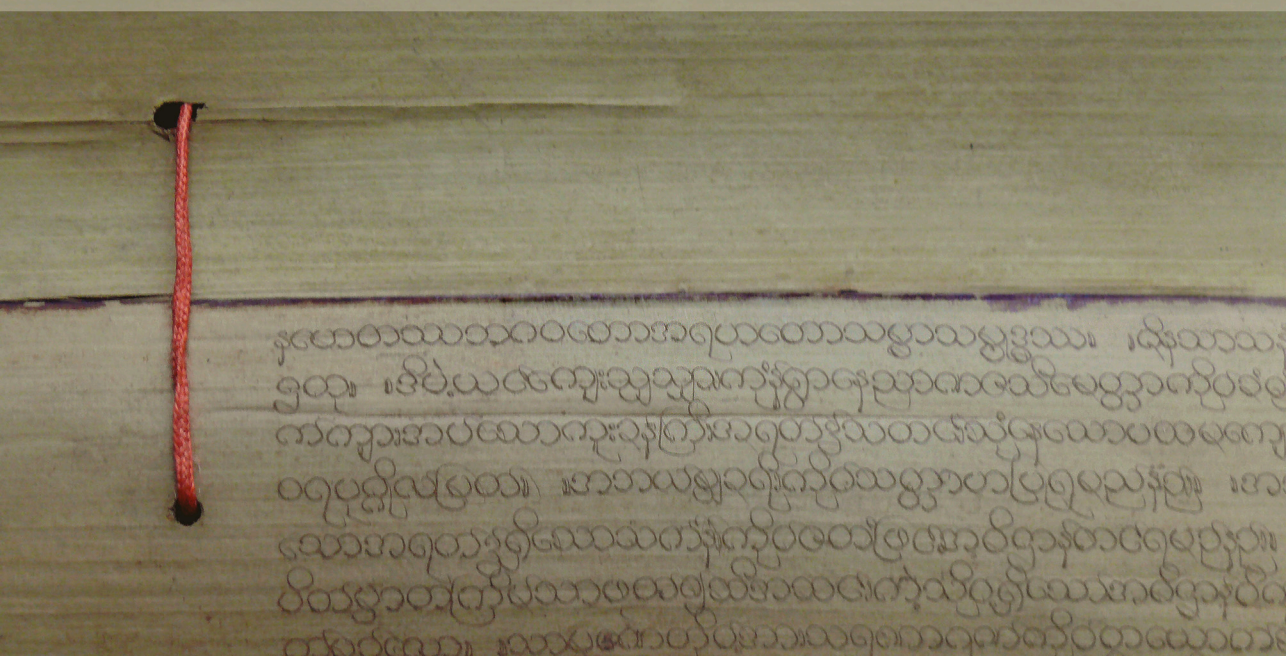
ИНДИЯ–ТИБЕТ:

ТЕКСТ И ИНТЕРТЕКСТ В КУЛЬТУРЕ

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2012–2015
в Институте востоковедения РАН



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИНДИЯ – ТИБЕТ:
текст и интертекст в культуре

«Рериховские чтения»
в Институте востоковедения РАН

2012 – 2015

Москва
«Языки славянской культуры»
2017

УДК 94(3) “65”
ББК 63.3(5)
И60

Составитель и ответственный редактор
д. фил. н. В. В. Вертоградова

Редактор английского текста
Д. И. Жутаев

Рецензенты:
д. филос. н. В. Г. Лысенко
к. филос. н. Н. А. Железнова

И60 **Индия — Тибет**: текст и интертекст в культуре : Рериховские чтения 2012–2015 в Институте востоковедения РАН / Сост. и отв. ред. В. В. Вертоградова. — М. : Издательский дом ЯСК : Языки славянской культуры, 2017. — 312 с. : ил.

ISBN 978-5-94457-319-3

Сборник исследовательских статей представляет итог последних лет (2012–2015 гг.) ежегодных Рериховских чтений, проводившихся в Институте востоковедения с 1960 года и посвященных памяти выдающегося тибетолога, индолога и специалиста по Центральной Азии Ю. Н. Рериха. Рассматривая памятники древней и средневековой культуры, составлявшие классическую «Индо-тибетику», авторы статей выходят на широкий круг новейшей проблематики, прежде всего на современные подходы к понятию «текст» на материале малоисследованных древних и средневековых подлинных текстов — ведийских, санскритских, палийских, тибетских, тамильских, непальских, китайских, японских. Дискуссии о трансформации смыслов и диалоге между текстами способствуют формированию новой методологии современного гуманитарного знания, связанной с понятием «интертекст». Особый интерес представляет исследование и первая публикация памятников тибетской живописи из коллекции Ю. Н. Рериха.

© Вертоградова В. В., составление, 2017
© Институт востоковедения РАН, 2017
© Юдина М. Э., художественное оформление, 2017
© Языки славянской культуры, 2017

ISBN 978-5-94457-319-3

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 10

Н. В. Александрова
«Хождение Будды». Принципы сюжетообразования в раннем буддизме на материале рельефов ступы в Санчи 12

Ю. Г. Атманова
Проект падишаха Акбара по переводу древнеиндийской литературы: могольская интерпретация санскритских эпических сказаний «Махабхарата» и «Рамаяна» 28

В. В. Вертоградова
Осенние крепости *śā́radīḥ púraḥ* в контексте ранних ведийских ритуалов и полевые исследования Ю.Н. Рериха в западном Тибете 43

Д. Н. Воробьева
Аспекты интерпретации образа карлика в скульптуре пещерных храмов раннесредневековой Индии 54

Е. Г. Вырщиков
Кшатрии и *иббхи*: мир племен в сутрах палийского канона 79

В. В. Деменова
Истоки формирования коллекций буддийского искусства на Урале (Ирбит, Екатеринбург, Челябинск) 91

А. М. Дубянский
Тема весны в классической тамильской поэзии (к проблеме взаимодействия южной и северной индийских поэтических традиций) 97

Д. И. Жутаев
Что же действительно означают десять ступеней боддхисаттвы в «Большой Праджняпарамите»? 117

Н. А. Корнеева
Вратьи и мантры в ритуале приема почетного гостя (*atithi*) 128

Е. С. Лепехова
Теория преемственности Дхармы в доктрине *сангоку маппо* в японском буддизме 144

