и как, объевшись Индией во всех смыслах, я хотела переводиться на другую специальность, и как мы, поселившись в ашраме на границе Гуджарата и Раджастана, пошли с Агриппиной выслеживать тигра в джунгли, и как ночью лезли через забор, чтобы пробраться в форт. Главное – тогда для нас открылся портал в другое измерение, и проводником был, конечно, Максим Русанов. Многие места в Индии навсегда за ним – и, как четки, я бережно перебираю воспоминания, радуясь этим счастливым временам и печалюсь, что новых бусин уже не нанизать. Я часто вспоминаю

⁸ То есть обет нестяжания.

наши камерные занятия в заваленных книгами и всевозможными словарями аудиториях. Порой нам было сложно совладать с объемом информации и от чрезмерного интеллектуального усилия мы начинали безудержно смеяться, а Максим терпеливо ждал, пока кто-нибудь, переведя дух, наконец не брался за разбор строфы. Мы, можно сказать, росли вместе – студенты постепенно входили в разум, а Максим Альбертович приближался к своему творческому расцвету. Его лекции становились все более увлекательными и захватывающими, а к уже освоенным санскриту, пали, хинди, урду, персидскому (не говоря об английском, немецком и французском) прибавились древнетамильский, древнекитайский, классический тибетский и итальянский. Меня всегда восхищало, как Максиму удавалось найти время, силы и вдохновение на все штудии, и даже во время путешествий он умудрялся переводить. Ужасно горько осознавать, сколько ненаписанного, невысказанного повисло в воздухе и сколько начинаний, проектов и переводов еще могло бы состояться... Но еще горше для меня боль утраты близкого человека.

Уход Максима Альбертовича, такой неожиданный и ошеломляющий для всех нас, лично для меня стал той самой разделительной чертой, после которой бескомпромиссно начинается взрослая жизнь и кончается беззаботный и радостный золотой век студенчества. Взрослая жизнь не в том смысле, что ты стал разумнее и опытнее, а в том, что настает возраст таких нещадающих потерь, которые раз за разом вы-

бывают из-под тебя опору и приходится балансировать между унаследованной новой ответственностью и утратой прибежища, все чаще обращаясь за советом и утешением к тем, кто по ту сторону стал лучом солнца.

Мне и всем нам несказанно повезло учиться, путешествовать и просто быть рядом с Максимом Альбертовичем Русановым, постепенно вживаясь в его удивительный мир, который теперь отчасти принадлежит и нам. Большое Вам спасибо за все, Максим Альбертович!

Екатерина Комиссарук

Н. В. Александрова

Смысл совпадений: к проблеме истоков традиции «Лалитавистары»

Традиция «Лалитавистары», одного из важнейших агиографических памятников буддизма, представлена несколькими сохранившимися версиями, из которых наибольшее значение имеют санскритский текст (IX в.) и два китайских переводных варианта более раннего времени (IV и VII вв.). Различия между разновременными версиями могут объясняться эволюцией предания, формированием множественности версий, а также, в случае переводных вариантов, развитием техники и стилистики перевода. Однако возможно проводить сопоставление и с еще более ранними житийными текстами (также находимыми в китайском буддийском каноне), поскольку здесь обнаруживаются дословные совпадения с древнейшим вариантом «Лалитавистары». Этот факт указывает на «проницаемость» традиции «Лалитавистары», а также дает представление о методах работы переводчиков.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: буддизм, буддийская

литература, агиография, житие Будды.

Сохранившиеся тексты, в которых представлена традиция «Лалитавистары», важнейшей сутры о жизни Будды, дают возможность многостороннего изучения истории ее развития и взаимоотношений с иными агиографическими сочинениями раннего буддизма. В ходе работы над переводом различных версий сутры возникают наблюдения, дающие картину различий между разновременными версиями, складываются предположения о природе этих различий, объясняемых эволюцией предания, формированием множественности версий, а также, в случае переводных вариантов, развитием техники и стилистики перевода [Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017].

Для того чтобы предложить еще один аспект рассмотрения этих проблем, взяв иной тематический срез, необходимо напомнить о вариантах «Лалитавистары». Они сохранились в виде санскритского текста, датируемого не позже IX в., практически идентичного тибетского текста и двух китайских версий-переводов IV и VII вв. В данном случае выражение «версия-перевод» представляется корректным, поскольку эти переводы были сделаны с вариантов, отличных от того, что сохранился в дошедшем до нас санскритском тексте. Китайский перевод VII в. (#####, T0187 в каталоге Тайшо), выполненный группой Дивакары ####, очень близок к санскритской сутре, хотя есть небольшие различия – отсутствуют некоторые фрагменты. В данной работе для нас наиболее

интересен китайский текст IV в. (###, T0186), переводчиком которого значится Дхармаракша, или Фа-ху ##, и именно этот вариант демонстрирует наибольшие расхождения с позднейшими. Значительно отличаются сам состав глав и количество глав – в позднем переводе их столько же, сколько в санскритском тексте, т.е. 27, в то время как в раннем переводе их 30, что связано не только с иной компоновкой материала по главам, но и с присутствием в тексте Дхармаракши того материала, которого нет ни в одной из поздних версий, – так, глава 27 «Обращение Шарипутры и Маудгальяны» отражает житийные события, относимые к периоду после первой проповеди (санскритская «Лалитавистара» на первой проповеди заканчивается). Обычно глава Дхармаракши включает содержание двух или трех глав санскритского текста, и возможно проследить последующее расчленение текста и выделение новых глав, известных по оглавлению санскритской «Лалитавистары».

В этой работе хотелось бы обратить внимание на один, казалось бы, небольшой факт из наблюдений над ранней китайской версией, который, однако, заставляет по-иному представлять себе переводческую деятельность создателей китайского буддийского канона. Несколько расширив рассмотрение этого комплекса редакций в контексте более ранней агиографической литературы, возможно поставить вопрос об истоках традиции «Лалитавистары», а также сделать некоторые выводы о методах работы китайских переводчи-

ков. Речь идет о совпадениях текста, а именно дословных совпадениях отдельных фрагментов, выявляющих отношения между житийными сутрами – как принадлежащими традиции «Лалитавистары», так и внешними по отношению к ней. Такого рода сопоставления могут дать представление о путях пополнения текста, и это проблема, которая видится «многослойной».

