
ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1₍₁₈₎

ВЕСНА — ЛЕТО
2013

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Е.И. Кычанов. Тангутский документ инв. № 6164 из коллекции ИВР РАН 5
- Дай Юань гурун-и судури (История Великой Небесной империи). Фрагмент тетради IV. Перевод с маньчжурского языка Л.В. Тюрюминой, под редакцией и с предисловием Т.А. Пан Имру' аль-Кайс. Му'аллака. Перевод с арабского и комментарий Ф.О. Нофала 9 24
- Имруулькайс. Муаллака. Литературный перевод с арабского языка А.А. Долининой, предисловие Вал.В. Полосина 33
- Сутра Махаяны, именуемая «Наставление [касательно] предсказания, [данного царю] Аджитасене». Предисловие и перевод с санскрита М.И. Воробьевой-Десятковской, С.Х. Шомахмадова 39
- «Повесть о земле Бали» — «искусственная» хроника начала XIX в. Перевод с малайского языка и вступительная статья Л.В. Горяевой 51
- «Апта-ваджрасучи-упанишада» («Полная упанишада об Алмазной игле»). Предисловие, транслитерация, перевод с санскрита и комментарии С.Л. Бурмистрова 65

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосроев. Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (*Nag Hammadi Codex* VII. 3: 70.13–84.14) 79
- Ю.А. Иоаннесян. Некоторые аспекты «возвращения», или «второго пришествия» в религиозных учениях 83
- И.А. Алимов. Заметки о сяошо: «Юй линь» 99
- Н.С. Яхонтова. Санскритско-тибетско-монгольские параллели: эпитеты рек 109
- Р.Ю. Почекаев. «Закон» Мандухай-хатун для ойратов и особенности развития монгольского права в «темные века» 123
- И.Т. Канева. Вставные предложения (на материале текстов позднешумерского периода) 138



<i>И.С. Гуревич.</i> Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка 是; анафора и эпифора)	149
<i>Д.В. Цолин.</i> Перифрастические формы императива и юссива в арамейском языке таргумов	159

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

<i>М.А. Гизбулаев.</i> Сира в арабской литературе Дагестана. Арабская рукопись XVIII в. «Васаил ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб»	170
<i>С.М. Якерсон.</i> Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке	176
<i>О.В. Дьякова, А.Л. Ивлиев.</i> Первый эпитафический памятник мохэской культуры (некрополь Монастырка-3)	190
<i>Мунхцэцэг Энхбат.</i> Маньчжурская «парная надпись» из коллекции Национальной библиотеки Монголии	198

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

<i>В.Ф. Минорский.</i> Курды — потомки мидян. Публикация, предисловие и комментарии <i>З.А. Юсуповой</i>	206
<i>С.И. Марахонова.</i> Институт Гарвард-Яньцзинь и образовательная политика США в Азии в 1930–1950-е годы (по источникам архивов Кембриджа, США)	212
<i>Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.</i> Анонимный перевод первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» из Архива востоковедов ИВР РАН	223
<i>С.С. Сабружова.</i> Образцы буддийских грамот из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева	236
<i>М.В. Фионин.</i> Греческая рукопись D-227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ)	242
<i>Морисита Нобуко.</i> Практические сведения для поиска арабских и персидских рукописей в разных странах (на англ. яз.)	247
<i>Е.В. Гусарова.</i> Вячеслав Михайлович Платонов (1941–2012) — исследователь эфиопских рукописей	258

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>А.В. Зорин.</i> Первые петербургские тибетологические чтения	274
<i>В.В. Щеткин.</i> «Невские чтения»: международный симпозиум в честь 120-летия со дня рождения Н.А. Невского	276
<i>А.В. Зорин.</i> V Международный семинар по тибетологии в Пекине	278
<i>Т.В. Ермакова.</i> Шестые всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга	282
<i>С.Ю. Рыженков.</i> Четвертая международная конференция «Культура Семи мудрецов из бамбуковой рощи» 第四届“竹林七賢文化”國際學術研討會. КНР, Юньтайшань 雲台山 (24–25 ноября 2012 г.)	286
<i>Т.А. Пан.</i> Немецко-русская рабочая конференция по изучению Центральной Азии, 14–15 марта 2013 г., Берлин (Германия)	289

На четвертой сторонке обложки:

Еврейская библия из коллекции ИВР РАН, шифр D-62

Над номером работали:

Г.О. Ковтунович
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
О.В. Волкова
А.Е. Танчарова
Е.А. Проница

РЕЦЕНЗИИ

Юрий Рерих: Живое наследие. Материалы к биографии. Вып. 1: Сборник статей и интервью. — М., ГМВ, 2012. — 224 с., илл. (<i>И.В. Кульганек</i>)	291
<i>Т.Г. Скороходова.</i> Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. — 320 с. (<i>С.Л. Бурмистров</i>)	293
<i>С.Ф. Ольденбург.</i> Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., автор предисл. и коммент. А.А. Вигасин. — М.: РГГУ, 2012. — 478 с. (<i>Е.П. Островская</i>)	297

IN MEMORIAM

© Российская академия наук, 2013
© Институт восточных рукописей РАН, 2013

Евгений Иванович Кычанов (1932–2013) (<i>И.Ф. Попова</i>)	303
Евгений Александрович Серебряков (1928–2013) (<i>Д.И. Майцкий</i>)	307

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

Published under the supervision
of the Historical-Philological
Department of the Russian
Academy of Sciences

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

1₍₁₈₎
spring — summer
2013

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- Ye.I. Kychanov, The Tangut Document No. 6164 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS 5
- Dai Yuan Guruni Suduri (The History of the Great Heavenly Empire). Juan IV. Translation from the Manchu Language into Russian by *L.V. Tiuriumina*, Introduction by *T.A. Pang* 9
- The Mu'allaka of Imru' Al-Kays. Translation from Arabic into Russian and Commentary by *F. Nofal* 24
- The Mu'allaka. Edited Translation from the Arabic Language by Prof. *A.A. Dolinina*, Introduction by *Val.V. Polosin* 33
- M.I. Vorob'yova-Desyatovskaya*, *S.H. Shomakhmadov*. The Mahāyāna Sūtra Named "The Teaching [Concerning] the Prophecy [Given to Rāja] Ajitasena" 39
- The Story of the Land of Bali — an "Artificial" Chronicle from the Beginning of the 19th Century. Translation from the Malay Language and Introduction by *L.V. Gorიაeva* 51
- "Āpta-vajrasūcī-upaniṣad" ("A Complete Upaniṣad of the Diamond Needle"). Introduction, Transliteration, Translation from Sanskrit into Russian and Commentary by *S.L. Burmistrov* 65

RESEARCH WORKS

- A.L. Khosroyev*. New Testament in the Coptic "Apocalypse of Peter" (*Nag Hammadi Codex* VII. 3: 70. 13–84.14) 79
- Y.A. Ioannesyán*. Some Aspects of the Notion of "Return" or "A Second Coming" in Religious Teachings 83
- I.A. Alimov*. Notes on *Xiaoshuo*: "Yu lin" 99
- N.S. Yakhontova*. Sanskrit–Tibetan–Mongolian Parallels: Epithets of Rivers 109
- R.Yu. Pochekaev*. The "Edict" of Mandukhai Khatun and Specific Features in Development of Mongolian Law during the "Dark Ages" 123
- I.T. Kaneva*. Paranthetic Clauses in Sumerian (Based on Texts of Old Babylonian Period, 2000–1600 BC) 138



Nauka
Vostochnaya Literatura
2013

<i>I.S. Gurevich. On the Grammatical Stylistics of Buddhist Texts: Syntactic Resources (the Copula <i>shi</i>; Anaphora & Epiphora)</i>	149
<i>D.V. Tsolin. The Periphrastic Imperative and Jussive in the Aramaic Language of the Targums</i>	159

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

<i>M.A. Gizbulaev. Sira in the Arabic Literature of Dagestan. The Arabic Manuscript of the 18th Century “Wasail al-labib ‘ala fadhail al-Habib”</i>	170
<i>S.M. Iakerson. The Karasubazar Code “Latter Prophets” in the Collection of the IOM RAS (D 62). Notes on Its History, Location and Dating</i>	176
<i>O.V. Dyakova, A.L. Ivliev. The First Epigraphic Monument of the Mohe Culture (Necropolis Monasteryka-3)</i>	190
<i>Munkhtsetseg Enkhbat. The Manchu Parallel Inscription from the Mongolian National Library</i>	198

COLLECTIONS AND ARCHIVES

<i>V.F. Minorsky. Kurds as Descendants of the Medes. Introduction and Publication by Z.A. Yusupova</i>	206
<i>S.I. Marakhonova. The Harvard-Yenching Institute and the US Educational Policy in Asia in the 1930–1950s (after the Cambridge, USA, Archival Sources)</i>	212
<i>T.V. Ermakova, E.P. Ostrovskaya. Anonymous Translation of the First Chapter of the Treatise “Abhidharmakośa” by Vasubandhu (4th–5th centuries) in the Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts RAS</i>	223
<i>S.S. Sabrukova. Examples of Buddhist Scrolls from the A.M. Pozdnev Archive Collection</i>	236
<i>M.V. Fionin. The Greek Manuscript D-227 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (Archeographic Analysis)</i>	242
<i>Morishita Nobuko. Useful Tips For Finding Arabic and Persian Manuscripts in Different Countries</i>	247
<i>E.V. Gusarova. Vyacheslav Mikhaylovich Platonov (1941–2012) as a Specialist in Ethiopic Manuscript Studies</i>	258

ACADEMIC LIFE

<i>A.V. Zorin. The First Petersburg Tibetological Readings</i>	274
<i>V.V. Schepkin. Nikolai Nevsky: A Commemorative Symposium Marking the 120th Anniversary of Nikolai A. Nevsky. St. Petersburg, October 3–5, 2012</i>	276
<i>A.V. Zorin. The Fifth International Symposium on Tibetology in Beijing</i>	278
<i>T.V. Ermakova. The 6th Oriental Readings in Memory of O.O. Rosenberg</i>	282
<i>S.Yu. Ryzhenkov. The Fourth International Conference “The Culture of the Seven Sages from the Bamboo Forest” 第四届“竹林七賢文化”國際學術研討會. China, Yuntaishan 雲台山 (November 24–25, 2012)</i>	286
<i>T.A. Pang. German-Russian Workshop on the Central Asian Studies. March 14–15, 2013, Berlin (Germany)</i>	289

REVIEWS

<i>Yuri Roerich. The Living Heritage. Materials for a Biography. Issue 1: Collection of Articles and Interviews. Moscow, 2012. — 224 pp., ill. (I.V. Kulganek)</i>	291
<i>T.G. Skorokhodova. The Bengali Renaissance: Essays on the History of Sociocultural Synthesis in Modern Indian Philosophic Thought. St. Petersburg, 2008. — 320 pp. (S.L. Burmistrov)</i>	293
<i>S.F. Oldenburg. Sketches about People of Science / Ed. by S.D. Serebriany, Compiled, Introduced and Commented by Vigin A.A. Moscow, 2012. — 478 pp. (E.P. Ostrovskaya)</i>	297

IN MEMORIAM

<i>Evgeny Ivanovich Kychanov (1932–2013) (I.F. Popova)</i>	303
<i>Evgeny Aleksandrovich Serebriakov (1928–2013) (D. Mayatsky)</i>	307

Е.И. Кычанов

Тангутский документ инв. № 6164 из коллекции ИВР РАН

Документ под инв. № 6164 был обнаружен в конце 2011 г. во время завершения последней сверки Тангутского фонда ИВР РАН К.М. Богдановым и автором этой публикации.

Ключевые слова: заказ — устное соглашение, заказ не выполнен, жалоба заказчика на мастера властям.

Это рукопись на деловой бумаге размером 27×19 см, 6 строк текста. В порядке справа налево первая строка содержит указание на должность и имя заявителя и знак «докладывать», определяя характер документа как доклад. Основной текст документа включает четыре строки (строки 2–5), в двух первых по 20 знаков в строке, в третьей строке 19, в четвертой — 17 знаков. Шестая строка не полная, состоит из 8 знаков, это дата подачи доклада и подпись подателя доклада. Почерк в основном стандартный, хотя некоторые знаки написаны скорописью.

Перевод

(Ответственный за имущество?) монашеской общины *Ожи Хуй Бао докладывает: «По договоренности за два года до этого, в год Лошади, в третьем месяце (4 апреля — 15 мая 1174 г.) *Ожи Хуй Бао [заказал] Ндиу Ката (Железной Собаке) изготовить один фаньский колчан и десять стрел. Свидетели [договоренности] Цхацхие Ванту и дочь *Ожи Чхаймбай (Богатство и радость). Уже возбуждено дело, чтобы заставить [Ндиу Ката] выполнить заказ, но [он] отдавать [заказанное] не соглашается и затягивает [время]. Прежние свидетели имеются, и есть [их] согласие [дать показания].

При обсуждении выполнения обязательства [Ндиу Ката] проявляет неуступчивость и соответственно в душе не признает себя виновным.

Прошу решить дело по закону.

Год Обезьяны девиза царствования Небесное процветание, четвертый месяц (23 апреля — 22 мая 1176 года), Хуй Бао.

Таким образом, речь идет об устной договоренности между лицом с монашеским именем Хуй Бао (Мудрость — Сокровище) и мастером с именем Железная Собака о заказе на изготовление колчана и десяти стрел. Мастер почему-то два года не выполнял заказ, заказчик, не добившись удовлетворения договоренности, обратился с жалобой к властям. Адресат подачи жалобы-доклада не указан, но возможно, что это иск в суд, скорее всего, в администрацию округа или уезда, ибо таковая одновременно и была судебной инстанцией первого или второго эшелона, так как суд не был отделен от администрации уезда и округа.

Первая трудность в понимании текста — должность Хуй Бао. После знака «монах» стоит знак в значении «жалованье, счастье, прибыль», но с верхней частью, которая может передавать написание элемента знака в значении «вода», «дерево», условно — «верх», «крыша». В словарях есть знак с верхом (условно) «крыша», и значит он богатство. Знак с элементом «дерево» зафиксирован как вариант (или ошибочное написание) знака с чтением «люе» в названии управления «цзинлюесы» — «военный комиссариат». Ли Фань-вэнь в своем словаре дает ему значение «собирать». Я предпочел выбрать знак со значением «богатство», «имущество» и условно перевел должность Хуй Бао как монаха, ответственного за имущество (благополучие) некоей буддийской общины. Хотя, скорее всего, все-таки верхняя часть знака «вода», и это знак, который ранее не встречался, и точное значение его не известно. И таким образом, должность Хуй Бао остается неизвестной.

Вторая трудность — что такое «фаньский колчан». Слово «фань» означает «санскрит» или «брахман». Колчан брахмана? Это как-то не вяжется одно с другим. Если понимать фань как «иноземный», почему употреблен этот знак, который, грубо говоря, указывает на Индию или Центральную Азию? Можно думать, что это колчан не китайский, и не тангутский, и даже не тибетский, и не уйгурский — все соответствующие слова и знаки письма имелись в тангутском языке и письменности. Тогда какой? Остается признать, что это вид колчана для стрел, который остается нам неизвестным.

Третья трудность. Два знака в строке четыре (третий и четвертый снизу) написаны скорописью. Левая часть знаков встречается в реконструкции рукописного текста «Сяо цзина» Э.Д. Гринстедом¹. Соответственно, принимая во внимание его реконструкцию, я реконструировал эти слова как «согласие», «дать согласие».