А. В. Ложкина
К формированию древнеиндийской логики: проблемы интерпретации концепции восьми опровержений по «Катхаваттху» 152

Ю. Г. Атманова

Проект падишаха Акбара по переводу древнеиндийской литературы: могольская интерпретация санскритских эпических сказаний «Махабхарата» и «Рамаяна»*

В последней четверти XVI века при могольском дворе падишаха Акбара (1556–1605) велась работа по переводу научной, религиозной и художественной литературы на фарси — официальный язык Могольской империи. В 1570-х годах был образован специальный переводческий отдел (*мактаб-хана*), руководили которым два брата — Абу-л Фазл Аллами и Абу-л Файз Файзи [Алиев 1968: 95–100]. Полный перечень переводной литературы могольской *мактаб-хана* в настоящее время исследователям, к сожалению, неизвестен. Ценные сведения по данному вопросу содержатся в двух основных могольских источниках того времени: «А'ин-и Акбари» Абу-л Фазла и «Мунтахаб ат-таварих» Абд ал-Кадира Бадауни [Abul-Fazl 1872; Badāoni 1865]. Приоритет, бесспорно, был отдан переводам на фарси, однако осуществлялись переводы и на другие языки, о чем свидетельствует в «А'ин-и Акбари» главный летописец Акбара, его первый советник и друг Абу-л Фазл: «...книги на индийских (*hindī*)[1], греческом (*yūnānī*), арабском (*'arabī*) и персидском (*fārsī*) языках переводчики (*zabāndānān*)[2] изложили на других языках (т. е. на фарси, санскрите и др.)» [Abul-Fazl 1872: 115].

Одним из самых масштабных проектов времени Акбара стал перевод древнеиндийской санскритской литературы. Внимание могольского падишаха и его вельмож привлекли различные по жанру и тематике произведения, такие как «Симхасана дватримшика», «Атхарваведа», «Махабхарата», «Рамаяна», «Харивамша», «Раджатарангини», «Панчатантра» и др. Судя по сведениям, приведенным Абу-л Фазлом и Бадауни, среди всей древнеиндийской литературы наиболее живой интерес у Акбара вызывали эпические произведения «Махабхарата» и «Рамаяна», о которых и пойдет речь в настоящей статье.

Исследователи сходятся во мнении, что наиболее значимым и даже эпохальным событием для периода правления Акбара стала начавшаяся в 1582 году работа над переводом героического эпоса «Махабхарата». И Абу-л Фазл, и Бадауни сообщают о личной заинтересованности падишаха в этом проекте. Бадауни рассказыва-

---

[1] Слово *hindī*, букв. «индийский», переведено в форме мн. ч., так как здесь могут подразумеваться как санскрит, так и некоторые северо-индийские языки.

[2] *Zabāndān* — букв. «знающий языки».

ет о том, с каким вниманием правитель отслеживал работу над переводом, а когда требовалось, мог сам включиться в процесс, несколько вечеров подряд объясняя смысл и, по всей видимости, комментируя трудные для понимания места. Оба историка упоминают о том, что Акбар сам дал новое название переведенному сочинению [Badāoni 1865: 320–321; Abul-Fazl 1872: 115]. Поскольку в «Махабхарате» речь шла о двух враждующих между собой царских родах Пандавов и Кауравов и центральный сюжет повествования состоял в описании бесчисленной череды сменяющих друг друга битв на Поле Куру (Курукшетра), книга получила наименование «Разм-нама», т. е. «Книга битв» или «Книга сражений»[3]. По своей форме название отвечало традиции наименований в персидской классической литературе по аналогии с «Шах-нама», «Дараб-нама», «Искандар-нама» и т. д. В тоже время эпическая поэма «Рамаяна» при переводе на фарси сохранила свое оригинальное название[4].

В ходе изучения специфики могольского интерпретирования древнеиндийских эпических сказаний исследователями были выявлены некоторые характерные особенности и определенные закономерности переводческого процесса. Прежде всего многими специалистами отмечается повышенное внимание к мифологическим и фантастическим сюжетам эпоса и практически полное отсутствие интереса к религиозно-дидактическим интерполяциям и философским частям. По мнению О. Трушке, в своем выборе могольские переводчики следовали канону иранской повествовательной литературы (*дастана*), где одним из важных композиционных приемов выступал элемент *‘аджа’иб* («чудеса/удивительные вещи»), посредством которого сложные и, казалось бы, безвыходные ситуации разрешались чудесным образом, при помощи волшебных перевоплощений и других фантастических действий [Truschke 2011: 509]. Стоит остановиться на том, как сами современники характеризовали санскритский эпос. Акбар, например, в письме к одному из своих сыновей, принцу Мураду, описывает «Махабхарату» как вмещающую «необыкновенные истории» (*qissahā-yi garīb*) [Moosvi 1994: 94]. Абу-л Фазл в своем знаменитом предисловии (*muqaddama*) к героическому сказанию сообщает, что здесь удивительные вещи на каждой странице, в каждом разделе и каждой книге [Truschke 2011: 510]. Бадауни, называя «Рамаяну» сказкой (*afsāna*), отмечает, что многие ее истории неправдивы (*rāst nīst*), потому что могли произойти только «во времена владычества зверей и джиннов» (*dar zamān-i tasallut-i bahā’m va jinnīyān*) [Badāoni 1865: 336–337]. Даже падишах Джахангир, получив

---

[3] В англоязычной научной литературе «Разм-нама» принято переводить «Book of War», что не совсем корректно передает вложенный в название смысл. Персидское слово *разм* имеет значение «битва/сражение/баталия», но не «война». В названии книги делается акцент именно на множестве битв, произошедших между двумя кланами. В этой связи, на наш взгляд, точнее будет перевод «Book of Battles» (ср., напр., «Разм-нама», т. е. «Книга о битвах», и «Шах-нама», т. е. «Книга о царях»).

[4] По словам Бадауни, работа над переводом «Рамаяны» была начата в 1584 г. [Badāoni 1865: 336].

в наследство шахскую библиотеку, не смог не отметить на странице отцовской иллюстрированной рукописи, что «Рамаяна» изобилует чудесными историями и необычными приключениями, особенно в третьей и пятой книгах [Das 1986: 97].