Для начала рассуждения нужно вернуться к «индийским» случаям совпадений, которые уже были выявлены нами в совместной работе с Максимом Русановым. Так, продвигаясь в наших наблюдениях от более позднего текста к более ранним, можно упомянуть о совпадении фрагмента из санскритской «Лалитавистары» с отрывками из палийских сутр. Описание «сокровища-колеса» (dharmacakra) из третьей главы санскритской сутры идентично тексту из «Махасудассана-суттанты» и в значительной мере совпадает с фрагментом палийской «Чаккаваттисиханада-суттанты» (Дигха-никая XVII.8–10; XXVI.6–7; «Лалитавистара» III.16–17): развернутое в виде последовательных формул повествование о чакраратне, принадлежности царя-чакравартина, представляет его «овладение миром» в виде завоевательного движения чудесного колеса в четыре стороны света [Александрова, 2008, с. 53–55; Александрова, Русанов, 2012а, с. 129–131]. Текст построен на ритмичных повторах и, по-видимому, в таком виде имел широкое хождение в устной монашеской традиции. В контексте изменений, проис-

ходящих в традиции «Лалитавистары», интересно именно то, что соответствующий фрагмент появляется только в самом позднем варианте, т.е. в санскритской «Лалитавистаре», причем он вставлен в текст очень искусственно и разрывает фразу, которая еще у Дивакары выглядит нерасчлененной: «Если остается в доме, то становится совершенным царем-чакравартином. Если уходит из дома, то достигает состояния будды» (длинный пассаж о дхармачакре и других сокровищах царя-чакравартина вставлен между этими двумя утверждениями). Это свидетельствует о том, что санскритский текст, который можно рассматривать как развитый и сложившийся, тем не менее оставался «открытым» для включения расширений и впитывал материал из внешней традиции.

Такого же рода явление можно наблюдать в главе 18 «Лалитавистары», посвященной событиям накануне просветления. В данном случае включение текстового материала наблюдается на другом уровне – это отличия между наиболее ранней версией Фа-ху и двумя более поздними, близкими между собой. В санскритском тексте главы [Hokazono, 2019, p. 226–230] и в соответствующем китайском тексте VII в. присутствует фрагмент, практически совпадающий с фрагментом из «Махавасту» [Mahāvastu Avadāna, 1965, p. 331–335] и фрагментом из палийской «Падхана-сутты», входящей в «Махаваггу»⁹, – это стихи, передающие диалог меж-

⁹ Suttanipāta, Mahāvagga 2.424–448: Pāli Tipiṭaka. URL: <https://tipitaka.org> (дата

ду демоном Марой и Бодхисаттвой, пребывающим в аскезе. Интересно, что в старейшей версии этого эпизода просто нет – повествование заканчивается перед ним, и понятно, что включение текста, имевшего, по-видимому, широкое хождение, произошло в период создания расширенных вариантов «Лалитавистары».

Совершенно другого характера те включения в санскритском тексте, в которых характеризуются паломнические места (в той же главе 18). Эти фрагменты не согласованы с окружающим текстом и включают обороты, несвойственные «Лалитавистаре». Так, в эпизоде о том, как Бодхисаттва изготовил себе монашескую одежду, есть такие строки: «Тогда бог там ударил по земле рукой. И там явился лотосовый пруд. И сегодня этот лотосовый пруд называется Удар Рукой». Ранее, обращая внимание на этот эпизод [Александрова, Русанов, 2012б, с. 32], мы не отметили, насколько такой ход похож на обычную последовательность событий, описанных у паломника Сюань-цзана, когда после рассказа о событии место приобретает соответствующее название, которое будет затем употребляться в дальнейшем тексте, причем чаще всего это название происходит от некоего действия (например, [Сюань-цзан, 2012, с. 193]: «Объявление Срока Nirваны» как название места). Видимо, такая же паломническая традиция дала материал для подобных эпизодов, включенных в текст «Лалитавистары». Эти включения не

имеют отношения к «теме совпадений», однако показывают пути пополнения текста, который в этой ситуации также проявил свою открытость. Если в первых отмеченных выше случаях эта открытость явно была ориентирована на текстовый материал – причем неважно, устный или письменный, – то в последнем случае произошло непосредственное фиксирование неких паломнических рассказов или утверждений, которые сочли возможным подключить к подходящему месту в повествовании.

Пока что речь шла о соотношении между «Лалитавистарой», зафиксированной в трех версиях, и текстами из внешней индийской традиции, и мы видим, что более ранние китайские варианты помогают проследить заимствования на разных стадиях развития этой традиции и видеть характер этих приобретений.

Если теперь обратиться к проблемам, которые прослеживаются внутри китайских переводных вариантов «Лалитавистары», и говорить о совпадениях текста, то обнаруживаемые совпадения свидетельствуют уже о других вещах.

При всей огромной разнице между китайскими версиями Дхармаракши (Фа-ху) и Дивакары можно отметить тот факт, что у них бывают внезапные совпадения стихотворных строф. Так, в переводе стихов из пятой главы, которые отражают некую речь, обращенную к богам и призывающую их сопровождать Бодхисаттву в его нисхождении на землю, есть три случая, когда строка у обоих переводчиков совпа-

дает полностью. Например, строки ##### «...стать чистым, словно воздушное пространство» (или «небо»). Хотя они и соответствуют одной и той же санскритской строке, невозможно было бы дать для них абсолютно идентичный перевод. Тем более, что в этом примере с «воздушным пространством» смысл санскритской строфы изменен. Из этого можно сделать только вывод, что Дивакара, который жил на три века позже Фа-ху, имел в своем распоряжении или сам текст Фа-ху, или аналогичную версию и мог этим пользоваться (на самом деле речь идет, конечно, не о переводчике Дивакаре, а о команде переводчиков во главе с Дивакарой).

Сама ситуация создания нового перевода, который делала группа Дивакары, могла иметь два основания. Во-первых, очевидно, что они располагали другой, гораздо более длинной версией переводимой сутры, а во-вторых, явно руководствовались мыслью о несовершенстве стилистики Фа-ху, которого даже составители его монашеской биографии обвиняли в неясности и запутанности текста ([Хуэй-цзяо, 1991, с. 119], см. также [De Jong, 1998, p. 47]). Однако подобные фрагментарные совпадения свидетельствуют о том, что переводчик VII в. все-таки использовал текст Фа-ху.

Продолжая рассмотрение совпадающих фрагментов и переходя к более ранним памятникам, мы получаем результаты, которых ранее не ожидали. Наблюдаемые здесь совпадения приобретают совершенно иной смысл – если мы обратимся к памятнику еще более древнему, чем перевод Фа-ху.

«Сутра о благом явлении царевича» (#####, T0185), переводчиком которой значится Чжи-цянъ ## (начало III в.), не относится к традиции «Лалитавистары», хотя здесь мы также имеем дело с агиографическим текстом, жизнеописанием Будды. Если текст Фа-ху гораздо короче, чем позднейшая «Лалитавистара», то текст Чжи-цянъ, в свою очередь, намного короче, чем у Фа-ху, и воспринимается как ранний вариант биографии Будды, принадлежащий к традиции, предшествующей всем версиям «Лалитавистары», к некоей отдельной линии развития.