Я не стану касаться вопроса о том, зачем буддисту Хуй Бао и буддийской общине были нужны колчан и десять стрел. Для совершения каких-то ритуалов? Наконец, для самообороны, сошлюсь на наличие *добдобов* — монахов-воинов в буддийских монастырях Тибета. Документ происходит из г. Эдзина (Хэйшуйчэн, Хара-Хото), и соседи-татары могли появляться с совсем недобрыми намерениями.

С правовой точки зрения документ интересен свидетельством того, что в практике существовали устные договоренности при свидетелях о выполнении заказов или каких-то обязательств, когда не составлялся письменный документ. Это вполне естественно в обыденном общении. В данном случае заказ не был выполнен и, видимо, оплачен. Можно предположить, что не было и задатка (о любых случаях наличия оплаты или предоплаты в документе должно было бы быть упомянуто). Может быть, поэтому мастер не захотел выполнять заказ, или имелись еще какие-то причины, о которых в документе не сказано. Но заказчик решил требовать выполнения заказа «по закону», через административные органы, очевидно, города Эдзина (Хэйшуйчэн, Хара-Хото), где и был найден документ.

Судя по именам и фамилиям, все упоминаемые в документе лица — тангуты. Имя мастера Железная Собака не должно вызывать удивления. Тангутские документы из Хара-Хото свидетельствуют о том, что «собачьи» имена у тангутов были в широком употреблении и отнюдь не имели уничижительного характера. Столь же широко в именах встречается слово «железо», «железный» (ср. «темир», «темур» и т.д. в тюркских именах). «Железная Собака» для мастера, изготовителя оружия, было вполне достойным именем.

¹ *Grinstead E. Analysis of the Tangut Script. Lund: Studentlitteratur, 1972 (Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series; No.10). P. 323, 331, 347, 369, 371, 376.*

Summary

Ye.I. Kychanov

The Tangut Document No. 6164 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS

A short Tangut language manuscript (4 vertical lines) is the text of a complaint to authorities about the refusal of a person to fulfil an oral agreement to make 10 arrows and a quiver.

The author of the article provides a Russian translation and comments on this text.

Дай Юань гурун-и судури (История Великой Небесной империи)

Фрагмент тетради IV

Перевод с маньчжурского языка Л.В. Тюрюминой,
под редакцией и с предисловием Т.А. Пан

Предлагаемая публикация перевода с маньчжурского языка отрывка из четвертой тетради «Истории Великой империи Юань», выполненного Л.В. Тюрюминой, является дополнением и вариантом перевода П.И. Каменского, опубликованного в книге «История Небесной империи» (Новосибирск, 2011, с. 123–132). Перевод, приведенный ниже, является более точным и раскрывает новые данные по истории монголов XIII в.

Ключевые слова: династия Юань, Юань ши, Дайчинь гурунь-и судури битхэ, история монголов, П.И. Каменский, маньчжурский язык.

Согласно историографической традиции, сложившейся еще в самые ранние периоды истории Китая, новая правящая династия составляла историю правления предыдущей династии. Именно поэтому составление официальной истории династии Юань, «Юань ши», было начато в первый же год правления следующей китайской династии Мин — в 1369 г. С провозглашением маньчжурской династии Цин в 1636 г. первый маньчжурский император Хун Тайчжи приказал сделать перевод на маньчжурский язык историй некитайских династий — Ляо, Цзинь и Юань — для того, чтобы проанализировать успехи и неудачи этих правлений. Этот факт объясняется тем, что, несмотря на существование династии Мин, первые маньчжурские правители ставили своей целью завоевание всего Китая, говоря: «С древности и поныне один за другим появлялись просвещенные правители, и не было таких, кто бы не действовал в соответствии с этим. И хотя государства Дайлиоо и Айсинь (Золотое. — *Т.П.*) не смогли объединить Поднебесную, тем не менее государство Дайлиоо владело половиной Поднебесной, государство Айсинь — больше чем половиной, а государство Дай Ювань объединило всю Поднебесную! Их правления и постановления можно принять за образец» (Пан, 2006, с. 164). Маньчжурские переводы историй трех династий были одновременно представлены трону в 1644 г., накануне вступления маньчжуров в Пекин, и были изданы ксилографическим способом уже в Пекине в 1646 г.

Эти тексты имели широкое распространение в Пекине в последующее время, поэтому неудивительно, что они оказались в руках первых историков цинской династии — миссионеров Пекинской духовной миссии в Китае. Студент 11-й Миссии Г.М. Розов (1808–1853) перевел на русский язык с маньчжурского «Историю династии Цзинь» (Айсинь гурунь-и судури битхэ), а глава 10-й Миссии П.И. Каменский (1765–1845) — «Историю династии Юань» (Дай Ювань гурунь-и судури). Обе рукописи долгое время хранились в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН и стали известны широкой научной общественности благодаря их изданию

в серии «История и культура востока Азии», предпринятому сотрудниками Института археологии и этнографии СО РАН под руководством В.Е. Ларичева¹. В первом томе книги «История Небесной империи» представлен перевод с маньчжурского языка шести тетрадей-*дэбтэлинь* «Юань ши» (из 32 тетрадей). При этом первые три тетради даны в переводе Л.В. Тюрюминой, следующие три — в переводе П.И. Каменского. Такой выбор материала объясняется редактором следующим образом: «Ознакомление же с рукописью (перевода Каменского. — *Т.П.*) <...> разочаровало многих специалистов не только вследствие своего черного характера, но и потому, что он выполнен в манере, принятой в конце XVIII в., допускающей не точный, как положено ныне, перевод текста летописи на русский, а по существу переложение (даже порой беглый пересказ) с многочисленными пропусками. Это обстоятельство и обусловило решение осуществить заново перевод жизнеописаний Чингис-хана, трех его преемников, а также частично пятого — Хубилая (курсив В.Е. Ларичева)... Решимость же выполнить задуманное практически определила наличие в составе сектора истории и археологии стран зарубежного Востока Института археологии и этнографии СО РАН Людмилы Васильевны Тюрюминой — высокого класса знатока маньчжурского языка» (История Небесной империи, 2011, с. 17).

Различие между двумя переводами можно продемонстрировать на примере хорошо известного исторического эпизода, связанного с созданием монгольского квадратного письма. В переводе П.И. Каменского он выглядит следующим образом:

«Во второй луне Паспа-лама (патриарх идололаторский) по указу императора совершил написание мунгальских литер с грамматическим оных употреблением. Всех гласных и безгласных литер положил 41. По соединении в слоги около 1000. Император, получив оные, издал следующий манифест: „Мы доходим, что из литер сопрягаются слоги, а из слогов составляются целые деяний речи или периоды. Наше царство произошло из Севера, в своих началах было просто и непросвещенно и потому сих заведений открыть еще не успело. Если же бы мы и могли прежде иметь письменна, то б не инаковые, как китайские. Мы видим, что все царства Айчжинь, Дайляо и другие отдаленнейшие все имели особенные свои письма. Но теперь и наше царство мало-помалу распространяет свое просвещение, без которого б в приведении до совершенства нашего правления немалые открылись недостатки. А отселе повелеваем всякого рода дела производить на нашем мунгальском языке, других же языков к оным приобщать только переводы“. Император оного Пасбаламу пожаловал герцогом с титулом чудные мудрости» (История Небесной империи, 2011, с. 126).

Перевод Л.В. Тюрюминой более точно передает маньчжурский текст:

«Во 2-й луне Пасба-лама (Пагба-лама. — *Л.Т.*) [по приказу хана осуществил реформу монгольской письменности], создал монгольское [квадратное слоговое] письмо [по образцу тибетского алфавита] и поднес [его] хану Си-цзу. В этом письме более тысячи *хэргэнь* (букв) [и слогов]. *Эмэ* (матерей. — *Л.Т.*) [т.е. гласных и согласных звуков?] в нем — 41. Пишут, соединяя две, три, четыре, пять букв, следующих друг за другом сверху вниз. Были спущены указы о распространении этого алфавита в Поднебесной. Слова [одного из] указов: „Мне представляется: буквы [этого] алфавита составляют слова. Словами делают записи о делах. Наш народ пришел из северных земель, чтобы положить основание [державы, подобной] этим древним и нынешним [уже] утвердившимся державам, но, будучи издавна простодушным

¹ Перевод Г.М. Розова опубликован в: История Золотой империи, 1998; перевод П.И. Каменского в: История Небесной империи, 2011.

и скромным, не удосужился сделать [записи о своих делах]. Когда случай [требовал] применения письма, то для передачи слов нашего народа непременно использовали китайские и уйгурские [письменные знаки] — буквы [и иероглифы]. Если исследовали [истории] Дай Ляо, Айсинь и прочих далеких государств, то [выяснилось, что] у каждого из всех государств существует письменность. Ныне в нашем государстве гражданское управление мало-помалу приходит в цветущее состояние. Но если в нашем государстве не будет [своей] письменности, то законы, с помощью которых управляют [всем] миром, станут поистине увечными [и убогими]“, — сказав так, поручил царскому наставнику (*шифу*) Пасба-ламе (Пагба-ламе. — *Л.Т.*) положить начало созданию [собственного] монгольского письма. Писать, переименовая [знаки] какого-нибудь [чужого] письма, и объявлять о делах [только] словами сведущих [в литературе мастеров] — [с этим] покончено. Отселе впредь [в делопроизводстве] — в надписях на печатях и в объявлениях — употреблять монгольские письмена, а письмена других государств использовать [лишь] совокупно [с монгольскими]! Затем после этого возвел Пасба-ламу (Пагба-ламу. — *Л.Т.*) в достоинстве Да-бао-фа-ван (великий драгоценный волшебник-князь) и заменил [его] печать на нефритовую».

В.Е. Ларичев прав, характеризуя переводы маньчжурских и китайских текстов на русский и другие европейские языки в XVIII–XIX вв. как пересказы и переложения. Целью первых исследователей истории Китая было ознакомление с содержанием текстов, и лишь с возникновением научной традиции перевода задачей переводчика стала адекватная передача текста, описываемых реалий с максимально возможным сохранением стиля и языка памятника. Перевод с маньчжурского языка Л.В. Тюрюминой точно передает структуру и содержание оригинала. Тем не менее и современный переводчик сталкивается с определенными трудностями перевода и интерпретации текста, так же как и те люди, которые переводили китайский текст «Юань ши» на маньчжурский язык. Ведь неспроста в списке лиц, участвовавших в работе над маньчжурским переводом, указано, что «статс-секретарь Ван Вэнь-куй, его помощник Лю Хун-юй и другие при разрешении сомнений устно объясняли смысл китайских книг» (История Небесной империи, 2011, с. 22). Их пояснения напечатаны в маньчжурском оригинале меньшим шрифтом, чем основной текст, а в ниже публикуемом переводе Л.В. Тюрюминой они вынесены в постраничные сноски.

Поскольку перевод на маньчжурский язык был сделан с китайского текста, то в маньчжурском тексте личные имена, топонимы, названия должностей переданы китайскими словами в маньчжурской транскрипции. В представленной в редколлегия журнала рукописи в некоторых случаях Л.В. Тюрюмина предлагала переводить эти личные имена дословно, что было отражено в ее комментариях в постраничных сносках. Например, к предложению «Корейский ван Ван-чжи то торопил, то откладывал [отплытие монгольского посла в Японию]» переводчица давала сноску со следующим текстом: «Принятые за имя собственное китайские глаголы *по* и *чи* (в летописи: *пу чи*) „торопить и откладывать“ выполняют функцию обстоятельства образа действия — „то торопя, то откладывая“. Маньчжурское *эбунгэ* — «по имени» из текста исключаем». Это значит, что слова *по чи эбунгэ* она предлагает переводить как «*то торопил, то откладывал [отплытие монгольского посла в Японию]*». Я же считаю, что в тексте просто указано имя посла *Пучи* (притом что маньчжурское слово *эбунгэ* всегда указывает на имя собственное). Также понял это предложение и П.И. Каменский, переведя его как: «Между тем оный корейский владетель прислал военного генерала *Пудзия* к мунгальскому двору с поздравлением государя на день его рождения» (История Небесной империи, 2011, с. 124).

Таких мест в тексте перевода Л.Т. Тюрюминой было довольно много, но они все были отражены в сносках с указанием маньчжурских слов. При желании читатель мог бы их восстановить. Этот же метод перевода был использован Л.Т. Тюрюминой при издании первого тома «Истории Небесной империи». Имея в виду, что каждый перевод — это в определенной мере интерпретация переводчиком оригинального текста, я все же не считаю, что догадки переводчицы верны в каждом конкретном случае. Основная причина заключается в том, что мы не можем точно сказать, какой иероглиф имелся в виду при его транскрипции маньчжурским переводчиком. В связи с этим я взяла на себя смелость отредактировать представленный в редколлегию журнала перевод и «вернуть» в текст маньчжурские транскрипции имен и топонимов. При этом следует напомнить, что маньчжурские переводчики использовали китайскую версию «Юань ши» и давали японские и корейские имена в их китайском чтении.

В круглых скобках указаны страницы маньчжурского оригинала по ксилографу из коллекции Института восточных рукописей РАН: маньчжурский фонд, шифр С 143 ху 1, тао 1, тетр. 4; в квадратных скобках даны пояснения переводчицы. В сносках даны комментарии маньчжурских переводчиков, которые помещены в оригинале внутри основного, но более мелким шрифтом.

Предлагаемый перевод Л.В. Тюрюминой является отрывком из четвертой тетради *дэбтэлин* маньчжурского перевода «Юань ши» и соответствует тексту перевода П.И. Каменского (История Небесной империи, 2011, с. 123–130). В связи с тем, что в настоящее время в России мало специалистов, занимающихся маньчжурскими памятниками, публикация новых переводов всегда вызывает научный интерес. Думаю, что сравнение двух вариантов перевода даст новые сведения по истории монгольской династии XIII в.

Перевод

(1а) Третий год [эры правления] Цзы-юань (Чжи-юань 1266 г. — Л.Т.), шестая луна. Отправил амбаня по имени Сай-дянь-чи с приказом: «Заставляй приводить в исполнение правительственные распоряжения (управление дворцового секретариата. — Л.Т.) в пяти областях губернии Шаньси!». Сай-дянь-чи в течение трех лет увеличил [народонаселение государства] на 9500 семей, заставил их и войска расширить [пахотные земли] на 12 255 *ли* и сеять [на них хлебные злаки. С тех земель] было получено зерно [в количестве] 97 021 *хулэ*-куля. Об этой заслуге амбани ямыня *чжуншуншэн* представили хану Си-цзу (Ши-цзу. — Т.П.) доклад, после чего хан наградил [Сай-дянь-чи] 5000 *лян* серебра и сказал: «Рассматривай дела тех же самых пяти областей губернии Шаньси и управляй всеми — и крупными, и мелкими чиновниками!»

В двенадцатой луне хан Си-цзу командировал в государство Жибэнь² (Япония. — Л.Т.) двух амбаней Хэди и Иньхуна с письмом следующего содержания: «Письмо императора (*хуанди*), (1б) посланное князю (*вану*) государства Жибэнь. Мне представляется: со времен древности, когда маленькое и большое государства жили, соприкасаясь границами, непременно заботились о том, чтобы стать верными и единодушными. Кроме того, когда мой дед [Тай-цзу Чингис-хан], приняв волю Неба, приобрел все Срединное государство, то бесчисленное [количество] отдаленных стран и разных государств изъявило [ему] покорность, страхась могущества и думая об [его] добродетелях. После моего восшествия на престол я подумал: корейский народ, быть

² Ж и б э н ь — это государство [народа] *аосэ* (*аоцзы? айны?* — Л.Т.).