Серьезные изменения затронули главным образом сказание о великой битве потомков Бхараты, так как отличительной чертой этой героической эпопеи является включение больших по объему частей религиозно-дидактической направленности [Махабхарата 2003, 2009]. Следуя выбранной стратегии перевода, могольские интерпретаторы прибегли к частичной редукции текста. В шестой книге («Бхишмапарва») был значительно сокращен один из наиболее известных и почитаемых текстов индийской культуры — «Бхагаватгита» («Песнь Господа»), включающий знаменитую проповедь Кришны. Высказываются предположения, что этой части не было уделено должного внимания по причине существования на тот момент перевода «Бхагаватгиты», выполненного придворным поэтом Файзи. Из уважения к нему было принято решение привести в шестой книге лишь краткое содержание «Гиты», уместившееся всего на нескольких страницах рукописи[5]. Между тем, как справедливо отмечает О. Трушке, наличие более раннего по времени перевода Файзи не могло помешать выполнению еще одной версии, так как в могольской практике не было на этот счет каких-либо ограничений. Известны случаи, когда по распоряжению Акбара в разное время было сделано несколько версий перевода одного и того же произведения [Truschke 2011: 514]. Кроме того, если текст Файзи действительно существовал, почему его в полном объеме не вставили в книгу? Это нисколько бы не противоречило могольским правилам. Объяснение, как мы полагаем, лежит в иной плоскости, и здесь мы придерживаемся гипотезы О. Трушке, что одним из основных критериев при отборе выступил принцип занимательности с элементами *‘аджа’иб*. В результате древнеиндийское старинное сказание могло органично вписаться в иранскую литературную традицию и встать в один ряд с такими сочинениями, как «Шах-нама» и «Хамза-нама», в которых поучения и полезные советы даны на примере увлекательных историй, посредством живых образов, а не в форме отвлеченных идей и нравоучений. Религиозный аспект «Гиты» не соответствовал этой концепции, именно поэтому вдохновенная проповедь Кришны вместе с учением теистической йоги остались по большей части за рамками могольского перевода. Но была и другая веская причина, затрагивающая конфессиональный вопрос, на которой мы остановимся немного позже.

Еще более существенному преобразованию подверглась четырнадцатая книга эпоса («Ашвамедхикапарва»), ее заменили на более поздний текст «Джаймиияашвамедхи»[6], содержание которого также включало описание обряда жерт-

---

[5] В литографическом издании конца XIX в. она занимает четыре страницы [Mahābhārat 1880–1910: 7–10].

[6] Текст неизвестного автора, созданный ок. XII в.

вприношения коня. В отличие от «Ашвамедхикапарвы», где большую часть занимает религиозно-философский трактат «Анугита» («Последующая песнь»), традиционно воспринимаемый как продолжение «Бхагаватгиты», «Джайминия-ашвамедха» не включала религиозной дидактики. Многие входящие в нее истории имели явно фольклорное происхождение и в полной мере соответствовали могольской задаче.

Однако невозможно объяснить избранную могольскими переводчиками методику адаптирования санскритского эпоса исключительно на основании элементов *'аджа'иб*. Согласно Нахшаби, автору «Тути-нама» (завершена в 1330 г.), перевод (точнее, авторская обработка) индийской литературы на персидский язык должен происходить с соблюдением «требований хорошего вкуса» и «основных правил изящества»[7] [Акимушкин 2004: 304], что подразумевало серьезную авторскую редакцию, заключающуюся в сокращениях «слишком длинных» частей, включении новых сюжетов (на принципах занимательности), переименовании антропонимов и топонимов, инкорпорировании поэтических строк персидских классиков и т. п. Данные предписания отвечали эстетическим критериям и нормам ираноязычной словесности, их правильное применение способствовало достижению необходимого эмоционально-ментального состояния у читателя/слушателя. Могольские переводчики в этом отношении действовали в рамках традиции. Они соблюдали «правила изящества» и композиционной архитектоники произведения, стремясь вызвать у читателя чувство эстетического и интеллектуального наслаждения. Вместе с тем, реализуя масштабный проект по переводу древнеиндийской литературы, Акбар и его соратники преследовали также другие цели, наиболее важные из которых четко обозначены в *мукаддама* Абу-л Фазла и могут рассматриваться как своеобразный политический манифест падишаха.

Основой своей государственной политики Акбар провозгласил принцип *сулх-и кул* («мир для всех»), базирующийся не на шариате и мусульманском догмате «истинной веры», а общечеловеческом законе и идее равенства всех перед Богом[8]. Согласно концепции *сулх-и кул*, мусульмане и индусы в равной степени признавались подданными падишаха, хотя в правовом отношении сохранялась существенная дифференциация. Для более эффективного взаимодействия двух религиозных сообществ как раз и была разработана культурно-просветительская программа, согласно которой священные тексты обеих конфессий должны были быть переведены на «различные языки» [Ernst 2003: 181]. Вместе с тем в *мукаддама* названа еще одна причина: борьба с невежественностью. Силы могольской

---

[7] Эти слова Нахшаби вложил в уста вельможи, заказавшего ему новую редакцию «Тути-нама». Таким образом автор объяснял причину создания произведения.

[8] В средневековой поэзии бхакти и суфизма часто встречается мысль о том, что все люди стремятся к Истине (Богу), но каждый называет ее по-своему и поклоняется ей на свой манер.

интеллектуальной элиты были направлены на просвещение малограмотных слоев мусульманского общества. Простым людям, по мнению Абу-л Фазла, были недоступны книги древнеиндийских авторов, им были неизвестны даже труды своих великих ученых и мыслителей, таких как Джафар ас-Садик, Ибн Араби и др. Несмотря на то что Абу-л Фазл относился к числу ученых, подвергавших строгой критике устоявшиеся мифо-религиозные воззрения, ограничивающие возможности научного знания, он смог по достоинству оценить «Махабхарату» и признать актуальность этого труда. Хотя в мусульманском мире принято считать, что человечеству около семи тысячи лет, в «Махабхарате», замечает Абу-л Фазл, говорится о неизмеримо большем временном периоде. Он акцентирует внимание на важности почерпнутых из древнеиндийского эпоса знаний о сотворении мира, планете и ее обитателях [Ernst 2003: 181–182]. В определенной степени Абу-л Фазл следует путем выдающегося ученого Бируни, который, работая над своим энциклопедическим трудом «Индия», в качестве справочного материала по географии, мифологии и истории религии активно использовал эпическую и пураническую литературы этой страны, подвергая все критическому анализу на предмет релевантности современному научному знанию [Mujtabai 1978: 55].