Поэтому крайне озадачивает то обстоятельство, что у Чжи-цянъ и у Фа-ху обнаруживаются довольно пространственные фрагменты совпадающего текста. Это ставит сразу несколько вопросов:

- 1) насколько традиция «Лалитавистары» «проницаема» со стороны более ранних текстов;
- 2) происходило ли такое проникновение на стадии хождения текстов еще в Индии, или это проблемы отношений уже между китайскими версиями-переводами;
- 3) какова была тактика создателей китайских версий, когда они включали в текст фрагменты, которые идентичны фрагментам из других версий.

Сама работа по выявлению совпадающих отрезков текста была проделана в небольшой статье Юко Мацуды, который насчитывает девять практически идентичных фрагментов и два текстуально близких. Предприняв свое текстологическое

рассмотрение, автор не обращается к содержанию текстов, но создает некую схему, которая, по его мнению, позволяет реконструировать пути заимствований и предположить, что существовали некие несохранившиеся версии X и Y (тоже китайские), которые поставляли соответствующий материал [Matsuda, 1988].

Однако поставленные нами вопросы заставляют задуматься именно о сущности происходивших процессов и, кроме того, требуют подключения индийского материала.

Итак, обратившись к содержанию идентичных фрагментов, можно заметить, что это главным образом формульные тексты. Самый первый по порядку отрывок содержит перечень тридцати двух «признаков» (#), которые в индийской традиции именуются «признаками великого мужа» (mahāpuruṣalakṣaṇa). В тексте Чжи-цзяня этот перечень выглядит так:

Тело его было золотого цвета. На макушке – выступ плоти. Волосы иссиня-черные. Между бровями – белая кисть. На затылке – яркое сияние. Ресницы иссиня-черные. И верхняя, и нижняя – обе моргают. Во рту – сорок зубов. Зубы белые, ровные. Квадратные щеки – величиной с тележное колесо. Длинный язык. Семь выступающих [частей тела]¹⁰. Широкая, как у

¹⁰ Семь выступающих [частей тела] – ##, санскр. saptotsada; это понятие включает руки, ноги, плечи, шею [Edgerton, 2004, Vol. 2, p. 126]. В данном контексте не совсем понятно, что значит это упоминание, поскольку характеристика этих частей тела отсутствует.

льва, грудь. Телосложение ровное, правильное. Пальцы на руках длинные. На обеих ступнях крепкие и ровные пальцы. Кисти могут хватать и внутренней, и внешней стороной. Обе ладони гладкие. [Знаки] колеса на ступнях имеют по тысяче спиц. Половые органы скрыты. Голени – как у оленя. Ключицы изящно изогнуты. Волоски с завитками в правую сторону. В каждой пóре по одному волоску. Волосы на коже гладкие, шелковистые, на них не задерживается ни пыль, ни вода. На груди начертан знак¹¹.

Порядок перечисления «признаков» отличается от построения списка в санскритской «Лалитавистаре», но при сравнении с ее ранней версией в переводе Фа-ху совпадает не только порядок, но и сам текст – у Фа-ху присутствует только один лишний иероглиф.

Как можно видеть, это формульный текст, и показательно то, что остальные совпадающие отрывки – такого же характера, чаще всего это именно перечни. Другой формульный текст, также относящийся к циклу «рождения» и представляющий собой перечень чудесных событий, которые происходили накануне появления на свет Бодхисаттвы (о характере этих перечней см. [Александрова, Русанов, 2016]), да-

¹¹ T0185.03.0474a8–15 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024); здесь «знак» – ##, в тексте Фа-ху на этом месте ## «знак свастики» – T0186.03.0496a2 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

ет лишь частичные совпадения, но текстовые заимствования здесь очевидны (эти места не отмечены у Юко Мацуды). Присутствующие здесь элементы перечисления у Чжи-цзяня обозначены словом # «признаки», «приметы», у Фа-ху – словом # «знамения». Расположение примет не совпадает по номерам (в китайских версиях они пронумерованы), однако многие строки практически идентичны. Так, строка Чжи-цзяня «на земле выросли лотосы – большие, как тележное колесо» отличается от строки Фа-ху только тем, что у «лотосов» есть определение «синие» (##### и ##### ###). Сообщение первого автора о том, что перед царским дворцом выстроились в ряд пятьсот белых слонов, имеет отличие лишь в том, что они сделали это «сами» (##), так что у Чжи-цзяня этот текст выглядит как #####, а у Фа-ху – #####. Строчка о приходе львов, которые также выстроились у ворот города, у Фа-ху дополнена некоторым «украшением»: эти львы никому не причиняли вреда (##### и ##### #####). Примета «о змеях и птицах» совпадает, с отличием лишь в один иероглиф в глагольных сочетаниях (## и ##): «ядовитые змеи скрылись, а благие птицы порхали и пели». Примета «о жестоких рыбаках и охотниках» совпадает и по тексту, и по номеру: «Тридцатое – рыбаки и охотники, преисполненные жестокости, в одночасье стали добросердечными». Также практически одинаковы строки о «десяти тысячах божественных яшмовых дев», которые «держат опахала из павлиньих перьев, и являются над

стенами дворца», и о божественных женщинах, «явившихся в воздухе, держа золотые сосуды, наполненные ароматной водой»¹².

Еще один текст сходного характера – перечисление ужасных характеристик женщин, которых Бодхисаттва видит спящими, когда принимает решение покинуть дом. Он отличается только двумя вводными фразами:

Царевич тихо встал. Он слышал, как дышит его жена (*далее – совпадающий текст*), и видел, что все служанки неподвижны, как деревянные куклы. Все сочленения их распались, как у [вянущего] банана, и у них запрокинуты головы, прислоненные к барабанам. Они разроняли свои вещи, побросали музыкальные инструменты. Они прислонились друг к другу, руки и ноги обвисли. Из носа текли сопли, глаза слезились, а рот был полон слюны. Цитры, гусли, флейты – все музыкальные инструменты были разбросаны там и сям. [Во дворце] все беспробудно спали – и утки-кваквы, и утки-мандаринки, все птицы, что несли охрану¹³. Оглядевшись вокруг, царевич вновь посмотрел на жену и ясно осознал, что ее тело – это [лишь] волосы, ногти, мозг, кости, зубы, череп, кожа, плоть, жилы, жир, кровь, сердце и легкие, селезенка и почки, печень и желчный пузырь, кишки и желудок, кал и моча, слезы и слюна. Снаружи – мешок из кожи, внутри же он наполнен

¹² T0185.03.0473c08–0474a01 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

¹³ Птица – переведено по разночтению #.

таким зловонием, что невозможно перенести этого запаха. [И он подумал]: «То, что изящно украшено, подобно взятому займы, чтобы потом вернуть, и нельзя ожидать, что это надолго. Многолетняя жизнь уже по прошествии половины наполняется страданиями. Радость скоротечна. Распутство безнравственно и вводит людей в помрачение. Отринувшие все это будды и пратьекабудды¹⁴ восхваляются праведниками». Потому он сказал: «Страсть и распутство влекут за собой старость. Гнев и ненависть влекут за собой болезнь. Глупость и помрачение влекут за собой смерть. Уничтожив эти три, можно достичь Пути»¹⁵.