может, погибнет на остриях мечей, не имея [никакой] вины, тогда я прекратил военные действия и возвратил [корейцам всю военную] добычу. Отправил назад взятых в плен старых и малых. После этого корейский правитель, помня о великой милости, приходит для поклонения. Если оценивать [это с точки зрения долга и] нравственности, то [мы] — только хан и вассал, но из-за того, что радуемся [происшедшему, мы] подобны отцу и сыну. [Мне] представляется: вы, правитель и амбани, вероятно, об этом также давно уже (2а) знали, [потому что] Корея — у моих восточных границ, а ваше государство — навеки ближайшее к Корее государство. Кроме того, со времен установления связей с государствами существует закон, по которому в центральное государство постоянно отправляются [послы]. Но поскольку вплоть до наступившей для моей особы поры и одного посла [от вас] ради общей хорошей жизни не отправлялось, то стал опасаться, что [ваше] княжеское государство не знает [о существующем законе]. И потому исключительно [из-за этого] вручил письмо и отправил послов с разъяснениями моих мыслей. Отселе впредь, став хорошими, два государства желают расспрашивать о здоровье и жить во взаимной любви и согласии. Кроме того, мудрецы [всех людей] внутри четырех морей считались [представителями] одного дома. Стать взаимно хорошими, но не ходить [друг к другу] — не является законом одного дома. Кто желает употреблять войска?! Ван, обдумай-ка [все]!».

Затем спустил указ в Корею: «Укажите [путь по морю] и препроводите моего посла в государство Жибэнь!» (2б) Корейский ван Ван-чжи то торопил, то откладывал [отплытие монгольского посла в Японию], командировал крупного военачальника Пучи, [который] прибыл [к монголам] для поздравления с радостным событием — днем рождения хана Си-цзу.

Монгольский амбань по имени Наму разграбил местность Цихуань и захватил 10 000 человек. По завершении строительства большого храма (кит. *тай мяо*) министры (*чэнсяны*) Ань-тун и Бэянь словесно доложили хану Си-цзу: «Распределив по коленам родства, пожалуем-ка предкам посмертные почетные имена! Умножив [число] предков — от Тай-цзу до четвертого колена, [т.е. до прадеда Чингис-хана], — поставим-ка жертвенные столы в домах каждого из них и будем приносить жертвы [их] духам! В храме Тай-цзу поставим-ка в ряд [таблички] его заслуженных сановников! Следует высказать мысли для утверждения постановления обо всех делах, [касающихся] жертвенного платья, жертвенных сосудов и прочего». После доклада хан Си-цзу дал поручение амбаню Чжао Би: собрать всех амбаней; обговорив, утвердить постановления, [касающиеся жертвоприношений]; (3а) построить восемь домов [для духов предков царствующего дома]³.

В одиннадцатой луне было положено начало: чиновникам столичных городов, областей, округов, уездов выдавать жалованье, а пахотные земли жаловать в зависимости от ранга. Было запрещено резать крупный рогатый скот и лошадей.

В четвертый год [эры правления] Цзы-юань (1267 г. — *Л.Т.*), во второй луне Ань-тун словесно доложил хану Си-цзу: «Прежде в [созданном Елюй Чуцаем] великом императорском секретариате у [его директора] *пин-чжан чжэн-ши* на левой [и правой] сторонах было по одному помощнику — (*ю-чэн* «правый помощник» и *цзо-чэн* «левый помощник»). — *Л.Т.*) Ныне же только *чэнсянов* (министров) стало пять! С древних времен нет закона, подобного этому! Мы обсудили на общем совете и решили: «Назначь-ка двух *чэнсянов*!» А в [функции] наших трех монгольских должностей пусть хан внесет ясность!» После доклада хан Си-цзу принял его слова и спу-

³ Таким образом, возвеличив предков, построили дома: для четырех ханов, начиная от Ши-цзу (т.е. для Ши-цзу, Сянь-цзуна, Дин-цзуна и Тай-цзуна. — *Л.Т.*), и для предков четырех поколений, начиная от Тай-цзу (т.е. для Тай-цзу Чингис-хана, его отца, его деда и его прадеда. — *Л.Т.*).

тил указ, [по которому] Ань-тун был назначен министром первого класса, а Сы-тянь-цзы — министром второго класса. После этого сказал: «Прочих монгольских и китайских чиновников используйте на службе совокупно и не позволяйте [им] выходить из [примерной] сметной суммы!»

В шестой луне корейцы (3б) Сун-цзюнь-фэй и Цзинь-цань указали [путь по морю], но не препроводили в Японию командированного [ханом Си-цзу амбаня], который [когда-то] объединился с [ханским] младшим братом [Алибугу], вовлекал [в мятеж] и обманывал [других], поэтому [монгольский посол] вернулся назад. После чего хан Си-цзу, обвиняя корейского вана Ван-чжи, спустил указ, в котором было также сказано: «Ты командируй своего чиновника в государство Жибэнь, чтобы пересказать мои мысли! Непременно выполни это дело!»

В седьмой луне монгольский амбань по имени Ачжу ограбил местности у [сунского города] Сяньян, захватил 50 000 человек и 5000 [голов] лошадей и крупного рогатого скота. Одерживал победы над пешими и конными войсками, преграждавшими [ему] путь.

Амбань по имени Лю-чжэн вошел к хану Ши-цзу и сказал: «Правитель династии Сун, ставший слабым, и [его] амбани, ставшие строптивыми, пребывают в одной окраине [государства]. Ныне — в пору объединения Поднебесной в единую державу — я подобно псу, подобно лошади желаю проявить [свои] силы. Сначала возьмем-ка в осаду город Сяньян и разрушим этот оплот [государства Сун]! Обсуди на общем совете эти слова!». При обсуждении [его предложение] не было принято, после чего Лю-чжэн (4а) снова высказался в словесном докладе: «Со времен древности совершенно [обоснованно] в своды узаконений императоров (*ди*) и князей (*ван*) не включают непризнание за один дом [всего, что находится] внутри четырех морей. Совершенно мудрая династия приобрела семь из восьми частей Поднебесной, и только одна [ее] окраина не успокоена. [Так] почему отброшена возможность полного [ее приобретения]?!». Хан Си-цзу сказал: «Мои мысли [давно уже] совершенно утвердились», — и принял его слова.

В девятой луне хан Си-цзу спустил указ в государство Аньнань (Аннам. Вьетнам. — *Л.Т.*), и ван этого государства пришел предоставить дань. [Его] сыновья и внуки были взяты в заложники. В его губерниях был назначен один *даругачи* [с заданием] собрать положенное число простолюдинов для переписи и сделать [их] военными; собрать пошлыны и прямую подать.

В пятый год [эры правления] Цзы-юань (1268 г. — *Л.Т.*), в первой луне корейский ван Ван-чжи командировал своего младшего брата Ван-чана, [который] пришел для челобитья, после чего хан Си-цзу назвал корейского вана лицемером и сразу же, [прямо] в лицо Ван-чану, (4б) чрезвычайно обвинил [и оскорбил корейского правителя], докапываясь [до самого корня] его проступков.

Хан Си-цзу вручил указ амбаням Йон-ей-сунь-то и Мэн-цзя и отправил их к Ван-чжи (корейскому вану? — *Л.Т.*). Слова того указа: «Законы, утвержденные ханом Тай-цзу, гласили: „Любое изъявившее покорность государство, присылай заложников! Оказывай помощь войсками! Поставляй хлеб! Построй почтовые станции! Собирай семьи народа для переписи! Назначай чиновников!“ [По поводу] этих [распоряжений в Корею] постоянно спускали для объявления в народе понятные [и ясные] указы, [которые вывешивались на площадях]. День за днем, откладывая выполнение [распоряжений, корейцы так] до сих пор и не сказали одно слово: „выполним“. [Да], было, что во времена хана Тай-цзуна [корейский] ван [Ван-чжи] прислал [своего сына] Ван-чжуня (в 1241 г. — *Л.Т.*) в заложники, а также кое-как строил почтовые станции. Но прочие из этих [распоряжений: помощь войсками, поставку хлеба, пере-

пись населения и назначение чиновников] — не выполнил. Ныне расспрашиваю о делах [перед тем, как] пойти войной на государство Сун: „Сколько у вас вспомогательных войск и судов? Немедленно собери хлеб для поставки [войскам] и сделай [хлебные] склады в тех же местах! Что скажешь об этих делах: о назначении чиновников и сборе семей народа для переписи?“. (5а) Ради этих вопросов [посол] и послан».

В четвертой луне корейский ван Ван-чжи командировал своего *шилана* Ли Цан-юня, и вручил [ему] поздравительный адрес [с выражением верноподданнических чувств]. И [*шилан*] прибыл вместе с [монгольским послом] — тем, кто встречал и накапливал [монгольские семьи]. Хан Си-цзу сказал ведавшему складами и расходами: «Ты отправляйся и уведоми своего правителя о моем приказе: „Скорее собери верные сведения о численности [своих] войск и представь доклад!“». Я отправлю людей, [которым] поручу управлять [этими корейскими войсками]. Может быть, ныне при появлении [наших] войск вы будете недоумевать: „Куда [это они] наверняка отправляются? На государство ли Сун пойдут войной или на государство Жибэнь?!“ [Скажи] своему правителю: „Построй тысячу судов, на которых можно будет переплыть через Великое море и можно поместить [на них] четыре тысячи *хулэ*-кулей [съестных припасов]!“». Ведавший складами и расходами ответил: «Приказу о корабельных делах сможем подчиниться. Но вот только вследствие малочисленности народа скажу, что едва ли можно будет договориться [относительно численности войск]. В давние времена в нашем государстве было сорок тысяч воинов. В [последний] 30-летний (5б) промежуток времени многие умерли на войне и от болезней. Ныне войск нет, хотя и существуют звания: „командир десятка семей“, „командир пяти десятков семей“, „командир сотни семей“, „командир тысячи семей“». Хан Си-цзу сказал: «Если говоришь: „Есть умершие“, — то ведь также есть и родившиеся!». Ведавший складами и расходами ответил: «Хотя [благодаря] добродетелям и милости хана со времени отступления войск и есть родившиеся, но [им] исполнилось только по десять лет». Хан Си-цзу снова сказал: «От вас приходили и вот что говорили о делах внутри морей: „Когда ветер попутный, то государство Сун достигают на третий день, а государство Жибэнь — в первый же день“. Поместить зерно на суда, выловить из моря рыбу и съесть [ее] — что [из этого] невозможно выполнить?! Ты возвращайся [домой] и перескажи эти слова твоему правителю!»

В пятой луне монгольский главнокомандующий (*ду юаньшуйай*) по имени Бэчжану осадил и взял поддерживаемые (6а) и зависимые от династии Сун военные [северные китайские крепостцы] в Цзядин.

В ту пору Поднебесная только что стала успокаиваться, и в ямынях управления дворцового секретариата (*чжуншуншэн*) и в верховном военном совете (*циумиюань*) накопилось много дел. Рассуждающий [о делах] чиновник (*гисурэрэ хафань*) устно доложил хану Си-цзу: «Назначь-ка в эти два ямыня по два чиновника, которые будут подгонять в делах!» Но Гао Мин сказал хану Си-цзу: «Когда находят хорошего чиновника, то дела сами собой не накапливаются. Когда начинают наводить справки [о делах], то человек бывает усердным [и старательным]. Прекрати-ка дополнительное назначение внешних чиновников!» И хан Си-цзу принял [его] слова.

Корейский ван Ван-чжи командировал своего амбана по имени Суй-дун-сю, бывшего сказать: «Наше государство поставило [в строй] 10 000 воинов, построило тысячу судов и ждет [дальнейших указаний]», — после чего хан Си-цзу высказал [свой] мысли амбаню по имени Тото-эл: (6б) «Произведи смотр корейских войск и иди взглянуть на ведущую к Японии дорогу в местах [гор] Хэсань! (Хэйшань. — Л.Т.)», — и отправил [с этим приказом].

Хан Си-цзу назначил главнокомандующим амбана по имени Лю-чжэн и приказал: «Объединив [свои войска] с войсками главнокомандующего Ачжу, вместе с ним обсуди дела на общем совете!» После этого Лю-чжэн вместе с главнокомандующим Ачжу принял войска и пошел войной на государство Сун. Когда, осадив три города, Сяньян, Лумэньту и Бахоокэо, 50 000 [воинов] грабили на берегу реки Цзын (Ян-цзы? — *Л.Т.*), то все войска всех сунских городов, страшась могущества [монгольских завоевателей], запирали ворота и не выходили [сражаться]. В тот раз [монголы] захватили 80 000 человек. В одиннадцатой луне сунские войска вышли из города Сяньян и пришли для нападения на все монгольские лагеря у гор Яньшань. (7а) Главнокомандующий (*юаньшуйай*) по имени Ачжу вступил в бой и нанес [им] крупное поражение. В тех войсках совершили подвиги подведомственные Ачжу 1304 командира и солдата. За подвиг первой степени — взятие врага живым — каждый награждался 50-ю *лянами* серебра. Другие награждались после них в соответствии с чином.

В шестой год [эры правления] Цзы-юань (1269 г. — *Л.Т.*), в первой луне главнокомандующий (*ду юаньшуйай*) Ачжу принял войска, вошел в сунские местности Фу, Чжэо, Дэаньфу и Цзинсань⁴, взял в плен 10 000 человек и доставил [в свое государство].

Во второй луне Пасба-лама (Пагба-лама. — *Л.Т.*) [по приказу хана осуществил реформу монгольской письменности], создал монгольское [квадратное слоговое] письмо [по образцу тибетского алфавита] и поднес [его] хану Си-цзу. В этом письме более тысячи *хэргэнь* (букв) [и слогов]. *Эмэ* (матерей) [т.е. гласных и согласных звуков?] в нем — 41. Пишут, соединяя две, три, (7б) четыре, пять букв, следующих друг за другом сверху вниз. Были спущены указы о распространении этого алфавита в Поднебесной. Слова [одного из] указов: «Мне представляется: буквы [этого] алфавита составляют слова. Словами делают записи о делах. Наш народ пришел из северных земель, чтобы положить основание [державы, подобной] этим древним и нынешним [уже] утвердившимся державам, но, будучи издавна простодушным и скромным, не удосужился сделать [записи о своих делах]. Когда случай [требовал] применения письма, то для передачи слов нашего народа непременно использовали китайские и уйгурские [письменные знаки] — буквы [и иероглифы]. Если исследовали [истории] Дай Ляо, Айсинь и прочих далеких государств, то [выяснилось, что] у каждого из всех государств существует письменность. Ныне в нашем государстве гражданское управление мало-помалу приходит в цветущее состояние. „Но если в нашем государстве не будет [своей] письменности, то законы, с помощью которых управляют [всем] миром, станут поистине увечными [и убогими]“, — сказав так, поручил царскому наставнику (*шифу*) Пасба-ламе положить начало созданию [собственного] монгольского письма. Писать, переименовая [знаки] какого-нибудь [чужого] письма, (8а) и объявлять о делах [только] словами сведущих [в литературе мастеров] — [с этим] покончено. Отселе и впредь [в делопроизводстве] — в надписях на печатях и в объявлениях — употреблять монгольские письмена, а письмена других государств использовать [лишь] совокупно [с монгольскими]!». Затем после этого возвел Пасба-ламу в достоинстве Да-бао-фа-ван⁵ и заменил [его] печать на нефритовую.

Хан Си-цзу спустил указ, [в котором] говорилось: «Отселе и впредь совершенно прекратить украшать золотом железные [детали] на такого рода предметах, как седла, уздечки, сапоги, стрелы!»