По замыслу авторов проекта, перевод священных книг должен был также способствовать борьбе с религиозной нетерпимостью и фанатизмом, проявляемых как со стороны мусульманских, так и индусских богословов и духовных наставников. Абу-л Фазл в предисловии специально отмечает, что над переводом «Махабхараты» трудились просвещенные люди, далекие от оков невежества и нетерпимости [Ernst 2003: 182]. Именно из его трудов мы узнаем, что интеллектуальное окружение Акбара постулировало рациональный подход к познанию в светской и религиозной сфере, находясь в постоянном поиске противоядия «от неизлечимой болезни невежества»[9].

Реформаторская деятельность Акбара, во многом опережавшая свое время, получила серьезных оппонентов в лице строгих приверженцев буквы ислама. Создавшаяся напряженная ситуация сказалась и на умонастроениях отдельных участников переводческого процесса, наиболее ярко проявившись в словесной критике Бадауни, точнее, на страницах его оппозиционной хроники. Признавая книги «Махабхарата» и «Рамаяна» священными для индусов, он сожалеет о том, что ему пришлось выполнить распоряжение Акбара и написать вступление (*dībāča*) к сказанию о Раме, следуя традициям древнеиндийских авторов, без обязательного для мусульман восхваления пророка Мухаммада (*xutba bī na‘t-i bāyistī*). Бадауни сетует на судьбу за то, что был вынужден притворяться и лицемерить (*igmāz*

---

[9] *Davā-yi dard-i bīdarmān-i nāšināsā’ī* [Abul-Fazl 1872: 117]. Эти слова относились к мусульманским «врагам живописи» (*tasvīrdušman*), отвергающим познание формы (*sūrat*) как один из путей познания Бога.

namūdam). В итоге он называет «Рамаяну» «черной книгой» (*nāma-yi syāh*), такой же испорченной, как и книга его жизни, но в то же время заключает, что пересказ религиозного сочинения неверных не является признаком вероотступничества и богохульства (*naql-i kufr kufr nīst*). Далее Бадауни произносит хвалебные речи во славу своего Господа, включая важнейшую молитвенную формулу ислама (*шахада*), свидетельствующую о вере в единого Бога (Аллаха) [Badāoni 1865: 366]. Историк не обошел стороной и сказание о потомках Бхараты. Пренебрежительно охарактеризовав авантюрно-героические и романические сюжеты «Махабхараты» как глупые сказки, буквально «бесполезные бессмыслицы» (*muzaxrafāt-i lātāyīl*), он, по сути, повторяет слова, сказанные придворными поэтами Махмуда Газневи (Унсури и Фаррухи) в адрес грандиозной эпопеи Фирдоуси «Шах-нама» [Ibid: 320]. Бадауни косвенно отсылает современников к хорошо известной легенде, повествующей о непростых взаимоотношениях между мусульманским правителем и великим поэтом. Аналогичность ситуациий состоит в том, что «Шах-нама» повествовала о древнеиранских немусульманских царях и основывалась на зороастрийских текстах, т. е. священном предании «неверных». В этой связи Унсури счел возможным неодобрительно отозваться в одной из своих *касыд* о поэме, назвав ее сказкой на сон грядущий. Фаррухи был более резок, написав, что поэма Фирдоуси «ложь от начала до конца», и даже назвал историю о Бахрам Гуре «пустыми бреднями» [Бертельс 1960: 330, 353–354].

Между тем Бадауни все-таки указал на страницах своего труда и «положительные стороны» индийского эпоса, отметив поучительность историй «Махабхараты», присутствующие там научные знания (*ma'ārif*), полезные советы и наставления (*masālih*), мораль (*axlāq*) и описание правил поведения (*adāb*) [Badāoni 1865: 319]. Абу-л Фазл, в свою очередь, заметил, что «Рамаяна» содержит множество мудрых изречений и мыслей (*hikmat*) [Abul-Fazl 1872: 115]. Следуя санскритскому тексту, могольский перевод также включал не только занимательные истории, легенды и сказочные предания, но и поучительно-воспитательную часть. Особый интерес для Моголов представляло древнеиндийское учение о царской власти.

«Перепрограммированные» санскритские эпические сказания вполне согласовывались с традициями исламского просвещения, логично вплетаясь в канву мусульманской образовательной концепции и воспитательной мысли. Среди перечисленных в *мукаддама* причин перевода «Махабхараты» указана еще одна – ценность этой книги для «великих правителей» [Ernst 2003: 182], т. е. «Разм-нама» должна была войти в число книг, обязательных для чтения государям. На примере давних событий, произошедших с их предшественниками, правители должны были набраться опыта и извлечь уроки мудрости. Несколькими столетиями ранее в «Наставлении правителям» великий мусульманский мыслитель ал-Газали писал: «И каждый царь должен изучать поведение правителей, которые предшествовали ему, и следовать им в совершении добрых дел, и читать книги их наставлений

и заветов, потому что они жили дольше, были опытнее и расчетливее. И они отличали хорошее от плохого, узнавали явное из сокрытого знания. И Ануширван, наряду с тем, что образ его жизни был добрым, читал книги предшественников, любил слушать их истории и следовал по их пути. А нынешние правители еще более нуждаются в подобном поведении» [Газали 2004: 63]. Следует заметить, что чтение занимательной и поучительной литературы принцам и действующим властителям было давней традицией, получившей широкое распространение задолго до появления ислама, в том числе в Индии.