Можно наблюдать, что в этом фрагменте из текста Чжияня совпадают с фрагментом из Фа-ху не только сами перечисления (позы женщин, перечень внутренних органов), но и окружающий текст, включающий еще одно перечисление – итоговых мыслей Бодхисаттвы.

Такого же рода – перечисление новых качеств, которые приобрел Бодхисаттва после совершения аскезы:

Он стал совершенно чистым и спокойным, безмолвным и сосредоточенным, глубокомысленным и контролирующим дыхание¹⁶, [обладающим] одной

¹⁴ Пратьекабудды – здесь ##, в тексте Фа-ху на этом месте стоит ##, что соответствует значению «пратьекабудда» [Hirakawa, 1997, p. 937].

¹⁵ T0185.03.0475b06–18 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

¹⁶ Контролирующий дыхание – ## *аньбань*, передача санскр. anArAna [Hirakawa, 1997, p. 374] (другой вариант – ##### *анабона* [Ibid., p. 1203]).

судьбой (##), двумя следованиями (##), тремя медитациями (##), четырьмя воззрениями (##), пятью возвращениями (##), шестью [видами] чистоты (# #), странствующим в тридцати четырех [мирах] (### #)¹⁷, вышедшим из «двенадцати ворот»¹⁸, обладающим нерассеянным вниманием и превосходными чудесными способностями, избавленным от желаний и дурных учений...¹⁹

Следующий фрагмент с совпадающим в обоих текстах перечнем описывает стадии достижения просветления: Будда познал свои прежние перерождения, затем постиг мысли всех существ: «Что у них благое и что дурное, в чем их несчастье и в чем счастье, [постиг] рождение и смерть, на которые они обречены»²⁰.

Формализованные перечни, которые здесь представлены, приурочены к ключевым эпизодам жития. Именно такие тексты, как состоящие из набора стандартных формул и,

¹⁷ [Обладающим] одной судьбой (##), двумя следованиями (##), тремя медитациями (##), четырьмя воззрениями (##), пятью возвращениями (##), шестью [видами] чистоты (##), странствующим в тридцати четырех [мирах] (### #) – перевод условный, видимо, здесь употребляется неустоявшаяся буддийская терминология.

¹⁸ «Двенадцать ворот» ### – то же, что ##### или ### «двенадцать нидан» [Soothill, Hodous, 2005, p. 44; Karashima, 1998, p. 403–404].

¹⁹ T0185.03.0476c25–28 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

²⁰ T0185.03.0478a09–10 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

кроме того, несущие нагрузку сакральности в наиболее концентрированном виде, тяготеют к устойчивости формул и к переносу текстовых фрагментов из одного памятника в другой. Такого же рода явление мы наблюдали выше и в санскритской версии «Лалитавистары», и в «Махавасту», когда речь шла о фрагменте с перечислением передвижений «колеса царя-чакравартина» – формульном тексте, который «кочевал» из одного текста в другой. Таким образом, нет ничего неожиданного в таких переносах, и они могли происходить еще в текстах на индийских языках до того, как они были переведены.

Другое дело, что в данном случае мы имеем отрезки текста с дословным совпадением, и ясно, что такого рода копирование происходило уже между китайскими текстами. Можно высказать такую точку зрения, что факт «китайского» заимствования не противоречит предыдущему утверждению о совпадении формульных, имевших широкое хождение фрагментов в оригинальных текстах, поскольку копирование наиболее формульных частей индийского текста хорошо было известно китайским переводчикам и они могли делать то же самое. Надо иметь в виду также, что оба агиографических произведения – и Чжи-цяня, и Фа-ху – относятся к тому периоду переводческой деятельности в китайских монастырях, когда особенное внимание уделялось «дословности» перевода. Эта идея воплощалась переводчиками с таким усердием, что зачастую понимание их текстов весь-

ма затруднительно, поскольку они были склонны даже воспроизводить порядок слов исходной фразы. Такая тенденция имела в своей основе благоговейное отношение к священному тексту, доставленному из Индии, родины Будды, или из промежуточных стран. При таком отношении к слову и переносы наиболее стандартных фрагментов в уже переведенном виде из перевода одной биографии Будды в перевод другой также выглядят естественными.

Отмечая, что заимствованные отрезки текста представляют устойчивые наборы формул, можно обнаружить, что они совершались с небольшим «прихватом» окружающего текста. Так, из текста, предваряющего фрагмент с признаками великого мужа и повествующего о приходе мудреца Асита, заимствуется самая концовка: «...преподнесли ему мешок золота и мешок серебра, но подвижник не принял их. Развернув ткань, укрывавшую царевича, он увидел на нем тридцать два знака»²¹.

Также копируется и дальнейший текст, который более продолжителен:

Асита, увидев это, с глубоким восхищением заплакал, и от переживания не мог вымолвить ни слова. Царь вместе с государыней перепугались и, поклонившись, спросили его: «Что, есть несчастливые знамения? Пожалуйста, скажи, что ты думаешь». И тот,

²¹ T0185.03.0474a07–08 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

почтительно сложив руки, ответил: «В приметах нет неблагоприятного. Осмелюсь поздравить великого царя с тем, что он родил святого <...>»²².

Далее совпадающий текст включает два стандартных отрезка. Сначала речь идет о двух путях великого мужа (царь-чакравартин или будда):

Вчера на исходе дня земля сильно сотрясалась, и это верное свидетельство. Моя наука о знаках говорит следующее. Сын царя наделен тридцатью двумя знаками великого мужа. Если он останется в стране, то станет царем-чакравартином (####), правителем четырех поднебесных. Ему будут явлены «семь сокровищ»²³, он сможет перемещаться по воздуху и, не применяя военной силы, непременно достигнет великого правления. Если же он не захочет наслаждаться радостями поднебесной, покинет дом и станет подвижником, тогда непременно станет буддой и спасет десять тысяч родов. Скорблю же я о том, сто стар годами и скоро покину мир. Я не увижу, как он станет буддой, я не услышу его сутр. Потому я так горестен²⁴.

²² T0185.03.0474a15–19 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

²³ «Семь сокровищ» – ## saptaratna: сокровище-колесо, сокровище-слон, сокровище-конь, сокровище-жена, сокровище – драгоценный камень, сокровище-домохозяин, сокровище-полководец. В буддийской традиции «семь сокровищ» – неременная принадлежность царя-чакравартина, покровителя сангхи.