В шестой луне корейский ван Ван-чжи командировал своего сына-наследника Ван-цзэня, который прибыл к хану Си-цзу для челобитья, после чего хан Си-цзу пожаловал Ван-чжи один [украшенный] нефритом пояс, а [его] сыну Ван-цзэню —

⁴ Фу, Чжэо, Дэаньфу — подведомственные губернии Хугуан.

⁵ Слова *да бао фа ван* означают: «великий драгоценный чудесный князь».

50 лян золота. Сопровождавших [его] чиновников наградил серебром и шелковыми тканями в соответствии с рангом.

В седьмой луне во всех губерниях учредил училища для обучения монгольскому письму. В ханском городе (8б) также было построено училище.

Тысячник (*цяньюху*) монгольского речного военного [флота] (букв.: речного войска. — *Л.Т.*) Син-дэ-ли и Ван Цзы захватили живым *дутуна* Тан-юнь-цзяня из городов сунских [областей] Цзинчжоу и Учжоу, после чего хан Си-цзу наградил Син-дэ-ли и других серебром и шелковыми тканями в соответствии с чином.

Хан Си-цзу командировал чиновников во все губернии для рассмотрения накопившихся дел безвинно осужденных. При отправлении сказал: «Если [обстоятельства] смертного преступления доподлинно ясны [и понятны], то решайте дело сообразно закону! Совершенно заканчивайте следствие по ничтожному, мелкому в сравнении со смертным преступлением нарушению!»

Сунский корпусный командир Хянь Гуй с 3000 воинов пришел на [речных] судах к горам Лумэньсань. Монгольские амбани Цзе-жу-ци и Ли-тин с воинами речного [флота] отрезали [путь сунским судам] и в [речном] бою одержали победу. Были убиты 2000 человек и захвачены 50 судов.

В восьмой луне хан Си-цзу спустил во всех губерниях указ: (9а) «Прилежно занимайтесь земледелием и шелководством!» — и сказал чиновникам ямыня *чжуншуншэн*: «Во всех подробностях и вразумительно опишите работы в земледелии и шелководстве! Чиновник Ань Цзаши, скажи чиновникам округов (*чжоу*) и уездов (*сянь*): „Хотя [люди] и различают [касающиеся] почвы обстоятельства, и этого рода [обстоятельства] встречаются в таковых землях, [все равно] объявите [о них] народу!“»

Сын корейского вана — Ван-цзэнь — прибыл и словестно доложил хану Си-цзу: «Амбани нашего государства самовольно низложили [моего] отца Ван-чжи, а [на престол] возвели младшего брата отца — Ван-чана», — после чего хан Си-цзу командировал в Корею чиновников Вадо Сы-бу-хува и Лиоо расспросить о причине [происходящего]. Когда Сы-бу-хува и Лиоо побывали в Корее и вернулись назад, то чиновник второстепенного управления при корейском *шумиоане* (верховном военном совете. — *Л.Т.*) Фу Сы прибыл [к монгольскому двору], чтобы доставить поздравительный (9б) адрес с выражением верноподданнических чувств от Ван-чана, временно исполняющего обязанности [корейского] вана. В словесном докладе хану Си-цзу сказал: «[И раньше] бывало, что корейский ван Ван-чжи из-за болезни временно поручал управление государственными делами [своему] младшему брату Ван-чану».

В десятой луне хан Си-цзу назначил послом Хэди Сюй-ши-хионя и командировал со словами: «Возьми корейского вана Ван-чжи, [его] младшего брата Ван-чана, старшего амбана Линь-яня и других и в двенадцатой луне приди [с ними]! Встречусь-ка [с ними] лично, расспрошу о причине [беспорядков] и выслушаю правду и ложь о действительно [случившемся]!» Далее, командировал вана по имени Тоу-нянь-го со словами: «Ты прими войско и иди к корейской государственной границе для нападения! Если нарушат назначенный срок и не придут, то непременно введи войско внутрь [Кореи], чтобы вырвать корень [беспорядков!]. [Главарей мятежа] убей!»

В одиннадцатой луне, вследствие поднятого корейским амбанем по имени Линь-янь бунта, (10а) мелкие простые корейские амбани вступили в подданство монгольского государства вместе с более чем 50 городами, [подведомственными] Западной столице. Хан Си-цзу отправился в военные округа, выбрал лучших 3000 воинов из Ванцонь и Хунсацо и отправил для водворения спокойствия в Корею. Амбань Ли Яньлин из корейской Западной столицы просил увеличить войска, поэтому [хан] к Мин Гуду присоединил [еще] 2000 воинов и отправил для увеличения сил [корей-

ского войска]. Хан Си-цзу спустил указ: «Во всех губерниях кормить вдов, бобылей, людей с природными недугами, выдавая ежемесячно на одного человека по два четверика-хяэ зерна!»

Критериев (мерок. — *Л.Т.*), [по которым бы определялось количество предметов], предоставляемых в дань государством Аньнань, [еще] не существовало, и хан Си-цзу назначил Чжан-тин-чжэня [своим] заместителем *чао-лэ-дайфу*, чтобы [Чжан-тин-чжэнь мог вместо него] назначать *даругачи* в государстве Аньнань и привешивать на [их] пояса золотые половинчатые печати [в знак назначения их правителями в городах и областях завоеванной страны]. Чжан-тин-чжэнь после этого отправился в долгий путь через государства Туфань, Дали, другие варварские (*мань*) государства и прибыл [наконец] в государство Аньнань. Когда аньнаньский ван долго воздерживался (10б) от принятия указа, то Чжан-тин-чжэнь сделал [ему] выговор: «Великий император не разделяет ваши владения на военные округа (*цзюнь*) и уезды (*сянь*). То, что, отодвинув тебя [от управления], назначил пограничным вассалом, посылал послов, [которые] приходили с сообщениями, — это есть доброта и милость. Если ван, став для государства Сун губами и зубами, опрометчиво считает себя возвышенным и великим, то ныне город Сяньян взят в осаду миллионной армией, и вечер или утро [его] падения [уже] на подходе. [Город] будет немедленно уничтожен, как после переправы через реки [уничтожаются используемые для упаковки вещей] обертки из [сплетенных из травы и тростника] рогожек, так-то! На что ван опять понадеялся? Кроме того, если войска из страны Юньнань действительно придут, то нельзя [ждать, что только] на два месяца. [Они] придут в твою страну, прервут [веками совершаемое] жертвоприношение твоим предкам, и те, которым это будет нетрудно [сделать], осядут [в твоей стране]! Ты до тонкости разберись и обдумай [все]!» Правитель государства Аньнань — Чэнь-гуан-бин — испугался, преклонил колена и принял [наконец] указ. Через несколько дней Чэнь-гуан-бин сказал Чжан-тин-чжэню: «Совершенномудрый (11а) сын Неба любит меня, но приходившие [от него] послы многих норм поведения не [знают]. Ты называешься *дайфу* (заместник, букв.: районный помощник. — *Л.Т.*). Я называюсь *ван* (князь). В древних законах могло ли быть такое — приравнять одного к другому и вместе принять [это как] правило?!» Чжан-тин-чжэнь ответил: «Есть в древних законах! Сказано: Хотя бы ханский посол и был малого [чина, но его чин] выше достоинства губернского *бэйсэ* (*бэйцзы* — князя)». Чэнь-гуан-бин [снова] спросил: «Когда бы ты в будущем прошел мимо города Ичжоу и встретился с юньнаньским ваном, то разве не исполнил бы обряд коленопреклонения?» Чжан-тин-чжэнь ответил: «Юньнаньский ван — это сын хана. А если назвать [тебя, то] ты [всего лишь] с помощью обмана провозглашенный ван внешнего маленького государства. Можно ли [тебя] сравнивать с юньнаньским ваном?! Кроме того, сын Неба назначил меня правителем и отправил в твое государство. Престол для тебя [слишком] высок». Чэнь-гуан-бин спросил: «Если государство называется великим, то почему [оно] просит у моего государства носорогов и слонов?» Чжан-тин-чжэнь ответил: «Доставка местных произведений страны (11б) есть обязанность пограничного вассала». Чэнь-гуан-бин не нашел слов для ответа и покраснел от стыда. Велел заслонявшим [его] особу воинам стать вокруг Чжан-тин-чжэня и устрашать [его]. Чжан-тин-чжэнь снял с себя подвешенный на боку меч, распростерся, как неразумный, в ямыне [на полу] и добровольно позволил напасть на себя. После этого Чэнь-гуан-бин стал во всем соглашаться с мнением всех амбаней [?!]

На следующий год Чжан-тин-чжэнь и посол из государства Аньнань прибыли для доставки предоставляемых в качестве дани вещей. Когда Чжан-тин-чжэнь встретился с ханом Си-цзу и сообщил обо всех словах Чэнь-гуан-бина и о своих ответах, то хан

Си-цзу чрезвычайно хвалил [его] и сказал: «Возьми звание чиновника Палаты выдающихся литераторов (*Ханьлинъ-юань*)!»

Корейский ван Ван-чжи назначил послом амбаня Пу Чжэ и отправил вместе с монгольским *кади* (духовным судьей. — *Л.Т.*). Слова доставленного им поздравительного адреса: «Приняв отправленный ханом указ, (12а) снова вззошел на престол. После сего буду приходить для представления». И в двенадцатой луне корейский ван Ван-чжи пришел, чтобы лично представиться [хану].

В седьмой год Цзы-юань (1270 г. — *Л.Т.*), в первой луне был построен ямынь *шаниушэн* (ведающее бумагами управление. — *Л.Т.*). Амбаня по имени Худудал назначил в ямыне *чжуншуншэн чэнсяном* (министром. — *Л.Т.*) левой стороны. Монгольский амбань по имени Шунь-сы схватил живым сунского чиновника из *тун-чжи чжуншэнцзу*. Хан Си-цзу включил корейскую Западную столицу в число своих [городов] и переименовал [ее] в Дуннинфу (Восточная спокойная резиденция). Горный хребет Цыбэйлин⁶ сделал пограничной линией.

Во второй луне более 10 000 пеших и конных [воинов] вышли из сунского города Сяньян и на сотне с лишком судов приплыли, чтобы захватить Ваньсянпу. Монгольский [ханский приближенный] амбань Чжан-хуньфань-тото с двумя сотнями воинов (12б) вступил в сражение [с ними] и нанес поражение. Хан Си-цзу, узнав об этом, наградил [своего приближенного] золотом и шелковой тканью.

Когда корейский ван Ван-чжи приходил лично представиться хану, то выразил желание встретиться с ханским сыном Янь-ваном, но хан Си-цзу в спущенном указе объявил: «Ты, правитель одного государства, по правде говоря, [уже] прекратил представляться мне». [В ответ] на те слова Ван-чжи сказал о своем сыне Ван-цзэне: «Пусть он будет представляться!», — и хан Си-цзу принял [его] слова. В указах хана Си-цзу, спущенных Ван-чжи, было сказано: «За то, что изъявил покорность после [других], определил тебе такое место (букв.: сидение-стояние. — *Л.Т.*) в [церемониальном] строю: в [самом] конце за всеми ванами и прочими. Во времена моего [деда, хана] Тай-цзу за то, что И Духуа изъявил покорность первым, [хан] немедленно определил ему место в строю — впереди всех ванов и прочих. За то, что Ань Цзылань изъявил покорность после [других, хан] определил такое место в строю — в конце шеренги всех ванов. Да ты, амбань, также и об этом, вероятно, знаешь! Далее, [я] спустил указ, в котором приказал вану по имени Тэо-нянь-го: (13а) „Взять войска, идти в прежнюю корейскую столицу, назначить *даругачи* ями в Корее Тотодола (Тото-эла? — *Л.Т.*) и Чжоу-тянь-и и препроводить Ван-чжи назад в [свое] государство!“ Далее, вот что было сказано [мною]: „Нельзя [старшему амбаню] Линь-яню простить его вину: отстранение [корейского] вана [от управления] и самовольное, особым образом, возведение [на престол его младшего брата Ван-чана]. Нань-цин-гун простил Ван Чану его вину: восхождение [на престол] по принуждению. Когда какой-нибудь человек схватит и доставит Линь-яня, то, хотя бы и сказали, что [он] его сообщник, непременно будет повышен в должности“».

Монгольские амбаны по именам Ачжу и Лю-чжэн устно доложили хану Си-цзу: «Если говорить об окружении сунского города Сяньян и наблюдении [за ним], то сначала нужно непременно обучить войска речного [флота] и построить военные корабли», — после чего хан Си-цзу сказал: «Справедливо», — велел обучить 70 000 воинов речного [флота] и построить 5000 военных кораблей.

В четвертой луне (13б) во всех губерниях учредил при управлениях присутственные места для обучения монгольской письменности. Отправленный в Корею чинов-

⁶ Цыбэйлин — горный хребет у Хуанчжоу.

ник, принявший на свою ответственность дела [корейского] ямыня *чжуншушэн*, командировал посла, пришедшего с сообщением: «Линь-янь, захвативший власть в свои руки, умер. Его маленький сын Линь-вэй-моо самовольно занял отцовский престол. Убив секретаря (*шаншу*) Сун Цзунли, [приказал] всему народу, [жившему на] острове, следовать за собой и переселиться в прежнюю [корейскую] столицу. Собратья Линь-яня вместе с Хоки-бэй-цзун-сунем и главными покорными [им] разбойниками также собрали толпу, объявили ваном Чэнь-хуахоу и бежали [с ним] на остров Цзиньдоо (Чиндо. — *Т.П.*)».

Поселившиеся в губернии Шаньси амбань Ей-су-дай-эл и Я-Цзунфань вместе с войсками Тун Цзюньсы из Дунчуваня и Сичуваня взяли воинов и нанесли крупное поражение сунскому войску под командованием цзядинских Сун Цина Диоо-юя на реке Махугиан и захватили три крепостцы⁷. (14а) Был схвачен *дунун* Ниоховань. Было захвачено большое [количество] пленных, лошадей, крупного рогатого скота и кораблей. Монгольский великий главнокомандующий (*ду юаньшуйай*) Ей-су-дай-эл взял войска, ограбил земли у города Гуанчжоу⁸ и нанес поражение сунским войскам в местах важных [караульных] постов и вышек.

В восьмой луне сунский командующий Фань-вэнь-ху принял войско, [служившее] на 2000 кораблей, и пошел на помощь городу Сяньян. Трое амбаней по именам Ачжу, Хоа, Лю-чжэн взяли войска и вступили в сражение на открытой песчаной косе с Гувань Цзитанем. Убили более 1000 человек, захватили 30 кораблей, после чего Фань-вэнь-ху вернулся [назад со своим] войском.

В десятой луне хан Си-цзу издал указ: «Когда объявляется о жертвоприношениях в храмах предков, то записывать [об этом] в государственных книгах!» И вот еще о чем говорилось [в указе]: «Когда в будущие годы будут совершаться жертвоприношения в великом храме, то не употреблять возвращенных в домах свиней! (14б) Вместо [них] приносить в жертву диких свиней (кабанов)! Не закупать фрукты в других местах! Снимать фрукты с садовых фруктовых деревьев и ставить [их в качестве] жертвенных снедей!»