В контексте могольской культуры индийская «Махабхарата» удивительно гармонично сополагалась с иранской «Шах-нама» по своим содержательным и формальным критериям. «Шах-нама» была среди первых книг, входивших в список для обязательного прочтения. Если принять во внимание обвинения, предъявленные Махмуду Газневи в известной сатире Фирдоуси, что Махмуд не в силах слушать истории о древних царях и героях (т. е. «Шах-нама»), поскольку сам происходит от раба и «в его жилах нет ни капли царской крови» [Бертельс 1960: 178], то обнаруживается еще один, не менее важный аспект, инспирировавший перевод «Махабхараты». Как известно, каждый правитель должен был обосновать либо подтвердить легитимность своего царского статуса, а Моголы к тому же нуждались в теоретическом и практическом подкреплении своей власти на индийской земле. В определенной мере адаптированная «Махабхарата» способствовала решению этих задач, косвенно подтверждая легитимность могольской династии и законность ее правления в Индии. Ведь падишах Акбар в равной степени любил слушать как истории о великих древнеиранских шахах (в отличие от Махмуда), так и, будучи падишахом Хиндустана, сказания о древнеиндийских царях и могучих героях, подтверждая тем самым, что он истинный правитель мусульман и индусов.

Существует множество различных персоязычных списков как «Рамаяны», так и «Разм-нама», что вызывает вполне понятные трудности при изучении этих памятников словесности. Каждый переписчик мог внести свои незначительные изменения (порою значительные) в текст сообразно своему пониманию «правильности» изложенного. К тому же самими могольскими переводчиками не было выработано единой системы транскрипции и регламентированных методов адаптирования. Разные части эпоса переводили разные люди, отсюда различные вариации написания санскритских имен и названий. Использование синонимических соответствий и параллельных названий вместе с поиском аналогичных образов и схожих символов (на базе ассоциативного мышления) составляли нормативную практику эпохи. В санскритской литературе «Махабхарата» именуется и *акхъяной* («сказание»), и *пураной* (букв. «[рассказ] о древности»), и *итихасой* (букв. «так именно было») [Гринцер 1974: 22]. Словно вторя ей, могольская «Разм-нама» называется то арабским термином *кисса* («сказание/рассказ»), то его персидским аналогом *дастан* (или *дастан-и бастани* — «древнее сказание»), а иногда опреде-

ляется как *тарих* («история»). В то же время к «Разм-нама» применяется и санскритская дефиниция *пурана* (*purān*).

Над большим произведением в могольской *мактаб-хана* работало, как правило, несколько переводчиков. Специфика процесса в эпоху Акбара заключалась в опосредованной форме перевода[10]. Ни одно из назначенных лиц не знало древнеиндийского языка, но все говорили на современном индийском диалекте (*хиндави/хинди*), который и стал языком-посредником. На помощь могольским переводчикам были приглашены образованные брахманы, в совершенстве владеющие санскритом. Бадауни подверг дифференциации специализацию задействованных лиц, называя первых «переводчиками/интерпретаторами» (*mutarjimān*)[11], а вторых «толкователями» (*mu'abbirān*)[12] [Badāoni 1865: 321]. Их коммуникативная практика в деталях запечатлена на одной из могольских миниатюр рукописи «Разм-нама»[13]. Согласно своему социальному статусу и вероисповеданию, они изображены отдельными группами. Подчиняясь правилам композиционной иерархии, в менее значимой, нижней части живописного листа представлены индийские пандиты. Они сидят на ковре и живо обсуждают какой-то пассаж из «Махабхараты». В более привилегированной зоне среднего плана изображены мусульманские переводчики, которые также сидят на ковре. На их более высокий статус указывают фланкирующие фигуры слуг с опахалами. Представители обеих групп одеты в могольский костюм того времени, однако некоторые детали все же выдают различие в их конфессиональной принадлежности: верхнее платье (*джама*) мусульман завязывалось справа, у индусов — слева. Могольские переводчики перебирают в руках четки, тогда как брахманы имеют вишнуитские *тилаки* и бусы из *туласи*. Хотя представители обеих общин представлены отдельными группами, расположение их фигур композиционно образует некую структуру наподобие круга. Связующим элементом выступает изображенная посередине индийская книга-*потхи* — возможно, сама «виновница торжества» санскритская «Махабхарата».

---

[10] Встречающееся и у Абу-л Фазла, и у Бадауни выражение *az hindī ba fārsī* («с индийского языка на фарси»), скорее всего, содержало информацию о специфике могольского переводческого процесса. Слово *hindī* у обоих авторов не являлось конкретным лингвонимом и подразумевало индийский язык вообще, включая сам процесс перевода с санскрита на *хиндави/хинди*.

[11] Среди могольских переводчиков «Махабхараты» называются имена Накиб Хана, Абд ул-Кадира Бадауни, Муллы Шири, Султана Тханесари. Все они относились к могольской элите и состояли на службе у падишаха. Абу-л Фазл информирует, что эта же группа лиц была задействована при переводе «Рамаяны» [Abul-Fazl 1872: 115]. Бадауни же сообщает только о себе [Badāoni 1865: 336].

[12] Имена индийских брахманов (некоторые из них приняли ислам) известны из сохранившегося колофона могольской рукописи (British Library, Or. 12076). Атхар Али и О. Трушке читают имена по-разному [Athar Ali 2008: 176; Truschke 2011: 507].

[13] Дхану. «Индусские и мусульманские ученые переводят "Махабхарату"». «Разм-нама», 1598–1599 гг. Freer Library of Philadelphia.

Согласно Бадауни, падишах Акбар желал иметь точный перевод эпоса и требовал строгого следования индийскому тексту [Badāoni 1865: 321]. По всей видимости, это требование должно было затрагивать лишь некоторые аспекты перевода, так как выше уже отмечалось наличие могольских интерполяций и сокращений в тексте «Разм-нама». Могольские переводчики полностью сохранили формальное членение эпоса, оставив все восемнадцать парв «Махабхараты» и семь кханд «Рамаяны» вместе с их оригинальными названиями. Тем не менее санскритский текст был местами изменен и сильно сокращен[14]. Изначально поэтические произведения были переданы прозой в виде обычного линейного текста.

Опосредованный перевод вносил свои существенные коррективы в процесс адаптирования. Первым «звеном» выступали индийские «толкователи». Многое зависело от их способности точно передать содержание и умения адекватно истолковать смысл. Предшествующий эпическим поэмам перевод «Атхарваведы» оказался не совсем удачным именно потому, что Шайх Бхаван пытался внести неприсущие ведийскому тексту идеи, которые, по мнению «толкователя», могли быть приятны мусульманам [Athar Ali 2008: 174]. Вторым «звеном» выступали могольские «интерпретаторы», подвергшие полученную информацию дальнейшей обработке. В процессе перевода литературы иной культуры и конфессии неизбежно встает проблема интеллектуальной и надрациональной вместимости ее медиатора, широты его кругозора, чистоты и непредвзятости восприятия. Слабый уровень владения предметной областью иногда порождал нелепые ошибки и приводил к курьезным ситуациям. Несмотря на это, могольские переводчики все же стремились к точной передаче (в их понимании) смысла и содержания.