²⁴ T0185.03.0474a19–25 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL:

Затем следует описание трех дворцов, которые построил Шуддходана:

Царь, глубоко уяснив, [что значат] эти приметы, устроил для царевича палаты, построил три дворца – для разных сезонов, каждый в отдельном месте. В сезон дождей [царевич] жил в осеннем дворце, в жаркий сезон – жил в прохладном дворце, в зимний сезон – жил в теплом дворце. Он отобрал пятьсот дворцовых женщин – наилучших, стройных, не полных и не худых, не высоких и не низких, не светлых и не темных, способных и умелых. Каждая владела множеством искусств, и все они были украшены ожерельями из разного жемчуга и драгоценных камней. Сотни мужей попеременно, сменяя друг друга, стояли на страже. Вокруг этих дворцов росли деревья с плодами любого вкуса, среди деревьев были водоемы, а в водоемах редкостные цветы и разного вида птицы, сотни тысяч разных видов. Сотни тысяч разных украшений ярко сияли – [все для того, чтобы] наилучшим образом радовать царевича, и чтобы у него не появилось желание совершенствоваться в Пути (##). Стены дворца были прочными и надежными, а когда ворота открывались и закрывались, они издавали звон, который был слышен на расстоянии сорока *ли*²⁵.

Видимо, обилие формульного текста и обусловило длин-

<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

²⁵ T0185.03.0474a26–b05 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

ное заимствование.

Такие фрагменты с набором формулировок просто «пристегивают» к себе небольшие отрезки окружающего сюжетного повествования. Лишь один совпадающий текст – целиком сюжетный. Это фрагмент прозаического текста в повествовании о событиях, происходящих сразу после просветления Будды, когда к нему, сидящему под деревом, приходят с подношением два купца, проезжающие по дороге, – Трапуша и Бхаллика (смысловой разбор эпизода см. [Александрова, Русанов, 2012а; 2012б]). Этот совпадающий текст повествователен и совершенно не содержит формул:

<...> Вы же, имея достойное прошлое, должны обрести благое намерение, и непременно получите великую заслугу». Торговцы, услышав имя Будды, обрадовались и говорят: «Будда, несомненно, исключительный великий святой, почитаемый богами, необыкновенное существо». И вот, взяв с собой жареное зерно с медом, они все отправились к дереву и поклонились Будде. Будда подумал: «Все будды прошлого, из сострадания получая дарения от людей, согласно учению, держали в руках чашу. Не следует, получая подавание от праведных людей (##), принимать пищу в руки»²⁶ (T0185.03.0479a25–29).

В этом фрагменте у Чжи-цянтя 73 знака, у Фа-ху – 74 знака, отличается только один знак (у Чжи-цянтя «обрадо-

²⁶ T0185.03.0479a25–29 // The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 20.04.2024).

вались» – #, у Фа-ху «очень обрадовались» – ##), так что при такой длине текста отличие крайне незначительное. Целый фрагмент повествовательного текста «перекочевал» из «Сутры о благом явлении царевича» в тот вариант «Лалитавистары», который представлен в переводе Фа-ху.

Таким образом, можно ответить на поставленные выше вопросы.

1) Первостепенным является вопрос о «проницаемости» традиции «Лалитавистары». Если Фа-ху как переводчик ранней версии «Лалитавистары» (или его команда) пользовался более ранними житийными текстами, это значит, что он рассматривал такие сочинения как находящиеся в русле той же традиции. Только в таком случае отношения некой преемственности между «Сутрой о благом явлении» и традицией «Лалитавистары» получают свои основания.

2) На какой стадии совершались такие копирования? Понятно, что дословные заимствования делались уже между китайскими текстами, однако нельзя исключить, что под ними подразумевались сходные формульные тексты из индийских оригиналов, которые переводчикам были хорошо известны.

3) О тактике переводчиков. Переводчик обращался не только к переводимому тексту оригинала, но и к уже существовавшим переводам, из которых он мог заимствовать тот или иной фрагмент. Примеры таких многочисленных заим-

ствований фиксируются и у самого Чжи-цзяня [Nattier, 2008, р. 135] – это свидетельствует о том, что подобная практика была распространенной. Однако факт такого текстового переноса именно в случае переводческой деятельности Фаху, сохранившего наиболее ранний из ныне известных вариантов «Лалитавистары», видится особенно значимым, поскольку указывает на истоки этой агиографической традиции.

Источники и литература

Александрова Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.

Александрова Н. В., Русанов М. А. Цари и царства древней Индии в буддийской сутре (третья глава «Лалитавистары») // Вестник древней истории. 2012а. № 1. С. 126–147.

Александрова Н. В., Русанов М. А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета // Indologica: сб. ст. памяти Т. Я. Елизаренковой. Кн. 2 / под ред. И. С. Смирнова. М., 2012б. С. 21–62.

Александрова Н. В., Русанов М. А. Приметы рождения бодхисаттвы в буддийской агиографии. Поэтика перечней // Ya evaṃ veda... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. LXI). М., 2016. С. 25–52.

Александрова Н. В., Русанов М. А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть I // Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 1. С. 105–113а.

Александрова Н. В., Русанов М. А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть II // Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 2. С. 143–154б.

Александрова Н. В., Русанов М. А., Комиссаров Д.А. Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение. М., 2017.

Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан. Введение / пер. с кит. и коммент. Н. В. Александровой. М., 2012.

Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. с кит., исслед. и коммент. М. Ермакова. М., 1991.

De Jong J. W. Notes on Lalitavistara, Chapters 1–4 // Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies. No 1. 1998. P. 39–56.

Edgerton F. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1–2. Delhi, 2004.

Hirakawa A. Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Tokyo, 1997.

Hokazono K. Raritavisutara no kenkyu. Tokyo, 2019.

Karashima S. A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra. Tokyo, 1998.

Lalitavistara. Buddhist Sanskrit Text; No 1 / ed. by P. L. Vaidya. Darbhanga, 1987.

Mahāvastu Avadāna / ed. by Dr. R. Basak. Vol. II. Calcutta, 1965.

Matsuda Y. Chinese Versions of the Buddha's Biography // Journal of Indian and Buddhist Studies. 1988. Vol. 37. No 1. P. 480–489.

Nattier J. A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. Texts from the Eastern Han ## and Three Kingdoms ## Periods. Tokio, 2008.

Pāli Tipiṭaka. URL: <https://tipitaka.org> (дата обращения 23.09.2021).

Soothill W. E., Hodous L. A. Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents. Delhi, 2005.

The SAT Daizōkyō Text Database. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 23.09.2021).