Чэнь-гуан-бин, ван государства Аньнань, прислал посла, пришедшего для представления дани. Когда хан Си-цзу отправлял в Японию амбаня по имени Чжоо-лян-би, то хотел отправить [вместе с ним] 3000 воинов, но Чжоо-лян-би отказался: «Не нужно», — взял только 24 гражданских чиновника, сел [с ними] на корабль, долго плыл и приблизился [наконец] к острову Цзинь-цзинь-доо. Когда японцы, заметив корабль, пришли для нападения, то Чжоо-лян-би сошел с корабля, поднялся на берег и дал ясно понять: «Имею ханский указ», — после чего чиновник, охранявший остров Цзинь-цзинь-доо, ввел [его] в деревянный дом. [Японские] воины обступили [его] со всех сторон, [ночью] погасили лампы-светильники и громко кричали, но Чжоо-лян-би совершенно не обращал на них внимания. Когда рассвело, (15а) то чиновник ямыня великих ценностей того государства выстроил в боевом порядке воинов на горах всех четырех сторон. Когда спросил о причине прибытия, то Чжоо-лян-би перечислил их (японцев) непочтительные действия и, вразумительно [объясняя], рассказал о нормах поведения (*доро*) и моральных обязательствах (*чжургань*), после чего чиновник [ямыня] великих ценностей покраснел от стыда, но потребовал: «Поддай доставленную бумагу!» Чжоо-лян-би ответил: «Непременно и только тогда отдам, когда встречу с вашим ваном!» — и не отдал. По прошествии нескольких дней чиновник снова пришел с требованием отдать бумагу и сказал: «Хотя [ты] и говоришь о по-

⁷ Все [эти места расположены] ниже восточных, западных рек и [реки], у которой выдают [дочерей] за муж и заключают [союзы]; выше реки, из которой кони пьют [воду], и [все они] подведомственны Сычуани.

⁸ Гуанчжоу подведомствен Жунинфу, находится в Хэнаньской губернии.

сольствах древних времен, но в действительности [послы к нам] с восточной стороны ямыня великих ценностей нашего государства не приходили. Ныне сюда прибыл [ты] — посланный великим государством посол. Если не показываешь и не отдаешь доставленную бумагу, то как заставишь поверить [тебе]?!» Чжоо-лян-би ответил: «Согласно документам [мы знаем]: во времена, когда [к вам] прибыл сановник Бэй Цин от суйского Вэньди, то ваши ваны исполняли обряд вежливости — выходили из города и встречали. Во времена танских ханов — Тай-цзуна и Гоу-цзуна (Гао-цзуна. — *Т.П.*) — все командированные послы (156) имели возможность встретиться с ванами. Но [нынешний] ван не [желает] встретиться только с вельможей, командированным великим государством. Для чего же беспрестанно говоришь: „Отдай бумагу!“ — и снова посылаешь [людей] причинять [мне] беспокойство и распрашивать?!» Чжоо-лян-би не отдавал бумагу даже под угрозой воинов [расправиться с ним]. Только написал начерно самую малую [ее часть] и показал. Когда после сего еще и распространили молву: «Крупный военачальник с 100 000 воинов пришел забрать бумагу», — то Чжоо-лян-би сказал: «В случае, если, не позволив встретиться с твоим ваном, заберешь мою голову, хотя бы так решив дело, то письмо никоим образом не получишь!» После этого государство Жибэнь, узнав о невозможности унижить его, отправило двенадцать своих человек, которые прибыли в государство Монго. Когда Чжоо-лян-би [на обратном пути] снова прибыл на остров Дуймэньду, то три племенных вождя государства Цзиньцзыбио — Анифу, Лэдин и Анигува — пришли изъявить покорность и поднесли в дар трех слонов и девятнадцать лошадей.

(16а) В восьмой год [эры правления] Цзы-юань (1271 г. — *Л.Т.*), во второй луне по указу хана Си-цзу чиновники министерства [обрядов] утвердили [списки] подарков, посылаемых во время сватовства и свадеб, [четко] разделив [весь] народ на знатных и ничтожных. Амбань по имени Ей-су-дай-эл словесно доложил: «Ныне вследствие голода от неурожая много воров и разбойников. Их нужно собрать в одном месте и убить», — после чего хан Си-цзу обсудил [этот вопрос] со всеми амбанями на общем совете, во время которого министр Ань-тун сказал: «Убить всех преступников [означает]: не соответствовать закону. Хотя бы [разбойники] и были людьми, совершившими смертные преступления, дела нужно решать, по-прежнему исходя из ханских указов». И хан принял его слова. Главкомандующий по имени Ачжу, темник Алаха и прочие вступили в сражение на голой, извилистой, открытой песчаной косе с сунским командиром корпуса (*цзянцзюнь*) [по имени] Фань-вэнь-ху и разбили [его] войско. Было захвачено свыше сотни человек, отправленных на помощь чиновником, управляющим пленными и освобожденными [людьми], и большое [количество] военного оружия. (16б) Хан Си-цзу велел войскам восточной губернии окружить город Сяньян. Амбаням по именам Сай-дянь-чи и Чжэн-дин сказал: «Приняв войска для вторжения по воде и по суше, идите к городу Цзятин!» Амбаням по именам Ван-лян-чэнь и Пэн-тянь-чан сказал: «Примите войска и отправляйтесь к Сунцину!» Амбаню по имени Сала-бу-хува сказал: «Прими войска и выходи к [городу] Лучжоу!» Амбаню по имени Чюй-ли-чжи-сы (Цюй-ли-цзи-сы. — *Л.Т.*) сказал: «Прими войска и двигайся к [городу] Жучжоу!»⁹ Сказав [так], отправил. Приказав разделить на части силы врага, [тем самым] сделал невозможными [его активные] действия.

В тот год государство Лоо-юй предоставило дань государству Монго. Тридцать семь племен государства Дали хан Си-цзу распределил по трем губерниям.

В шестой луне сунский корпусный командир Фань-вэнь-ху взял 100 000 воинов речного [флота] под командованием Су Лио-и и Са Суна (17а) и пришел на помощь

⁹ Эти четыре города подведомственны губернии Сычуань.

городу Сянъян. Главкомандующий по имени Ачжу со всеми корпусными командирами встретил [противника], вступил в бой, одержал победу и захватил более ста судов. Далее, монгольский амбань по имени Хода отправил сановника Чжай-жу-цзи-сэ с приказом: «Преградить путь и вступить в бой с тем войском!» Два амбаня Чжу Жисинь и Чжун Гоо были схвачены живыми. Победа над врагом была полной.

В седьмой луне сунский командующий Лай Сингувэ взял войско и пришел сражаться к монгольскому [военному] лагерю. Командующий по имени Ачжу в битве [с ним] одержал победу, долго преследовал, настиг на острове Дувань-тань и смог убить свыше 2000 [человек]. Монгольский Тун-бин-сы взял войско и пришел для осады сунской крепости Тун-ба-цай, поэтому Цзун-гувань, главный чиновник, охранявший эту крепость, взял всех защитников крепости Ли-цин и изъявил покорность. Монгольский амбань по имени Ей-су-дай-эл (176) в сражении с сунским войском на реке Гухоо одержал победу. Шаньдунский губернатор Тун Цзюньсы устно доложил хану Си-цзу: «Сунское войско днем пришло к нашим городам сражаться. Офицер *цянъху* напал на Цзян Ду и его людей и нанес поражение, Тунчжи поджигал паруса судов Фань-гуаня. Захватили 50 человек и сотню судов».

В одиннадцатой луне (1271 г. — *Л.Т.*) хан Си-цзу объявил название [монгольской] династии — Дай Ювань (Дай Юань. — *Л.Т.*) и спустил манифест. Слова того манифеста: «Как только принимают великий указ и становятся верховными [государями] внутри четырех морей, то непременно наследуют [извечные и неизменные три вида] отношений ушедших ханов — [правителя и подданных, старшего и младшего, отца и сына], — чтобы оставить [по себе] доброе имя. Законы, начало которым положили древние тексты, не являются, [следовательно, законами], установленными мной одним. Слово *тан* означает „просторный“. *Тан* — [так] хан Яо назвал государство. (18а) Слово *юй* означает „радость“. *Юй* — [так] хан Шунь назвал государство. Из приходивших после них вслед друг за другом [ханов] хан Юй привел [государство] в цветущее состояние, хан Чэн Тан взошел [на престол], государству давались названия *Ся* и *Инь*. Слово *ся* означает «великий». Слово *инь* означает „середина“. После них прошли века [и века], в сравнении с которыми [нынешние] дела стали другими, а древние тексты стали [считаться] ложными. Хотя в наступившие времена государство осталось, но о том, чтобы следовать должному [древнему порядку], не провозглашалось. *Цинь* (221–207 гг. до н.э. — *Л.Т.*) и *Хань* (206 г. до н.э. — 220 г. н.э. — *Л.Т.*) — [так] назывались первые возвысившиеся царства. *Суй* (581–618 гг. — *Л.Т.*) и *Тан* (618–907 гг. — *Л.Т.*) — [названия государств, чьим правителям], возведенным в достоинство [императоров], изъявили покорность [многие народы]. Если вслед за слухами и поверхностными знаниями обо всех этих народах сосчитать нравственные правила (*чжургань*), [то узнаем, что] не было недостатка в тех из них, к которым однажды приспособились, [с их помощью] полновластно распоряжались и решали дела. Мой [дед] Тай-цзу, совершенномудрый могущественный император, согласуясь с Небесным указом, воспарил из Северной страны и, сотрясая четыре страны света гениальностью и могуществом, сделал огромными [свои] владения. Со времен древности топографической карты, подобной [карте его владений], не бывало. (18б) Ныне постоянно приходят многие старики и напоминают: „Нужно взойти на великий престол и быстро утвердить великое название [империи]“. [Я еще] до них говорил: „Какая мне надобность в изначальных нравственных правилах (*чжургань*) [и нормах поведения]?“ — и потому дал название государству. В [китайской классической] книге *Ицзин* („Книге перемен“) сказано: Слова *дай юань* означают: *Первоначальное Небо*. Приняв те нравственные правила, буду следовать [им] и вводить новые. [Слово] *доро* означает: связь между Небом и человеком. Ай-я! Сказав: „[Это] обязан-

ность“, — дал [государству] название, и это не выходит за границы добра. Желая встретиться со счастьем и жить долгий век, не отплачу неблагодарностью за прошлые страдания и истощение сил. Объявив в Поднебесной о радости, соединил ее с великим именем»¹⁰.

Список литературы

Пан Т.А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб., 2006.

История Золотой империи. Отв. ред. В.Е. Ларичев. Новосибирск, 1998.

История Небесной империи. Т. 1. Отв. ред. В.Е. Ларичев. Новосибирск, 2011.

Summary

Dai Yuan Guruni Suduri (The History of the Great Heavenly Empire). Juan IV.

Translation from the Manchu Language into Russian
by *L.V. Tiuriumina*, Introduction by *T.A. Pang*

A new Russian translation of the fragment from the 4th *debtelin* of the Manchu version of the “History of the Yuan Dynasty” (*Aisin gurun-i suduri bithe*) is prepared by L.V. Tiuriumina — a specialist in the Manchu language from Novosibirsk. Her translation is more precise and complete in comparison with the translation of the same text by Piotr Kamensky done in the beginning of the 19th century and published in “The History of the Heavenly Empire” (Vol. 1, Novosibirsk, 2011, p. 123–132). The publication of the new Russian version may cast a new light on the history of the Mongol dynasty.

¹⁰ Слово *дай* [значит] «великий», *ювань* — «первоначальная причина [всего]». Имеется в виду Небо. Поэтому в подражание Небу государство названо Ювань.

Имру' аль-Қайс

Му'аллака

Перевод с арабского и комментарии Ф.О. Нофала

Предлагаемая Вашему вниманию работа является первым, по сути академическим, подстрочным переводом на русский язык известного памятника раннеарабской поэзии — поэмы Имру' аль-Қайса, знаменитой как «му'аллака Имру' аль-Қайса». Текст работы снабжен комментариями, которые, по замыслу автора данной публикации, должны предельно глубоко и в то же время доступно раскрыть перед читателем не только содержание поэмы, но и культурный, религиозный и географический мир Аравийского полуострова VI в.

Ключевые слова: му'аллака, джахилийя, Имру' аль-Қайс, Аравийский полуостров, классика арабской поэзии.

Му'аллака Имру' аль-Қайса представляет собой выдающийся памятник арабской поэзии VI в. Автором ее является, по преданию, Имру' (Хундудж) аль-Қайс — известный деятель доисламской эпохи, прославившийся как своей изящной поэзией, так и открытым противостоянием племени асадейцев. Со временем окруженное легендами имя поэта стало именем нарицательным в арабской литературе, а его тексты — классикой арабской изящной словесности.

По своей композиционной структуре, как и все произведения, вошедшие в собрание Му'аллакат, эта касыда состоит из трех основных блоков — описание продолжительной стоянки, параллельно с оплакиванием ее пепелищ (аṭ-ṭалал), любовная лирика (аль-ғазал) и переход к основной теме поэмы — к отображению собственно мира пустыни и бедуина, в котором смешиваются основные жанры древнеарабской словесности: восхваление (аль-фахр), описание (ваṣф) и «жалоба» («шаквā»).

По сообщениям историографов, впервые текстуально, как и многие другие знаменитые древнеарабские тексты, касыда была приведена в собрании Ҳаммада аль-Кўфӣ, известного как Ҳаммад ар-Рāвия (+155 г.х.). На сегодняшний день текст этого памятника дошел до нас в многочисленных цитатах у средневековых арабских филологов и литературоведов, между которыми существуют лишь незначительные разночтения. Несмотря на это, принадлежность этого памятника джахилийской эпохе вызывает некоторые споры между сторонниками классического языкознания и приверженцами теории исламской правки классических текстов (Т. Хусейн). Так или иначе, но текст му'аллаки переведился на многие языки, в том числе и на русский — художественный перевод был выполнен профессором А.А. Долининой. Предлагаемый же читателю текст представляет собой подстрочный перевод поэмы, полезный в первую очередь для лингвистов, источниковедов, культурологов и историков. В комментариях даны пояснения к отдельным, сложным для понимания, строчкам, а также показаны разночтения между различными версиями передачи того или иного бейта.

1. Остановитесь, о, двое, да восплачем от воспоминания любимого и дома, в конце [тех] вьющихся песков между ад-Духўль и аль-Ҳаумаль;

2. Тудих и аль-Микрат¹, не стерся след которых благодаря переменчивости северного и южного [ветров];

3. [которых] нежно обливает ветер в окрестностях их; которых ас-Саба² облачил в длинное платье*³;

4. видишь следы помета антилоп в дворах их — подобны они зернам перца.

5. Как будто стою я утром дня расставания у терновника собирателем горьких яблок;

6. И, вставши надо мною, сказали мне, сидящему у верблюдов их, друзья мои: «Не разрушай себя горем, но украшай [себя терпением]»⁴.

7. И оставь все то, что ушло путем своим; но постигающее тебя от нового дня прими»*.

8. И стоял я [в тех местах] до тех пор, пока [не] отозвался соблазн грустящего сильной страстью*.

9. И исцеление мое — текущая слеза⁵. Но разве есть у стершегося рисунка прибежище⁶?

10. [Испытал я от тебя то же, что] и от Ум аль-Хувайрис, и соседки ее, Ум аль-Рабаб, в чем и привычка твоя⁷.

11. Если вставали они, [то] распространялось благоухание мускуса от них, [подобное] аромату гвоздик, принесенных ас-Саба.