В своей переводческой деятельности «интерпретаторы» применяли общепринятые методы перевода, отчасти используемые и в наше время. Записывая санскритские имена собственные персидской графикой, они их, как правило, транскрибировали (*mahādev*, *nārāyan*, *sītā*, *rām*, *lačman*). Незнание санскрита порою приводило к искажениям и тавтологии. Так, лес Камьяка (*kāmyaka vana*) в переводе мог стать «лес Камак бан» (*jangal-i kāmak ban* — букв. «лес леса Камак»). Для удобства произношения заимствованные санскритские слова претерпели звуковую трансформацию и стали употребляться в иранизированной фонетической форме. К наиболее характерным изменениям можно отнести редуцирование конечных гласных (кратких, реже долгих), озвончение глухих согласных (часто *v* переходит в *b*: *vāsuki* — *bāsuk*) и замещение шипящих звуков (*bhīṣma* — *bhīkham*).

Довольно часто можно встретить прием калькирования, когда слово или устойчивое словосочетание заменяется своим прямым соответствием на языке перевода («молочный океан»: *kṣīrasāgara* — *daryā-yi šīr*). Инокультурные реалии, не

[14] В тегеранском издании прошлого века «Разм-нама» вышла в четырех томах [Mahābhārata 1979–1981].

имеющие аналога в лексической системе персидского языка, сохранялись в тексте, подвергаясь звуковой трансформации (*karm*, *dharm*, *gandharb*). С другой стороны, для могольской практики было характерно замещение отдельных индийских понятий иранскими эквивалентами, если они имелись в языке. Так, слово *амрита* (*amṛta*), обозначающее дарующий бессмертие напиток, было заменено семантически близким понятием «живая вода» (*āb-i hayāt*). Наряду с этим в санскритский эпос были введены специфически мусульманские концепты и локусы, такие как ангел смерти (*malak al-maut*) или Кааба.

Для могольского перевода было характерно сохранение некоторых формальных признаков оригинального текста. Нередко используются канонические способы маркировки зачинов древнеиндийского эпоса, отмечающие начало нового сюжета. Повествование «Махабхараты» было устроено особым образом: обычно некий заинтересованный слушатель (или слушатели) обращался к сказителю с просьбой-вопросом поведать ему какую-нибудь историю, и тот начинал свое повествование. Так, например, тринадцатая глава первой книги «Махабхараты» начинается с того, что царь Шаунака просит возничего Уграшраваса (*сумy*) поведать ему историю об Астике, к изложению которой тот сразу и приступает: «Шаунака сказал... расскажи мне о том... Сута сказал...» (*ṣaunaka uvāča… tad vadasva me... sūta uvāča…*). Персидский текст «Разм-нама» практически в точности повторяет индийскую формулу зачина, используя те же глаголы и грамматические формы: «Саунак сказал теперь расскажи о... Сутапаураник[15] сказал...» (*saunak guft ki hālā bagū ki… sūt paurānk guft ki…*).

В могольском переводе находили отражение явления современной жизни. В двенадцатой книге «Разм-нама» среди перечисленных древнеиндийских этнических групп и племен была упомянута недавно образовавшаяся община сикхов. Верховные боги индуизма (Вишну, Шива и Брахма) приняли более современный облик. Вместе с тем многобожие индуизма было переосмыслено могольскими «интерпретаторами» в контексте исламской доктрины единобожия (*тауxид*), что привело к определенным разногласиям и несоответствиям в религиозном содержании текстов. Особенно ярко это проявилось на страницах «Разм-нама». Мусульманские монотеистические представления несколько искусственно коррелировали с принципами индийского политеизма, отчасти нивелируя замысел автора древнеиндийского эпоса и его вдохновенный посыл. Обращение героев эпических произведений сразу к нескольким индусским богам могло быть облечено в форму воззвания к единому Господу с замещением санскритской терминологии на персидскую (*deva – xudā/ xudāvand*). Другим примером религиозного адаптирования может служить понижение роли Кришны в могольском переложении «Бхагаватгиты». В то время как

---

[15] *Sūtapaurāṇika* на санскр. букв. означает «*сумa* — знаток пуран». Подробнее см. [Гринцер 1974: 18].

в «Махабхарате» Кришна являл собой воплощение личностного бога, аватары Вишну, в «Разм-нама» он утрачивает свое высокое место в божественной иерархии, выступая в качестве посланника единого Бога («almost prophet-like Krishna» у О. Трушке), транслятора его высшей воли[16]. Интересно, что при этом Кришна вербально все же сохраняет свой божественный статус, обозначенный в тексте уже в иранизированной форме — *худа* (подробнее см. [Truschke 2011: 514]).

По желанию Акбара древнеиндийские эпические произведения были не только переведены на персидский язык, но также многократно переписаны для шахской библиотеки и для библиотек могольских принцев. Версии, предназначенные для самого падишаха, богато украшались миниатюрами и изыскано оформленными заставками. Согласно Бадауни, Акбар отдал распоряжение своим вельможам также иметь у себя копии персоязычной рукописи «Разм-нама» [Badāoni 1865: 321]. Это обстоятельство еще раз свидетельствует о важной политической функции данного переводного произведения, которое наравне с официальной могольской хроникой «Акбар-нама» и некоторыми другими историческими сочинениями должно было циркулировать по всей (в идеале) Могольской империи.

Подобно своему патрону многие из высоких сановников содержали дорогостоящие художественные мастерские (*тасвир-хана*) или, если не позволяли средства, нанимали одного-двух художников к себе на службу. Вполне естественно, что некоторые из них хотели иметь не просто переписанные рукописи, но, подобно шахской, затейливо иллюминированные. Наглядным примером может служить выполненный в мастерской Абд ар-Рахима Ханханана манускрипт «Рамаяны» (Freer Gallery of Art). Большая часть могольских иллюстрированных рукописей дошла до нашего времени в разобранном состоянии, разрозненные листы одного и того же памятника хранятся зачастую по разным мировым коллекциям, будучи в свое время распроданными порознь на многочисленных аукционах. Эта же участь постигла некоторые могольские иллюминированные рукописи «Рамаяны» и «Разм-нама»[17].