Я. В. Васильков

Индийский павлин на родине и за ее пределами

В Индии павлин был одомашнен и экспортировался в Шумер еще в период хараппской цивилизации. О связанных с ним мифологических представлениях свидетельствуют изображения на погребальных урнах позднехараппской «культуры могильника эйч», где павлины представлены уносящими в иной мир души умерших. Способность павлина убивать и поедать змей, оставаясь неуязвимым для яда, породила идею о его связи с бессмертием и новым рождением. Доарийская мифология павлина была унаследована архаическим мировоззрением ранних индоариев. Распространение сотериологических религий, утверждавших в качестве высшей ценности прекращение всяких рождений, потеснило образ павлина-психопомпа на периферию индийской культуры. В поэзии на первый план выходит связь павлина и его «танца» с муссонным обновлением природы, плодородием земли, которое приносит дождь, и с «сезонным» проявлением любовного влечения. В вишнуизме павлин – неизменный свидетель любовных игр Кришны, присутствующий как в небесном раю Вайкунтхе, так и в земном – Вриндаване. В середине I тысячелетия до н.э. павлин попадает в Грецию,

позднее в Рим. Античная мифология павлина сходна с представлениями индийской архаики. Он становится священной птицей греческой Геры и римской Юноны, связан с идеями метемпсихоза и бессмертия души. В позднем Риме павлин был птицей императрицы (орел – императора). После смерти императрицы ее уносил в небесный мир павлин. Христианство превратило образ павлина в один из важнейших символов, сопряженный с такими понятиями, как бессмертие души, воскресение, таинство причащения и посмертное блаженство в раю. В статье ставится задача ответить на вопрос: какие факторы могли содействовать формированию сходных мифологий павлина в разных регионах мира в том случае, когда прямое заимствование можно считать исключенным?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: павлин, психопомп, рай, индийская мифология, сравнительная мифология.

* * *

Пересечь бы пустыню,
И в оазис войти.
Размышленья – простые:
Окончанье пути.

Ожидаю блаженства

За страданья в дороге.
Тени пальм – совершенство,
И павлины – как боги.

Эпиграфом к статье служит стихотворение²⁷ петербургского этнографа Георгия Николаевича Симакова (1942–2006), который изучал, в частности, охоту с ловчими птицами в Средней Азии и на Кавказе [Симаков, 1998; Симаков, Хещия, 2011] и вообще любил птиц. У стихотворения два смысловых плана: реалистический (тяжелый путь по пустыне и потом блаженство в оазисе) и религиозно-мифологический (страдания жизни, а в завершение – картина рая). Здесь очень ярко выражен мотив, который проходит сквозь индийскую (и не только) мифологию павлина на протяжении тысячелетий, звуча то приглушенно, то снова в полную силу. Суть мотива можно выразить кратко: павлин – райская птица бессмертия.

По решению Индийского совета по охране дикой природы в 1963 г. павлин был провозглашен национальной птицей Индии. Был прецедент этого в далеком прошлом: павлин являлся эмблемой династии Маурьев, основавшей первую всеиндийскую «империю». Само название династии – Маурья – образовано от праkritского и санскритского *mora* «павлин».

Индийский павлин – *Pavo cristatus* (хохлатый) – в диком состоянии живет в лесистой местности, небольшими групп-

²⁷ Впервые опубликовано в книге [О Востоке, о любви, 2005, с. 128].

пами, которые называют гаремами, т.е. это – самец и его полигамная семья. Они живут и ищут корм на земле, а ночуют на деревьях. Гнезда устраивают в кустарнике, питаются в лесу бутонами цветов, ягодами, смоквами, насекомыми, ящерицами, скорпионами и змеями. Отметим последнее, это важно для образа павлина в индийской мифологии и культуре: он – змееед (санскр. *bhujagābhuj*, *bhujagāśana*), отсюда представление о его неуязвимости для яда, о том, что он защищает от укусов змей и т.д. В лесу павлину угрожают хищники: тигры, дикие собаки и другой борец со змеями – мангуст. Поэтому казалось бы, что павлинам нужно жить ближе к людям. Тем более что можно кормиться с возделанных полей – зернами, бобами, молодыми побегами, семенами. Однако близость с человеком тоже была небезопасна: мясо павлина, считавшееся деликатесом, употребляли в пищу по крайней мере некоторые социальные группы – прежде всего кшатрии и цари. Крестьяне, по-видимому, скорее терпели набеги павлинов на свои поля, тем более что в индуизме статус павлина все больше повышался в сторону сакральности. При этом, однако, перья павлина всегда ценились как украшения²⁸ или материал для оперения стрел, поэтому находились люди, поддававшиеся соблазну и убивавшие павлинов просто ради перьев.

Индийский павлин, несомненно, самая красивая птица в мире. Яркие темно-синие шея и грудь, зеленый веер хвоста с

²⁸ Перо павлина считается в Индии приносящим счастье [Kipling, 1904, p. 43].

вкраплениями золотого, желтого, синего, черного — все это образует удивительную гамму. Ассоциации, вызываемые образом павлина, это, с одной стороны, буйная зеленая, цветущая растительность, а с другой — солнце. Это должно было уже впечатлять и поражать самого древнего человека в Индии. И действительно, в росписях комплекса гротов Бхимбетки (Мадхья-Прадеш, недалеко от Бхопала)²⁹ мы видим изображения павлинов. Примечательно, в частности, изображение человека, выдергивающего, по-видимому, перо из павлиньего хвоста (рис. 1). В другом случае изображен охотник, стреляющий из лука в павлина, который сидит на дереве [Mathpal, 1984, p. 20].

В цивилизации долины Инда (далее — ЦДИ) павлин не представлен на печатях, зато есть несколько его терракотовых фигурок и много изображений на керамике. Павлины были в это время уже частично одомашнены. Свидетельство о значительной роли павлинов в культуре и в торговле ЦДИ мы неожиданно получаем из письменного источника — шумерской мифологической поэмы «Энки и мировой порядок» (датируемой 1800–1600 гг. до н.э., но отражающей реальность более раннего периода, когда еще процветала торговля Двуречья с Индией — Мелуххой). Здесь бог Энки, даровав разные блага и определив судьбу Шумера и Ура, обращается затем к стране Мелухха: «Да будут высоки твои деревья нагорья! Да будут сиденья, сделанные из них, стоять

²⁹ Наиболее ранние из них датируются мезолитом (8 тыс. лет до н.э.).

в царском дворце!» (древесина и изделия из нее – это, кстати, предметы экспорта из Мелуххи в Шумер), и далее: «Птицами твоими да будут павлины (*хайя*)! Да оглашают их крики царские дворцы!» [Enki and the World Order, 1999; Емельянов, 2002]. Павлинов экспортировали из ЦДИ в Шумер, где они становились украшением царских дворцов и парков – как это было потом на протяжении тысячелетий и в самой Индии.