12. И лились [из] глаз моих слезы от тоски [о них] на грудь мою, пока не намок пояс меча моего:

13. Были же дни, когда получал от них ты добро? Нет подобного дню у родника Джульджуля⁸ —

¹ Согласно версии Ибн Касира, перечисленные географические локации расположены на плато Хауран, нынешняя Сирия (Ибн Касир, 1982, 1/118). Йакут аль-Хамави же относит ад-Духул к земле Йамма, являющейся центром Аравийского полуострова (Йакут аль-Хамави, 1923, 4/45). Разногласия среди исследователей географии касыды приводят к выводу, что данный бейт не является поздней вставкой, и представляет собой оригинальную строфу Имру' аль-Кайса.

² Ас-Саба (аль-Кубуль) — восточный, умеренный ветер Аравийского полуострова, время прохладного дуновения которого часто ограничено утром и вечером. Благодаря своей необычности для пустынных мест дуновение ас-Саба стало метафорой в различных памятниках арабской литературы (см., например, Ибн Хаджар аль-Аскалани, 1986, 1/605).

³ Здесь и далее бейты, помеченные звездочкой, приводятся по «аль-Джамхара» 'Абу Бакра б. Ибн Дурейда, изд. 1926 г.

⁴ Параллель с бейтом Тарафы б. аль-'Абда, см. ст. 3.

⁵ Согласно другой передаче: «слеза, если возолью ее» (Мухаммад ад-Дарра, 1989, с. 42).

⁶ В другой интерпретации: «место для слез» (там же).

⁷ Поясняя этот бейт, аз-Заузани пишет: «говорит [поэт]: привычка твоя в любви этих [мест] подобна твоей привычке в любви тех [женщин]» (аз-Заузани, 2004, с. 21).

⁸ Здесь поэт начинает описание ставшего легендарным в арабской литературе лирического эпизода «Дня родника» («Йаум аль-ґадир»). Рассказ о нем мы можем встретить у Фараздака (658–728 гг.): «Имру' аль-Кайс был влюблен в дочь дяди своего, Унейзу. В свое время он сватал ее, но не дошел до нее. Пока не настал День родника — День родника Джульджуля: люди возложили поклажу, и вышли вперед мужчины, и отстали женщины и рабы... И когда увидел это Имру' аль-Кайс, [то] отстал, после того как шел с мужчинами своего племени... И прошли мимо него женщины, среди них Унейза. Когда подошли они к роднику, то сказали: „Если спустимся и помоемся, то сойдет с нас некоторая усталость!“ . И спустились к роднику, и отпустили рабов; потом обнажились и нырнули в него; и подошел к ним Имру' аль-Кайс в их неведении; и взял одежды их и сел на них. И сказал: „Клянусь Аллахом, не дам ни одной из вас одежду ее, даже если останется на [целый] день в роднике, пока не выйдет обнаженной и не возьмет свою одежду!“ . И вышли все, кроме Унейзы; и заклинала [она] его Аллахом, чтобы кинул ей одежду ее — и отказался он. И вышла она... И подошли они к нему, и сказали: „Ты сделал нас узниками, и замучил нас, и заморил нас голодом!“ . Сказал он: „Если убью для вас свою верблюдицу, будете есть ее [мясо]?“ . Сказали: „Да“. И взял он свой меч, и убил верблюдицу... И когда закончили они, сказала одна: „Я возьму ковер его!“ , а другая: „Я возьму поклажу его!“ ; и поделили вещи его, только Унейза не взяла ничего. Тогда сказал он ей:

14. дню, в котором я преподнес девам свою верблюдицу (но удивлен я исчезнувшей [тогда] поклажей!

15. И удивлен я их возвратом после отбытия! И удивляет щедрый мясник!)*.

16. И угощали друг друга девы ее мясом, жир которого похож на закрученный шелк.

17. И кружатся вокруг нас блюда; и приносится нам мясо мягкое, жареное!*

18. [Нет подобного] и дню, в котором вошел я под навес Унайзы; тогда сказала она мне: «Проклятья тебе! Ты заставишь меня идти на ногах моих!»

19. И сказала, когда навес накренился из-за нас: «Ранил ты моего верблюда, о, Имру'! Спешься!»

20. Тогда сказал я ей: «Иди, и ослабь вожжи его. И не отдаляй меня от плодов твоих, занимающих меня!»

21. Оставь верблюда молодого и не жалуй ему из нашего уединения, но дай нам попробовать аромат гвоздик*

22. зубами, похожими на хризантемы светлые, чистые, упорядоченные!)*.

23. Такую же как ты, [но] беременную, ночью навещал я, [как] и кормящую, которую заставил забыть о годовалом [ребенке], обладающем амулетами.

24. Если плакал он — поворачивалась к нему половиной [тела], оставляя под мною [другую] половину.

25. И в один из дней, на бархане, она стала тяжкой для меня, и произнесла необратимую клятву.

26. Но Фатима, [будь] нежнее [со мною] в этом предательстве! Но если решила покинуть меня — то покажи красивое [расставание].

27. А если ранил я тебя, то вытяни мое одеяние из своего⁹.

28. Не обманулась ли ты тем, что любовь твоя — хозяин мой, и что прикажешь сердцу — то сделает для тебя?

29. И ты разделила сердце [мое]: половина — убита, половина — железом закована*.

30. И не прослезилась ли ты, кроме как для того, чтобы ударить двумя стрелами в части сердца плененного.

31. И подобна она яйцу, под навесом сокрытому¹⁰, играючи наслаждался которым я без спешки.

32. Переступил я [по пути] к ней через охрану, через собрание лицемерное, затавившее в себе¹¹ убить меня,

33. [в то время], как плеяды звезд в небе показались показом просторов расшитого жемчугом покрывала.

34. Тогда пришел я, и вот она — сбросившая ради сна одеяние свое, кроме ночного, у завесы.

35. Тогда сказала она: «Клянусь Аллахом, нет [применимой к] тебе хитрости! И не вижу, чтобы слепота твоя исчезла!»

„О, дочь благородных! Должна ты взять меня с собой, ибо не могу идти!“.. И взяла она его на верблюда своего... И проникал он под навес ее и целовал ее, а когда уклонялась она, то накренился навес. Тогда сказала она ему: „Убил ты верблюда моего, спешься!“» (Ибн Қутайба, 1965, с. 361).

⁹ У предлагаемого бейта существует две трактовки. Первая, аллегорическая, основанная на аналогии с 49-м бейтом му'аллаки 'Антары б. Шиддāда и 4-м аятом 74-й суры Корана, подразумевает под «одеянием» слово «сердце» (аз-Заузани, 2004, с. 30); вторая имеет обоснование в традиции джахилии, когда при разводе муж вытягивал свою одежду из одеяний жены, а жена свою — из одеяний мужа (Муҳаммад ад-Дарра, 1989, с. 72). По другой версии, развод происходил при произнесении формулы «Моя одежда запрещена твоей одежде» (там же).

¹⁰ «Женщина схожа с яйцом по трем причинам: первая — здоровье и девственность... вторая — охраняемость... третья — чистота красок» (Муҳаммад ад-Дарра, 1989, с. 78).

¹¹ В другой интерпретации: «показывающее [намерение]» (там же, 80).

36. Вышел я [с] ней, [и вот]: иду — волочит [она] за нами по двум следам нашим подол покрывала своего расшитого.

37. И когда оставили мы за собой двory жилищ и поглотило нас место укрomное, низкое, загадочное, с вьющимися, переплетенными песками,

38. притянул я [ее, взяв ее] за виски главы ее¹². И тогда наклонилась ко мне — стройна туловищем, пышна ногами!

39. Если поворачивалась ко мне — распространялось благоухание ее, [подобное] аромату гвоздик, принесенных ас-Саба*.

40. Если говорил я: «Поддай мне!» — тогда наклонялась она на меня — стройна туловищем, пышна ногами*,

41. тонка, бела, не толста; грудь ее блестит как зеркало;

42. как первенец [она], смешана белизна которого с желтизной, которого вспоила вода чистая, дикая;

43. отворачивается и показывает щеку [свою], оставляя между нами глаз, смотрящий взглядом антилопы-матери.

44. И шея [ее] подобна поднятой, умеренной шее белой антилопы; и не отсутствуют на ней украшения.

45. И волосы [ее], черные и густые, украшают спину [ее], как свисающие гроздья пальмы;

46. пряди их подняты кверху; косы ее теряются в волосах свитых и распущенных.

47. И живот [ее] строен как поводья, точеный; и нога [ее] словно тростник, наполненный водою.

48. И до утра остается аромат мускуса на ложе ее, любящей поспать на рассвете, которая не перепоясывается для работы.

49. И подает она пальцами не грубыми, подобными тонким змейкам или веточке исхля.

50. Освещает темноту в ночи она, словно лампа уединенного, бдящего монаха.

51. К такой, как она, всегда тянется со страстным взглядом разумный, когда вступает она в возраст между теми, кто носит [глухую] рубаху, и теми, которые носят нашейное украшение.

52. Исчезло заблуждение ребячества мужчин; и сердце мое любовь к тебе не оставит.

53. О, сколько сильных противников в тебе я отверг, советующих с упреком, и не переставших.

54. И ночь, словно волна морская, опустила завесы свои на меня печальями, дабы испытать меня.

55. Тогда сказал я ей, когда растянула она спину свою, удлинити концы свои и удалила с тяжестью грудь свою:

56. «О, длинная ночь, сменись утром! И утро не лучше тебя!».

57. О, ночь! Звезды ее словно привязаны скрученной веревкой у Йазбуля¹³!

58. Как будто плеяды звезд подвешены были в местах своих льняными веревками к мощным скалам!

59. И сосуд племен — установил я его канаты на шею мою, преклоненную и заезженную¹⁴.

60. И пересек я ущелье, подобное пустотам чрева осла; в нем — волк, воющий, словно многодетный изгнанник.

¹² В другой интерпретации читается аллегория: «наклонил я ветви древа [ее]» (там же, с. 88).

¹³ Два предыдущих бейта в собрании аз-Заузани скомпилированы в один (аз-Заузани, 2004, 46). Перевод осуществлен по изданию ат-Табризи (ат-Табризи, 2006, с. 38).

¹⁴ Здесь поэт восхваляет свою услужливость гостям и спутникам в дороге (см.: аз-Заузани, 2004, с. 47).

61. Тогда сказал я ему, когда завыл он: «Положение наше бедное, если [и] ты не имеешь денег.

62. Каждый из нас, если приобретает что-либо, теряет его; и тот, кто пожинает жатву твою и жатву мою — тощает».

63. И выеду я утром, [когда и птицы [еще] в гнездах своих, на короткошерстном, настаигающем чудиш, огромном телом [коне].

64. Нападающий, убегающий, приступающий и отступающий — подобен он огромной скале, скинутой сильным потоком с высоты;

65. Черно-красный [собою], скатывается намокшая [шерсть] со спины его, подобно тому, как скатывает черный гладкий камень путника;

66. [Несмотря] на худобу — горяч; подобен хрип его, при игре жара его, кипению котла;

67. Быстр, тогда как ослабшие кони [лишь] вздымают пыль твердой, утопанной земли;

68. Скидывает молодого всадника со спины своей и развеивает одежды тяжелого, жесткого всадника;

69. Стремителен как камень мальчика, обвитый его руками закрученной веревкой;

70. У него бока газели, [две] ноги страуса, бег волка и галоп лисенка;

71. Мощный боками, и если посмотришь на него сзади, то закрывает он все пространство между ногами своим длинным, свисающим до земли, не склоняющимся к боку [хвостом].

72. Как будто на боках его, если наклонится [он], камень невесты для толчения благовоний или дробления колоквинта.

73. Подобна кровь вожаков на груди его соку хны в расчесанных седых волосах.

74. И показалось нам стадо, овцы которого подобны девам у Даввāра¹⁵, [облаченным] в длинные одеяния,

75. Тогда рассыпались они как бусинки ожерелья, разделенные между собой, на шее юноши, обладающего в роду добрыми дядьями.

76. И догнали мы вожаков, а рядом с ними — отставшие их, в стаде, не разбежавшиеся.

77. И быстро проскакал [он] между быком и овцой; и не облился водою, омывшись;

78. И разделились готовящие мясо: среди [них те], кто жарит мясо на камне, и [те], кто в котле, быстро;

79. И вечером глаз рядом с ним устает: каждый раз, когда смотрит око кверху — опускается.

80. И ночью [были на нем] седло и уздечка; и был он ночью в глазах моих стоящим, не отправленным [на пастбище].

81. О, друг! Видишь ли грозу, покажу я тебе мерцание которой, подобное блеску рук, в облаках вечных.

82. Блестит свет которого; иль светильникам монаха, наклонил [который] масло [с] закрученным[и] фитилями?

83. Сидели я и друзья мои, на нее смотря издалека, между Дāридж и 'Узейб:

84. Высоко над Қатаном, по-видимому: правый [бок] ее летит, и левый [бок] ее над аль-Ситāром и Йазбулем;

¹⁵ Да в в āр — древнеаравийское божество, к которому совершали паломничество при отсутствии возможности посетить Каабу (Мухаммад ад-Дарра, 1989, с. 138). По другой версии, идол был исключительно женским божеством (Муртад, 1998, с. 189). Согласно версии 'Ибн аль-Калбй, «давваром» называли ритуальный обход вокруг идола ('Ибн аль-Калбй, 1995, с. 42).

85. Рассветом лил [дождь] в Кутейфе, выворачивая подбородками великое дерево канахбала;

86. И прошелся он над аль-Қанән своими брызгами (и спустил всех козлов из прибежищ их).

87. И Теймой, не оставив там и ствола пальмового, или дворца, кроме построенных на скале.

88. Подобен Сабйр в начале [сошествия] дождя великому [из] людей, завернувшись в папаху!

89. Как будто вершина Муджеймира стала от сели и вала наконечником прядильни!

90. [Дождь] бросил в пустыне | абита груз свой, [подобно] йеменцу, нагруженному тюками [с одеждой].

91. Как будто птицы земли [этим] утром выпили первое вино, смешанное с перцем!

92. Подобны потопленные ночью шакалы в ее краях росткам дикого лука!

Библиография

’Абу Бакр б. Дурейд. Аль-Джамхара (Большинство). Хайдарабад, 1926.

’Ибн Касйр. Ас-Сйра ан-набавиййя (Жизнеописание пророческое). Бейрут, 1982.

Йақут аль-Хамави. Му’джем аль-бульдән (Словарь стран). Каир, 1923.

’Ибн Хаджар аль-’Асқаләнй. Фатх аль-Барй фи шарх Сахйх аль-Бухарй (Открытие Создателя в объяснении «Сахих» аль-Бухари). 1986.

Мухаммад ад-Дарра. Фатх аль-Кабйр аль-Мута’ал ’и’раб аль-’ашр ат-тивал (Открытие Великого, Высокого [в] разборе десяти Длинных). Джидда, 1989.

Аз-Заузани. Шарх аль-му’аллақат ас-саб’а (Объяснение семи муаллак). Бейрут, 2004.

’Ибн Қутайба. Китаб аш-ши’р ва-ш-шу’арә (Книга [о] поэзии и поэтах). Бейрут, 1965.

Ат-Табризи. Шарх аль-му’аллақат (Объяснение муаллак). Каир, 2006.

Мургад А. Ас-саб’а аль-му’аллақат — муқараба ’антрополоджий (Семь муаллак — антропологический анализ). Дамаск, 1998.

’Ибн аль-Калбй. Китаб аль-аснәм (Книга об идолах). Каир, 1995.