---

[16] В этой связи небезынтересна перекличка с европейским «адаптированием» индуизма, когда плохо умещающийся в головах миссионеров индийский политеизм подвергался «необходимой» трансформации. Так, например, Терри назвал Раму пророком (prophet) Господа (God) [Foster 1999: 321].

[17] 1) «Разм-нама», заказчик Акбар, 1584–1586 гг. Collection of the Maharaja of Jaipur. Миниатюры были поновлены в XIX веке. Недоступна специалистам. Справочный и иллюстративный материал можно получить в опубликованном в конце XIX в. каталоге [Hendley 1884]. 2) «Разм-нама», 1598–1599 гг. Разрозненные части хранятся в собраниях Индии, Европы и Америки (основные части: British Library – последние пять парв и колофон; Free Library of Philadelphia — двадцать пять миниатюр). 3) «Разм-нама», 1605 г. Birla Academy of Art and Culture. Kolkata. 4) «Разм-нама», 1616–1617 гг., миниатюры рассеяны по разным коллекциям. Подробнее см. [Seyller 1985]. 5) «Рамаяна», заказчик Акбар. Collection of the Maharaja of Jaipur. Недоступна специалистам. 6) «Рамаяна», заказчик Акбар, 1594 г. Museum of Islamic Art, Doha. Часть миниатюр в собраниях Европы и Америки. 7) «Рамаяна», заказчик Абд ар-Рахим Хан Ханан, 1605 г. Freer Gallery of Art, Washington.

Способы и приемы, используемые могольскими переводчиками и художниками при адаптировании и интерпретации незнакомых (порою чуждых) историко-культурных феноменов и философско-религиозных понятий, были во многом схожи. Они преследовали одну цель, и поэтому не удивительно, что применяли схожие методы.

В *тасвир-хана* Акбара работали как художники-мусульмане, так и художники-индусы. В процессе их совместного творчества был выработан новый художественный язык, вобравший черты более ранних изобразительных традиций (иранской и индийской) и ставший отличительной особенностью могольской миниатюрной живописи. Индийские мастера активно консультировали мусульманских художников относительно индусской иконографии, объясняя особенности и значение незнакомых образов и мотивов.

Принимая во внимание тот факт, что существовала домогольская традиция иллюстрирования древнеиндийской литературы, вполне логично будет предположить, что художники мастерской Акбара внимательно с ней ознакомились и затем перенесли на страницы «Разм-нама» и «Рамаяны». Заимствовались в первую очередь конвенциональные мотивы и атрибуты устойчивой иконографии (*сваямвара* Драупади; Вишну, возлежащий на Шеше и т. д.). В основе могольской концепции иллюстрирования эпоса лежал все тот же принцип занимательности. Наравне с ключевыми моментами повествования отбирались эпизоды, вызывающие живой интерес у заказчика. Новые сюжеты предполагали новые композиционные и иконографические решения. Стоит отметить, однако, что набор иллюстрируемых сюжетов во всех могольских рукописях этого времени различался, не было выработано единой программы, так как в ней просто не было необходимости.

Художественные предпочтения могольского оформительского искусства предполагали свои правила украшения рукописного фолианта. Персидский текст древнеиндийских эпических сказаний был декорирован на иранский манер: первый разворот книги открывал богато орнаментированный фронтиспис (*сарлаух*), далее мог следовать не менее пышно отделанный титульный лист (*унван*). Главы эпоса, как правило, оформлялись художественными заставками, изысканно украшенными геометрическими формами и витиеватыми флоральными узорами. Персидский текст и миниатюры обычно заключались в рамку из тонких линий (*джадвал*), а первая страница рукописного текста нередко заполнялась между строками росписью жидким золотом. В миниатюрной живописи для разграничения планов и построения композиции использовались традиционные для иранской миниатюрной живописи скалы-кулисы, архитектурные конструкции и выгородки. Схожим образом могольские переводчики «декорировали» на иранский манер сам текст, включая зачины-славословия Аллаху, арабские и персидские молитвенные формулы ислама, цитируя *айаты* и отдельные слова Корана и украшая прозаический текст *бейтами* иранских классиков.

На живописных страницах могольских манускриптов запечатлены типичные приметы культуры и времени. В изображенной толпе непременно присутствуют персонажи с приложенным ко рту «пальцем удивления». Реалии средневековой Индии находили отражение при изображении батальных сцен, царского антуража, вооружения и облачения героев. Бог Индра, например, полностью одетый в могольский костюм, может быть узнан только благодаря своей вахане — белому слону Айравате (ил. 1, с. I). Если же он представлен вместе с божественной триадой, то его можно опознать по телу в «крапинку» — могольская трактовка иконографии Индры-*сахасракша*, на теле которого присутствует тысяча глаз (ил. 2, с. II). К другой характерной примете времени можно отнести повсеместное замещение в иллюстрациях «Разм-нама» игры в кости на популярную в могольских кругах игру *чаупар*. Могольские художники придавали большое значение деталям и нюансам, стараясь в подробностях изображать описанный в тексте сюжет. В то же время, инкорпорируя иллюстрируемый сюжет в могольскую культурную среду, они пренебрегали некоторыми специфически индусскими знаками и символами. Стремление к точному следованию тексту могло породить причудливую визуальную форму. По сюжету, один из рассказчиков «Махабхараты», отшельник Маркандея, путешествуя после потопа, попадает во чрево «прекрасного дитя», где неожиданно обнаруживает «всю землю, покрытую городами и странами» [Махабхарата 1987: 385]. Миниатюрист буквально изображает особую примету «прекрасного дитя»: через полупрозрачное платье просвечивает большой живот, внутри которого размещены архитектурные постройки, люди, горы и деревья [Das 2005: 73].