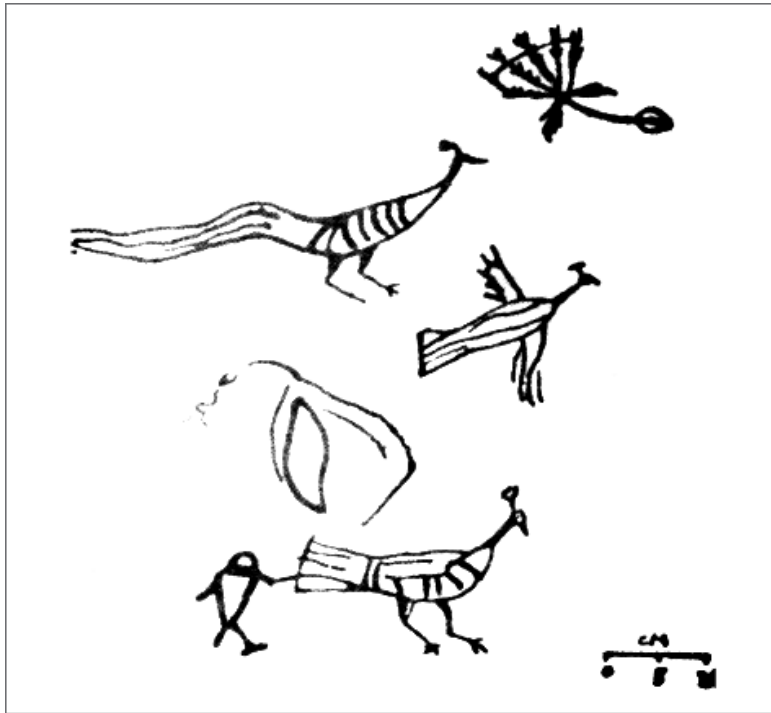


Рис. 1. Изображения павлинов в петроглифах Бхимбетки (Kadgaonkar, 1993, p. 103)

О том, какие мифологические представления связывались в эпоху ЦДИ с павлином, говорят его изображения на керамических погребальных урнах позднехарапской «культуры могильника эйч» (Semetary H culture; 1900–1300 гг. до н.э.). На некоторых из них изображены павлины [Vats, 1940,

рl. LXII 2, 3, 6], причем в одном случае они как бы летят среди звезд, а внутри их тел заключены маленькие фигурки людей в горизонтальном положении (рис. 2) – как полагают археологи, это души умерших [Vats, 1975, p. 207; Kadgaonkar, 1993, p. 96; Mallory, Adams, 1997, p. 102; Parpola, 2015, p. 119].

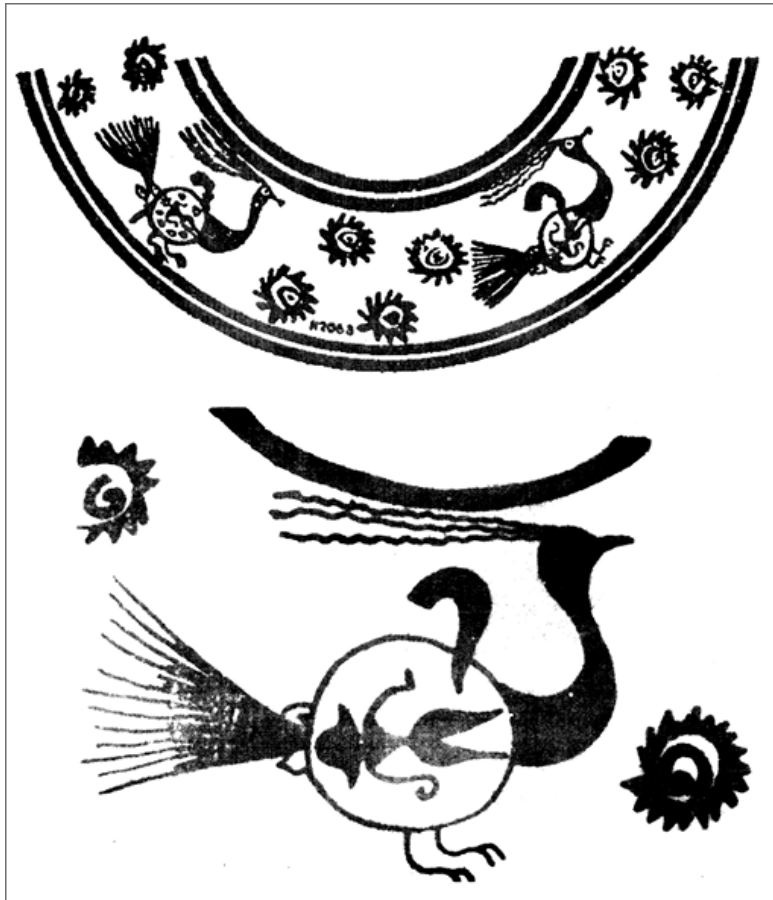


Рис. 2. Изображения павлинов на погребальной урне. Хараппа. Культура могильника Н. (Vats, 1940, pl. LXII, 2)

Следовательно, в эпоху ЦДИ павлин осознавался как птица, уносящая в иной мир, дарующая бессмертие или возрождение к новой жизни. Обосновывалось это, по-видимому, как и в более поздние периоды, тем, что павлин поедает скорпионов и ядовитых змей, оставаясь при этом неуязвимым для яда; т.е. он как-то связан с бессмертием. Такого рода представления о павлине запечатлены на керамике энеолитических культур Центральной и Западной Индии. Например, на сосуде из Навдатоли изображен павлин, держащий в клюве змею (рис. 3). В энеолите, как и в поздней Хараппе, изображения павлина присутствуют на погребальных урнах [Sali, 1986, p. 316, fig. 60; Kadgaonkar, 1993, p. 96]. Продолжение представления о павлине как проводнике или носителе души в иной мир можно усмотреть в практике дравидоязычных мариа-гондов в Центральной Индии, которые ставили на могиле столб с грубым изображением павлина [Parpola, 2015, p. 186].

D 463

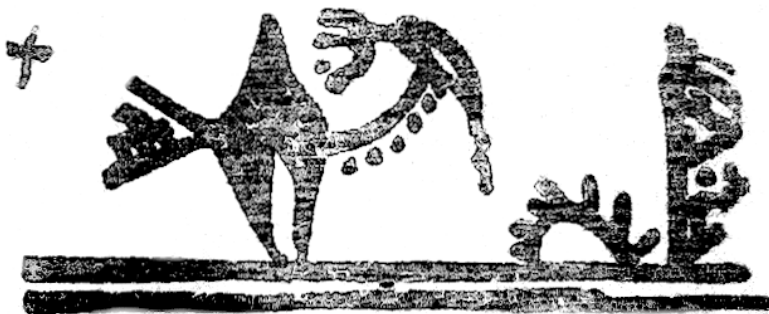


Рис. 3. Павлин, держащий в клюве змею. Рисунок на керамике. Навдатоли. Энеолит (Kadgaonkar, 1993, p. 108)

До сих пор одним из эпитетов или даже синонимом павлина является санскритское *нилакантха* — «синешей». Это же слово служит именем-эпитетом Шивы; этот бог «синешей» потому, что он выпил смертельный яд *калакута*, появившийся из океана при пахтании его богами. Вот и павлин, как издревле верили индийцы, получил свою ярко-синюю шею и грудь, стал *нилакантха*, потому что он, поглощая ядовитых скорпионов и змей, остается невредимым. С уверенностью можно сказать, что представление о павлине как птице, связанной с исцелением или даже бессмертием, восходит к глубокой древности, во всяком случае — к эпохе

ЦДИ.