(Арабский текст приводится по изданию: Мухаммад ад-Дарра. Фатх аль-Кабйр аль-Мут’аль, 1989, 9–12)

- | | |
|---|----|
| قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ يَسْقِطُ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ | 1 |
| فَتَوْضِيحٍ فَالْمِقْرَاقِ لَمْ يَغْفُ رَسْمُهَا لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جُتُوبٍ وَشَمَائِلٍ | 2 |
| رُحَاءٍ تَسُحُّ الرِّيحُ فِي جَنَبَاتِهَا كَسَاهَا الصَّبَا سَحَقَ المَلَاءِ المَذْبِيلِ | 3 |
| تَرَى بَعَرَ الأَرَامِ فِي عَرَصَاتِهَا وَقِيَعَانِهَا كَأَنَّهُ حَبُّ فُلْفُلٍ | 4 |
| كَأَنِّي غَدَاةَ البَيْنِ يَوْمَ تَحْمَلُوا لَدَى سَمَرَاتِ الحَيِّ نَاقِفُ حَنْظَلٍ | 5 |
| وَتُوقَأُ بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَفُوقُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَمَّلِ | 6 |
| فَدَعِ عَنكَ شَيْئًا فَذُ مَضَى لِسَبِيلِهِ وَ لَكِنْ عَلَيَّ مَا غَالَكَ اليَوْمَ أَقِيلِ | 7 |
| وَقَفْتُ بِهَا حَتَّى إِذَا مَا تَرَدَدْتُ عَمَائِيهِ مَحْزُونٍ بِشَوْقٍ مُوَكَّلِ | 8 |
| وَإِنْ شِيفَانِي عَبْرَةٌ مُهْرَاقَةٌ فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ | 9 |
| كَذَلِكَ مِنْ أُمَّ الحَوَيْرِثِ قَبْلِهَا وَجَارَتِهَا أُمَّ الرِّبَابِ بِمَاسَلِ | 10 |
| إِذَا قَامَتَا نَصَوَّعَ المِسْكَ مِثْمَا نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرِيًّا القُرَنْفَلِ | 11 |

- 12 ففاضتْ دُمُوعُ الْعَيْنِ مَنِيَّ صَبَابَةٍ عَلَى النَّخْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مُحْمَلِي
- 13 أَلَا رَبُّ يَوْمَ لَكَ مِثْنُ صَالِحٍ وَلَا سِيَّماً يَوْمَ بَدَارَةِ جُلْجُلٍ
- 14 وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَدَارِي مَطِيَّبِي فَيَا عَجَباً مِنْ كُورِهَا الْمُتَحَمَّلِ
- 15 وَ يَا عَجَباً مِنْ حَلِّهَا بَعْدَ رَحْلِهَا وَ يَا عَجَباً لِلجَّازِرِ الْمُتَبَدَّلِ
- 16 فَظَلَّ الْعَدَارِي يَرْتَمِينَ بِلِحْمِهَا وَ شَحْمَ كَهْدَابِ الدَّمَسِ الْمُقْتَلِ
- 17 تُدَارُ عَلَيْنَا بِالسَّيْفِ صِحَافُنَا وَ يُوتَى إِلَيْنَا بِالْعَيْبِطِ الْمُتَمَلِّ
- 18 وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِذْرَ خِذْرَ عُنَيْزِرٍ فَقَالَتْ لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي
- 19 تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُطُ بِنَا مَعَا عَقَرْتُ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَانْزِلِ
- 20 فَقُلْتُ لَهَا سِيرِي وَأُرْخِي زَمَامَهُ وَلَا تُبْعِدِيَّ مِنْ جَنَّاكَ الْمُعَلِّ
- 21 دَعِي الْبِكْرَ لَا تَرْتِي لَهُ مِنْ رِدَافِنَا وَ هَاتِي أَدْيِقِينَا جَنَّةَ الْقَرْنَفَلِ
- 22 بِشَعْرِ كَمَثَلِ الْأَقْحَوَانِ مُنَوَّرِ نَقِي الثَّنَائِيَا أَشْنَبِ غَيْرِ أُنْعَلِ
- 23 فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَقَتْ وَ مُرْضِعِ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَامِ مَحْوَلِ
- 24 إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْصَرَفَتْ لَهُ بِشَقٍّ وَنَحْتِي شِفْهُهَا لَمْ يَحْوَلِ
- 25 وَيَوْمَا عَلَى ظَهْرِ الْكَثِيبِ نَعَدَّرْتُ عَلِيَّ وَ أَلْتِ حَلْفَةَ لَمْ تَحَلِّ
- 26 أَفَاطِمَ مَهَلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلِّ وَإِنْ كُنْتِ قَدْ أَرْمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمَلِي
- 27 وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاعَتِكَ مَيَّ خَلِيقَهُ فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَسْلُ
- 28 أَغْرَكَ مَيَّ أَنْ حُبُّكَ قَاتِلِي وَأَنْتُكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ
- 29 وَ أَنْتُكَ قَسَمْتِ الْفُؤَادَ نِصْفَهُ قَبِيلٌ وَ نِصْفَ الْحَدِيدِ مُكْبَلٌ
- 30 وَمَا ذَرَفْتَ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمِيكَ فِي أَعْشَارِ قَلْبِ مُقْتَلِ
- 31 وَيَبِيضَةَ خِذْرٍ لَا يُرَامُ خِيَاؤُهَا تَمْتَعْتُ مِنْ لَهْوِ بِهَا غَيْرَ مُعْجَلِ
- 32 تَجَاوَزْتِ أَحْرَاسَا إِلَيْهَا وَمَعَشَرَا عَلِيَّ حِرَاصَا لَوْ يُسْرُونَ مُقْتَلِي
- 33 إِذَا مَا الثَّرِيَا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضْتِ تَعَرَّضْ أَنْتَاءَ الْوَشَاحِ الْمُفْصَلِ
- 34 فَجِئْتُ وَقَدْ نَضْتُ لِنَوْمِ ثِيَابِهَا لَدَى السُّتْرِ إِلَّا لَيْسَةَ الْمُتَقَضَّلِ
- 35 فَقَالَتْ: يَمِينَ اللهُ مَا لَكَ حَيْلَةً وَمَا إِنْ أَرَى عَنكَ الْعَوَايَةَ تَنْجَلِي
- 36 خَرَجْتُ بِهَا أَمْشِي تَجْرُ وَرَاعِنَا عَلِيَّ أَتْرِينَا ذَيْلَ مِرْطٍ مَرَحَلِ
- 37 فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بِنَا بَطْنُ خَبْتِ ذِي حِقَافِ عَقْفَلِ
- 38 هَمَّصْتُ يَفُودِي رَأْسِهَا فَتَمَائِلْتُ عَلِيَّ هَضِيمَ الْكَنْشِجِ رِيَا الْمُخَلَّخِ
- 39 إِذَا النَّقَّتْ نَحْوِي تَضَوَّعَ رِيحُهَا نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بِرِيَا الْقَرْنَفَلِ
- 40 إِذَا قُلْتُ هَاتِي نَوَلِينِي تَمَائِلْتُ عَلِيَّ هَضِيمَ الْكَنْشِجِ رِيَا الْمُخَلَّخِ

- 41 مُهْفَهْفَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرُ مُفَاضَةٍ تَرَانِيهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجْجَلِ
- 42 كِبْكِرُ الْمُفَانَاةِ الْبِيَاضِ بَصْفَرَةٌ غَذَاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرُ الْمُحَلِّ
- 43 نَصْدٌ وَتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَنْقِي بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلٍ
- 44 وَجِيدٌ كَجِيدِ الرَّثْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصْنَهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ
- 45 وَفِرْعٌ يَرِينُ الْمَنَى أَسْوَدَ فَاحِمٍ أَثِيثٌ كَقِفْوِ النَّخْلَةِ الْمُتَعَكِّلِ
- 46 غَدَانِيرُهُ مُسْتَسْرِرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَصِلُ الْعِقَاصُ فِي مَنَى وَمُرْسَلٍ
- 47 وَكَشْحٌ لَطِيفٌ كَالْجَدِيلِ مُخَصَّرٌ وَسَاقٌ كَأَنْبُوبِ السَّقِيِّ الْمُدَلَّلِ
- 48 وَيُضْحِي فَيَنْتُ الْمِسْكُ فَوْقَ فِرَاشِهَا نَوْمُ الضَّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَقْضَلِ
- 49 وَتَعْطُو بِرَخْصٍ غَيْرِ شَنْ كَأَنَّهُ أَسَارِيْعُ ظَنِيٍّ أَوْ مَسَاوِيْكُ إِسْجَلِ
- 50 نُضِيءُ الظَّلَامِ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةٌ مُمَسَى رَاهِبٍ مُتَبَلِّ
- 51 إِلَى مَثَلِهَا يَرْتَوِ الْحَلِيمُ صَبَابَةً إِذَا مَا اسْبَكَرَتْ بَيْنَ دِرْعٍ وَمَجْوَلِ
- 52 تَسَلَّتْ عَمَائِيَتُ الرَّجَالِ عَنِ الصَّبَا وَلَيْسَ فَوَادِي عَنْ هَوَاكِ بِمَسْلِ
- 53 أَلَا رَبُّ حَصْمٍ فِيكَ أَلْوَى رَكَدْتُهُ نَصِيْحٌ عَلَى تَعْدَالِهِ غَيْرُ مُؤْتَلِ
- 54 وَلَيْلٌ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُؤْلَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِي
- 55 فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصَلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَالِكَلِ
- 56 أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا الْحَلِيصِي بَصُحٍّ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلِ
- 57 فَيَا لَكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ لُجُومَهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شُدَّتْ بِيَذْبَلِ
- 58 كَأَنَّ الثَّرِيًّا عُلِقَتْ فِي مَصَامِيهَا بِأَمْرَاسٍ كَثَانٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلِ
- 59 وَقِرْبَةٌ أَقْوَامٍ جَعَلَتْ عَصَامَهَا عَلَى كَاهِلِ مَيِّ ذُلُولٍ مَرَحَلِ
- 60 وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفَرٍ قَطَعْتُهُ بِهِ الذَّنْبُ يَعْوِي كَالْحَلِيْعِ الْمُعَيْلِ
- 61 فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا عَوَى : إِنَّ شَانِنَا قَلِيلُ الْعَيْنِ إِنْ كُنْتَ لَمَّا تَمَوَّلِ
- 62 كَلَانَا إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا أَفَاتَهُ وَمَنْ يَحْتَرِثُ حَرَثِي وَحَرَّتْكَ يَهْزَلِ
- 63 وَقَدْ أَعْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَائِيهَا بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ
- 64 مَكْرٌ مَقْرٌ مُقْبَلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجَلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ
- 65 كَمَيْتٍ يَزِلُّ اللَّبْدُ عَنْ حَالِ مَثَبِهِ كَمَا زَلَّتِ الصَّقَوَاءُ بِالْمُنْتَزَلِ
- 66 عَلَى الدَّبْلِ جَبَّاشٌ كَأَنَّ اهْتِزَامَهُ إِذَا جَاشَ فِيهِ حَمِيَهُ عَلَيَّ مَرَجَلِ
- 67 مَسَحَ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَتَى أَتْرَنَ الْغَبَارَ بِالْكَدِيدِ الْمُرْكَلِ
- 68 يَزِلُّ الْغَلَامُ الْخِيفَ عَنْ صَهْوَاتِهِ وَيَلْوِي بِأَثْوَابِ الْعِنْفِيفِ الْمُتَقَلِ
- 69 دَرِيرٌ كَخَذْرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرَةٌ تَتَابَعُ كَفَيْهِ بِخَيْطٍ مُوَصَّلِ

لَهُ أَيُّطِلَا ظَنِّي وَسَاقَا نَعَامَةٍ وَإِرْحَاءُ سَرْحَانٍ وَتَقْرِيْبُ تَنْفُلٍ	70
ضَلِيْعٌ إِذَا اسْتَدْبَرْتَهُ سَدُّ فَرْجِهِ بَضَافٍ فُوَيْقَ الْأَرْضِ لَيْسَ بِأَعْرَلٍ	71
كَأَنَّ عَلَى الْمَتْنَيْنِ مِنْهُ إِذَا اتَّحَى مَدَاكَ عَرُوسٌ أَوْ صَلَايَةَ حَنْظَلٍ	72
كَأَنَّ دِيْمَاءَ الْهَادِيَاتِ بِنَحْرِهِ عَصَارَةٌ حَبَاءٍ بِشَيْبٍ مُرْجَلٍ	73
فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ يِعَاجَهُ عَدَارَى دَوَارٍ فِي مَلَاءٍ مُدْبِلٍ	74
فَأَدْبِرْنَ كَالْجِرْعِ الْمُفْصَلِ بَيْنَهُ بَجِيْدٌ مَعَمٌ فِي الْعَشِيْرَةِ مُخَوَّلٍ	75
فَالْحَقْنَا بِالْهَادِيَاتِ وَدَوْنَهُ جَوَاحِرُهَا فِي صِرَّةٍ لَمْ تُرَيَّلِ	76
فَعَادَى عِدَاءً بَيْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَةٍ دِرَاكَا وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ	77
فَطَلَّ طَهَاهُ اللَّحْمُ مِنْ بَيْنِ مُنْضَجٍ صَفِيْفٍ شِوَاءٍ أَوْ قَدِيْرٍ مُعْجَلِ	78
وَرَحْنَا يَكَاذُ الطَّرْفُ بِقَصْرِ دُونَهُ مَتَى تَرَقَّ الْعَيْنُ فِيهِ سَقَلِ	79
قَبَاتٍ عَلَيْهِ سَرْجُهُ وَلِجَامُهُ وَبَاتَ بَعِيْبِي قَانِمًا غَيْرَ مُرْسَلِ	80
أَصَاحَ تَرَى بَرَقًا أُرِيْكَ وَمِيْضَةً كَلْمَعِ الْبِيْدَيْنِ فِي حَبِيٍّ مُكَلَّلِ	81
بُضِيءٌ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيْحُ رَاهِبٍ أَمَالَ السَّلِيْطِ بِالذَّبَالِ الْمُقْتَلِ	82
فَعَدَّتْ لَهُ وَصَحْبَتِي بَيْنَ ضَارِحٍ وَبَيْنَ الْعَدِيْبِ بَعْدَمَا مُتَأَمَّلِ	83
عَلَا قَطْنَا بِالشَّيْمِ أَيْمَنُ صَوِيْهِ وَأَيْسَرُهُ عَلَى السَّتَارِ فَيَدْبَلِ	84
فَأَضْحَى يَسْعُ الْمَاءَ حَوْلَ كَثِيْفَةٍ يَكْبُ عَلَى الْأَدْفَانِ دَوْحَ الْكَنْهَلِ	85
وَمَرَّ عَلَى الْقَتَانِ مِنْ نَفْيَانِهِ فَأَنْزَلَ مِنْهُ الْعُصْمَ مِنْ كُلِّ مَنَزَلِ	86
وَتِيْمَاءٌ لَمْ يَثْرِكْ بِهَا جَدْعٌ نَخْلَةٍ وَلَا أُطْمَأ إِلَّا مَشِيْدًا بِجِنْدَلِ	87
كَأَنَّ ثَبِيْرًا فِي عَرَائِيْنِ وَبَلِّهِ كَبِيْرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلِ	88
كَأَنَّ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَبِّمِ غُدُوَّةٌ مِنَ السَّيْلِ وَالْأَعْتَاءِ فَلَكَّةٌ مُغْزَلِ	89
وَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الْغَبِيْبِ بَعَاغَهُ نُزُولَ الْيَمَانِي ذِي الْعِيَابِ الْمُحْمَلِ	90
كَأَنَّ مَكَائِي الْجَوَاءِ غُدْبَةً صُبْحَنَ سَلَاْفًا مِنْ رَحِيْقٍ مُفْلَقِلِ	91
كَأَنَّ السَّبَاغَ فِيهِ غَرَقَى عَشِيَّةً بِأَرْجَانِهِ الْفُصُوَى أَنَابِيْشُ عُصْلِ	92

Summary

F.O. Nofal

The Mu'allaka of Imru' Al-Kays

This work is the first academically arranged translation and study of the most famous and valuable monument of ancient Arabic literature — the Mu'allaka of Imru' Al-Kays. The author of the translation and comments shows us the social, religious and cultural life of the Arabian Peninsula in the sixth century.