В отличие от персидского текста, элементы мусульманской концепции единобожия не смогли найти наглядного отражения в миниатюрной живописи. Прежде всего это было связано с мировоззренческой установкой ислама, не допускавшей визуализации трансцендентного бытия, засвидетельствования Всевышнего в изобразительной форме. Боги индуизма, по-видимому, встраивались в мусульманскую иерархическую систему в качестве низших представителей горнего мира и рассматривались как посланники «единого Бога» (вспомним пример с Кришной). Иными словами, в могольских иллюстрированных циклах индийского эпоса единый Бог ислама все-таки мог подразумеваться и незримо присутствовать.

При изображении индусского пантеона у могольских художников не возникало особых трудностей, поскольку к этому времени иконография его божеств и легендарных героев уже оформилась, миниатюристам оставалось только лишь ее скопировать или частично заимствовать отдельные атрибуты (ил. 2, с. II; 3, с. III). Встречаются, однако, интересные случаи, когда хорошо известные индусам образы полностью заменялись в могольской живописи семантически близкими иранскими аналогами. Так, например, могучий истребитель змей Гаруда на стра-

ницах могольских «Рамаяны» и «Разм-нама» мог перевоплотиться в мистическую птицу Симург (ил. 4, с. IV) [Seyller 1999: 226; 1985: fig. 9]. А антиподы индийских богов и героев, враждебные *асуры* и *ракшасы*, повсеместно принимали форму своих иранских собратьев по демонологическому пантеону — *джинов* и *дивов* (ил. 1, 3–5, с. I, III–V).

Подводя итог всему вышеизложенному, можно прийти к заключению, что могольские версии «Махабхараты» и «Рамаяны» планомерно продолжали традицию бытования древнеиндийской эпической литературы с характерными для нее многослойностью и отсутствием канонического текста. Санскритский «эпос включал в свой состав гетерогенный поэтический материал, отражал разнохарактерную и разновременную действительность» [Гринцер 1974: 297]. Могольская версия в определенной степени следовала этим принципам, вводя в текст современные реалии, поэтические строки иранских классиков, а также интерпретированные в новом ключе образы и мотивы. В персидском переводе постоянно присутствуют ссылки на древнюю традицию передачи знания. Смысл отсылки к предшествующим повествователям заключался в обосновании авторитетности текста и подчеркивании ценности изложенного. В древнеиндийских «Махабхарате» и «Рамаяне» в уста эпических певцов были вложены утверждения: «Так говорят», «Вот что рассказывают древние» и т. д. В могольской же «Рамаяне» можно встретить формулу: «Индийские сказители рассказывают...» (*muvarixān-i hind mīgūyand ki*…). В свою очередь, в «Разм-нама» почти каждая книга (*parb*) открывается словами: «Сказители... так сказывали/написали...» (*rāvīyān... činin ravāyāt karda-and/nivišta-and ki...*). Не менее важно, что ссылка на древние источники была присуща и ираноязычной повествовательной литературе, что обусловило возможность функционирования могольских переводных произведений в культурном контексте родственной им традиции.

Литература

Источники и исследования

Акимушкин 2004 — *Акимушкин О. Ф.* Средневековый Иран: Культура, история, филология. СПб., 2004.

Алиев 1968 — *Алиев Г. Ю.* Персоязычная литература Индии: краткий очерк. М., 1968.

Бертельс 1960 — *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.

---

* Статья сдана в редакцию в 2014 г.

Газали 2004 — *Газали*. Наставления правителям и другие сочинения. М., 2004.

Гринцер 1974 — *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

Махабхарата 1987 — Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и комм. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987.

Махабхарата 2003 — Махабхарата. Книга четырнадцатая: Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Пер. с санскрита, предисл. и комм. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. СПб., 2003.

Махабхарата 2009 — Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / Пер. с санскрита, предисл. и комм. В. Г. Эрмана. М., 2009.

Abul-Fazl 1872 — *Abul-Fazl-i 'Allāmī*. The Āīn-i-Akbarī. Ed. by H. Blochmann. Vol. I. Calcutta, 1872.

Athar Ali 2008 — *Athar Ali M*. Mughal India. Studies in Polity, Ideas, Society, and Culture. New Delhi, 2008.

Badāoni 1865 — *Al-Badāoni Abd al-Qādir*. The Muntakhab al-Tawārīkh. Ed. by W. N. Lees and Ahmad Ali. Vol. II. Calcutta, 1865.

Das 1986 — *Das A. K.* An Introductory Note on the Emperor Akbar's Ramayana and its Miniatures // Facets of Indian Art. Ed. by R. Skelton. London. 1986. P. 96–104.

Das 2005 — *Das A. K.* Paintings of the Razmnama: The Book of War. Ahmedabad, 2005.

Ernst 2003 — *Ernst K.* Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Persian and Arabic Translations from Sanskrit // Iranian Studies. Vol. 36, 2. 2003. P. 173–195.

Foster 1999 — *Foster W.* Early Travels in India, 1583–1619. Delhi, 1999.

Hendley 1884 — *Hendley Th. H.* Memorials of the Jeypore Exhibition 1883. Vol. 4. London, 1884.

Mahābhārat 1880–1910 — Mahābhārat-i Fārsī: Bhīkham Parb. Luckhnow, 1880–1910.

Mahābhārata 1933–1966 — The Mahābhārata. Ed. by Vishnu S. Sukhthankar and others. Vols. I–XVIII. Poona, 1933–1966.

Mahābhārata 1979–1981– Mahābhārata: The Oldest and Longest Sanskrit Epic. Translated by Mir Ghayasuddin Ali Qazvini Known As Naqib Khan (D. 1023 AH). Ed. by R. J. Naini and N. S. Shukla. Vols. I–IV. Tehran, 1979–1981.

Moosvi 1994 — *Moosvi Sh.* Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences. New Delhi, 1994.

Mujtabai 1978 — *Mujtabai F.* Aspects of Hindu Muslim Cultural Relations. New Delhi, 1978.

Seyller 1985 — *Seyller J.* Model and Copy: The Illustration of Three Razmnama Manuscripts // Archives of Asian Art. Vol. 38. 1985. P. 37–66.

Seyller 1999 — *Seyller J.* Workshop and Patron in Mughal India: the Freer Rāmāyaṇa and other illustrated manuscripts of 'Abd al-Raḥīm. Zurich, 1999.

Truschke 2011 — *Truschke A.* The Mughal Book of War: A Persian Translation of the Sanskrit Mahabharata // Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East. Vol. 31, 2. 2011. P. 506–520.