В начале II тысячелетия до н.э., после гибели ЦДИ, морские связи Индии с Двуречьем стали сокращаться, а потом надолго прервались. В Индии появилась новая культурная традиция – индоарийская, представленная Ведами. Здесь мы находим минимум упоминаний о павлине. Можно сказать только, что его считали красивой птицей: в Ригведе о конях Индры говорится один раз, что они *tauyīra-roman* (РВ 3.45.1), «чья масть подобна оперению павлина», и один раз – что они *tauyīra-śerya* (РВ 8.1.25), «у кого хвосты, как у павлинов»³⁰. Кроме того, в одном гимне-заговоре Атхарваведы и в одном позднем гимне Ригведы, тоже представляющем собой заговор против яда змей и насекомых, на помощь призываются не павлины, а павы:

Трижды семь пав,
Семь сестер незамужних
Унесли они твой яд,
Словно носильщицы кувшинов – воду.

(РВ 1.191.14; [Ригведа, 1989, с. 234])

Едят тебя муравьи,

³⁰ Запряженные в колесницу Индры кони, «мастью подобные павлинам», упоминаются позднее в эпосе (Мбх 3.165.12; 3.169.23). Такие же кони, «мастью подобные павлинам» или «шее павлина» (в этом случае уже синие), везут в битве на Поле Куру колесницу Шрутакармана, сына одного из Пандавов, Сахадевы (Мбх 7.22.24; 7.24.27).

Рвут на куски павы.

Да скажите же вы все наконец:

«Яд шаркоты³¹ лишен сока»!

(AB 8.58.7; [Атхарваведа, 2005, с. 350])

В ритуалистических ведийских текстах (самхиты Яджурведы) павлин упоминается в списке животных, приносимых в жертву при обряде жертвоприношения коня. В более поздней Апастамба-дхармасутре (1.9.25.13) сказано: «При убийстве ворона, хамелеона, павлина, чакраваки, гуся, бхасы, лягушки, мангуста, мускусной крысы, собаки [назначается] покаяние, как [при убийстве] шудры». Здесь павлин оказывается в ряду полезных, обладающих определенной ценностью животных и птиц, за убийство которых, как и за убийство шудры, следовало отдать десять коров плюс быка. Такое же искупление полагалось за убийство других животных, но лишь в том случае, если их было множество – «целый воз» [Апастамба-дхармасутра, 2015, с. 100, 102].

Складывается впечатление, что в ведийской брахманской традиции павлин не обладал сакральным статусом, не связывался с посмертной участью человека, а с другой стороны, еще не стал символом оживления природы с приходом дождей, плодородия, любви и любовного томления, что случилось с ним в последующем в индийской культуре. Ведийские жрецы просто восприняли от своих предшественников

³¹ *Шаркота* — вероятно, змея или скорпион.

в Индии практически полезное, с их точки зрения, знание о павлинах и павах как помощниках в борьбе против змей и скорпионов.

Однако и в ведийский период вне брахманской среды, среди других сословий, о жизни которых мы мало знаем, скорее всего, продолжало жить древнее представление о павлине как птице бессмертия и зарождалась уже новая мифология павлина, нашедшая после выражение в поэзии – сначала, вероятно, в сельской, народной, а позднее в городской и придворной, классической поэзии кавья.

И действительно, в эпосе, который возник в воинской среде, а в религиозном плане представлял уже ранний индуизм, мы видим, что у павлина опять появляется некий сакральный статус. В «Махабхарате» содержится запрет приносить в жертву козлов, коров и павлинов. Кое-где проявляется древняя идея о павлине как проводнике душ в иной мир: мужчин, женщин и все живое тащат в обитель бога смерти Ямы его посланцы, но тех, кто постился или совершил возлияние воды богам и предкам в определенном центре паломничества, доставляют в иной мир гуси (*hamsa*) и павлины – две священные птицы (Мбх 3.83.29; 13.110.14; ср. [Hopkins, 1915, p. 109]).

Несмотря на определенную сакральность павлина, особая категория людей, а именно цари, пользовалась уникальной привилегией: им позволялось есть павлинье мясо. Мотивировалось это, с одной стороны, тем, что мясо и жир павли-

на считались средством для профилактики и лечения отравлений [Karttunen, 1989, p. 169]. Но сказывалась и вера в то, что павлин как-то связан с бессмертием. Например, в одной буддийской джатаке (№ 491 [The Jātaka..., 1901, p. 210–216; Повести о мудрости, 1989, с. 300–307]) царь узнает, что в его владениях обитает чудесный золотой павлин. Он приказывает поймать павлина и собирается съесть его, надеясь обрести таким образом вечную юность и бессмертие.

Буддизм и джайнизм породили и распространили в Индии идею ненасилия, невреждения живым существам (*ahimsā*). Буддист-император Ашока повелел, чтобы на дворцовой кухне не забивали более двух павлинов в день, пообещав, что скоро и эта практика прекратится [Вигасин, 1997, с. 330]. Индуизм тоже усвоил принцип ахимсы, и это проявилось в том, как терпеливо сносили индийские крестьяне набеги павлинов на свои поля [Kipling, 1904, p. 42]. Но надо также иметь в виду, что павлины приносили пользу, истребляя насекомых.

Три великие сотериологические религии, возникшие в Индии около середины I тысячелетия до н.э. – буддизм, джайнизм и ранний индуизм – имели общую конечную цель: выход из этого мироздания, включая и все небесные миры, за пределы круга мучительных перерождений. Поэтому древний образ павлина как переносчика душ в иной мир (психопомпа) утратил значение и оказался вытеснен на периферию индийской культуры. В мифологии павлина выявились дру-

гие аспекты. Павлин оказался мифологически связан с некоторыми богами индуизма. Однажды демон Равана с армией ракшасов напал на богов. Боги бежали, изменив облик. Индра принял образ павлина; по другой версии, павлин закрыл его своим хвостом. В благодарность Индра потом сказал павлину: «Ты был до сих пор синим. Отныне станешь разноцветным. Я дарую тебе также свою “тысячу глаз”. И каждый, кто тебя убьет, скоро умрет сам. Ты будешь танцевать при начале сезона дождей, и люди будут радостно приветствовать тебя» (Рам. 7.18.20–22; ср. [Mani, 1975, p. 498–499]).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.