Имруулькайс

Муаллака

Литературный перевод с арабского языка А.А. Долининой,
предисловие Вал.В. Полосина

Литературный перевод муаллаки был сделан А.А. Долининой в 1983 г. Он публикуется с незначительными исправлениями переводчицы.

Ключевые слова: муаллака, Имру' аль-Кайс, Имруулькайс, арабская поэзия.

Впервые перевод Муаллаки Имруулькайса был опубликован профессором, доктором филологических наук А.А. Долининой в сборнике «Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы» (М., 1983). Для настоящей публикации переводчица внесла в текст некоторые поправки. Редколлегия сочла правильным дополнить публикацию подстрочного перевода, выполненного Ф.О. Нофалем, и арабского текста литературным переводом А.А. Долининой (см. предыдущую статью). Читатели-арабисты, особенно студенты, несомненно оценят такое совмещение трех текстов в одном месте.

1. Постойте, поплачем над жилищем брошенным
В сыпучих кривых песках Дахула и Хаумала!
2. Стоянка любимой меж Микратом и Тудихом —
Не стерлись ее следы, их буря не замела.
3. Газелий помет, как зерна перца, рассыпан тут,
На месте пустынном, где кострища видна зола.
4. Я помню, когда они верблюдов навьючили
Под утро — еще над нами не рассеялась мгла, —
5. Я был у загона под кустами колючими,
Слеза колоквинтом¹ горьким вниз по щеке текла.
6. Увидев печаль мою, друзья мои медлили,
Твердили: «Будь стоек! От любви не сгори дотла!»
7. Хоть слезы горючие несут облегчение,
Да плакать не время: в путь пустыня нас позвала.

¹ Колоквинт — стелющееся травянистое растение семейства тыквенных с очень горькими плодами; сок его употребляется как лекарство; в арабской поэзии символ горечи.

8. В разлуке с любимыми и прежде ты мучался —
Припомни красавиц на стоянке у Масала.
9. Повеет от них с утра гвоздикой и мускусом —
На запахи пряные готова лететь пчела.
10. Любовь заставляет слезы литься из глаз моих,
Уж перевязь вся намокла, сделалась тяжела.
11. Немало с девицами ты славными тешился —
Но в Дарат аль-Джудльджуль² встреча слаще других была!
12. В тот день я забил для них верблюдицу быстрою —
Тогда-то с подругами Унайза седло несла.
13. Друг другу потом куски бросали весь день они,
А жир — бахрома на мясе, словно как шелк бела.
14. В тот вечер к Унайзе в паланкин я залез тайком.
Сердитой прикинувшись, она меня прочь гнала.
15. Сказала: «Ведь мой верблюд двоих нас не вынесет,
Сойди же, куда я на помощь не позвала!
16. Вот набок седло склонилось. Что же ты делаешь?
Погубишь верблюда! Поскорее сойди с седла!»
17. Сказал я: «Пусти поводья, сам он вперед пойдет, —
Ты лучше бы волю мне полакомиться дала!»
18. Ночами нередко я к беременной хаживал
И к той, что с грудным ребенком рядом в шатре спала.
19. Заплачет он — повернется грудью она к нему,
А ниже — моя она, где наши сплелись тела.
20. А раз на холме песчаном ты мне противилась,
Клялась ты упорно и притворно меня кляла.
21. Ах, Фатима, хоть на миг оставь, не дразни меня!
Решила уйти — так на прощанье побудь мила!
22. Что хочешь, приказывай, все тут же я сделаю,
Поверь, что любовь меня до гибели довела!
23. Но если тебе и правда нрав неприятен мой —
Скорей расплети ту ткань, что наша любовь сплела.
24. Зачем же ты плачешь? Хочешь ранить меня больней?
Ведь сердце мое пробьет слеза твоя, как стрела.

² Дарат аль-Джудльджуль — местность в Неджде, с которой связан эпизод из биографии Имрууль-кайса. Арабские комментаторы касыды рассказывают, что поэт, влюбленный в соплеменницу Унайзу, однажды во время перекочевки в Дарат аль-Джудльджуль незаметно подобрался к пруду, где купались девушки племени, собрал их одежду, сел на нее и соглашался отдать ее девушкам, если они в его присутствии выйдут из пруда нагими. Девушки замерзли в воде и стали выходить одна за другой; Унайза вышла последней. Когда девушки стали упрекать Имруулькайса за то, что он заморил их голодом, он тут же зарезал свою верблюдицу, девушки зажарили мясо, наелись досыта и в благодарность за угощение понесли на себе седло его верблюдицы.

25. Не раз наслаждался я пибаиами долгими —
В шатер пробирался к той, что как яичко цела.
26. Обманывал родичей, шатер охраняющих,
Чтоб тайно убить меня, желавших мне только зла.
27. На небе Плеяды засверкали, как перевязь,
Камнями расшитая, как яркие два крыла, —
28. Тогда я в шатер вошел, застигнув ее врасплах —
Она уж хотела спать, одежды свои сняла.
29. Сказала: «Клянусь Аллахом, нет мне спасения!»
Но страсти моей она противиться не могла,
30. И вышла она со мной в одежде узорчатой,
Следы заметала наши платья ее пола.
31. Нашли позади шатров местечко укромное,
Где впадина меж холмов уютная залегла.
32. Схватил за виски ее, прильнула она ко мне,
Тонка ее талия, а ляжка ее кругла,
33. Живот не отвис у ней и груди упругие,
А кожа — как зеркало: чиста она и светла.
34. Точь-в-точь несверленная жемчужина белая,
Слегка желтоватая, что в море на дне росла.
35. Она поглядела антилопой испуганной,
Которая от ловца теленка не сберегла,
36. И шею поворотила стройную, нежную,
На ней ожерелье — словно радуга расцвела.
37. А волосы черные спадают ей на спину,
Как с пальмы свисает гроздь, от фиников тяжела.
38. И в локонах угольных тесьма потерялася,
Которой она густые пряди подобрала.
39. Вся гибкая — словно ветка, ноги у ней нежны,
Как стебли папируса под пальмой в тени ствола.
40. Как мускус толченый, пахнет утром постель ее,
Встает она сонная, ночного полна тепла.
41. А пальцы ее нежны, как забские червячки³,
Иль мягкая зубочистка, тонкая, как игла.
42. Во мраке лицо ее — светильник отшельника,
Который вдали от всех монашья творит дела.

³ Забские червячки (точнее — забийские, по названию холма) — согласно комментаторам и национальным словарям, маленькие гладкие белые червячки с красной головкой, которые живут в песке или в траве.

43. Заставит сойти с ума мужчину разумного
И кажется взрослой, хоть годами еще мала.
44. Другие в разлуке от любви утешаются,
Но только моя душа утешиться не смогла.
45. И сколько я спорил с теми, кто укорял меня
За то, что люблю тебя. Смешна мне врагов хула!
46. Как часто ночная тьма волной заливала нас,
Тревоги бессчетные с собою она несла.
47. Хребет она вытянет — не видно конца ее,
Да лучше ли та заря, что прочь ее прогнала?
48. А звезды той ночи неподвижны — как будто их
Льняными веревками удерживает скала.
49. Тяжелая, как бурдюк, мне спину сгибающий,
Забота упорная повсюду за мной брела.
50. И сколько долин, подобных брюху ослиному⁴,
Где волк завывает, будто все проиграл дотла,
51. Не раз я прошел один и с волком беседовал,
Ему говорил: «Нужда обоих нас доняла,
52. Запасов не держим, коль добудем — протратимся,
А бедность таких, как мы, давно уже в плен взяла».
53. Когда еще птицы спали, я выезжал верхом
На быстром: его добыча вдаль за собой влекла.
54. Послушлив он и силен, и роста огромного,
Как будто потоком сверху сброшенная скала.
55. Как дождь по камням, скользит по гладкой спине седло,
А храп его яростный — кипенье и шум котла.
56. По рыхлой дороге он несется без устали,
Спокойно, и не спешит закусывать удила,
57. Когда под копытами коней обессиленных
На твердой дороге пыль столбы свои подняла.
58. Сорвется с хребта его наездник неопытный,
А сильный удержится, взметнется его пола.
59. Он скор, как храпелка у мальчишки проворного,
Когда ее нитка закрутила и завила.
60. Газельи бока его, а голени — страуса,
Бег волка и скок лисы, что заячий след взяла.

⁴ Арабские комментаторы дают этому сравнению такие толкования: безлюдная долина, такая же пустая, как брюхо голодного дикого осла; или: долина, бесплодная, а потому такая же бесполезная, как брюхо дикого осла, которое не дает молока и к которому не подвязывается седло.

61. Просвет между ног хвостом до самой земли закрыт,
Крепки его ребра, и повадка его смела.
62. Как будто ему на спину камень приладили
Тереть благовония — и кожа спины цела.
63. А дичь обагрила кровью грудь его гладкую —
Как будто бы соком хенны седину полила.
64. Как девы Давара⁵, стадо коз поманило нас,
И каждая, как подолом, землю вокруг мела.
65. Бегут они, словно бы на нитку нанизаны.
И ноги черны у них, а спинка белым-бела,
66. Как бусы из оникса⁶ на шее у мальчика,
Которого с двух сторон в опеку родня взяла.
67. Мы в гущу их врзались, догнали вожатого,
А стадо еще гуртом бежит за спиной козла.
68. И разом погнал мой конь козла вместе с козочкой
И тут же настиг — еще сухою спина была!
69. А после охоты люди мясо пожарили,
Сварили кусками и расселись вокруг котла.
70. Вернулись мы вечером, и я любовался им:
Хорош он оседланный, хорош он и без седла.
71. Весь день и всю ночь он может мчаться без отдыха,
И рысь его резвая быстрейшею прослыла.
72. Мой друг, ты заметил ли сверканье молнии
В густых облаках, как взмахи рук иль полет крыла?
73. Иль это вдруг вспыхнувший светильник отшельника —
То масло его рука заботливо подлила.
74. Смотрел я на тучу меж Узайбом и Дариджем —
И как далеко мне вся округа видна была!
75. Вот справа — над Катаном повисли ее края,
А слева — над ас-Саттаром, около Язбула,
76. А поутру над Кутайфой ливень лила она,
И корни подмыл он у деревьев канахбала⁷.
77. Прошла над горой Кананом с громом и брызгами
И всех белоногих коз по склонам разогнала.

⁵ Д а в а р — языческий идол, вокруг которого совершались ритуальные обходы, как вокруг Каабы.

⁶ Обычное в арабской поэзии сравнение для сочетания белого и черного. Оникс — драгоценный камень с разноцветными слоями, тянущимися прямолинейно; часто употребляется для изготовления бус. В арабских племенах существовал обычай украшать племянников дорогами ожерельями — чем больше у мальчика в племени родичей по отцу и по матери, тем богаче его ожерелья.

⁷ К а н а х б а л — огромное дерево с толстым стволом; по некоторым комментариям — то же, что акация камедоносная (талх).

78. А в Тайме — из камня лишь строенья оставила,
Ни пальмы, ни хижины она не уберегла.
79. Вершина Сабира словно шейх возвышается
В горах — и она ему полосчатый плащ дала.
80. А вот и Муджаймир, весь в потоках и мусоре, —
Как веретено, которым нити она спряла.
81. Как йеменский воин, из похода вернувшийся,
На плоском седле холма поклажу она сняла.
82. А поутру птичка там поет-разливается,
Как будто она вино наперченное пила.
83. И вечером из воды торчат, словно дикий лук,
Те звери, которых буря ливнем сюда снесла.

Summary

The Mu'allaka

Edited Translation from the Arabic Language
by Prof. A.A. Dolinina, Introduction by Val.V. Polosin

The literary translation of “The Mu'allaka” by Imru'-ul-Kays was made by Prof. A.A. Dolinina in 1983. It is re-published here with minor amendments of the translator herself and introductory words by Val.V. Polosin. This publication is designed to promote a better understanding of the poem's contents to highlight differences between this translation and the academic translation offered by F. Nofal in the previous article of our journal.

Сутра Махаяны, именуемая «Наставление [касательно] предсказания, [данного царю] Аджитасене»

Предисловие и перевод с санскрита
М.И. Воробьевой-Десятовской, С.Х. Шомахмадова

В статье представлен заново выполненный перевод хотанской версии «Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутры» (рукопись SI 2085 из собрания ИВР РАН); авторы обосновывают необходимость нового перевода, дают краткую характеристику текста.

Ключевые слова: буддизм, рукописи, сутры, санскрит.

Предлагаемая вниманию читателей статья продолжает серию публикаций, посвященных исследованию хотанской версии «Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутры» (далее — «Аджитасена-вьякарана») из Сериндийского фонда рукописной коллекции Института восточных рукописей РАН (Воробьева-Десятовская, Шомахмадов, 2010, с. 64–72; 2011, с. 26–41). В данной статье представлен заново сделанный перевод рукописи. Впервые перевод хотанской «Аджитасена-вьякараны» был опубликован более двадцати лет назад (Памятники индийской письменности из Центральной Азии, 1990, с. 157–184), однако повторное обращение к тексту рукописи выявило необходимость по-иному взглянуть на некоторые существенные моменты повествования, поэтому было принято решение о новом переводе текста.

Одним из существенных отличий от прежнего перевода стал отказ от определения санскритского слова *nagarāvalāmbika* как «городской девушки-прачки» в пользу интерпретации этого выражения как «городская девушка-нищенка» (*nagara-avalāmbika*). Мы определили это выражение как композит *nagara-avalāmbika*, где *avalāmbika* возможно перевести как «зависимая (*ava-lamba*), нуждающаяся [в (финансовой) поддержке] девушка», т.е. малоимущая. В тексте «Аджитасена-вьякараны» нет никаких прямых указаний на ее деятельность, во всяком случае, в контексте повествования род занятий героини сутры смысловой нагрузки не несет.

Другой термин, один из эпитетов Будды, встречающийся в тексте «Аджитасена-вьякараны», — *piṅgūśadamyasārathī*, что возможно перевести как «наставник, лидер, руководитель людей, нуждающихся в обуздании [своих страстей]». Однако такие слова, как «лидер», «руководитель», «вождь» в данном контексте выглядят неуместными. Для обозначения Будды как наставника в тексте уже используется слово *śāstā* (*śāstār=śāstr*). Поэтому мы сочли уместным использование в данном контексте христианского слова «Пастырь» для обозначения Будды как духовного наставника, ведущего людей к *нирване*.

Текст условно можно разделить на три части. Первый смысловой блок (ff. 1 recto — 12 verso) — это рассказ о визите Будды в город Шравасты в дом той самой девушки-нищенки. В благодарность за щедрое подношение, совершенное с помощью небесно-

го заступника, Бхагаван рассказывает девушке о причинах ее бедственного положения и, оповестив радушную хозяйку о прекращении кармического следствия, предсказывает ей последнее рождение в семье правителя Магадхи — раджи Аджитасены — в облике его наследника.

Второй смысловой блок (ff. 13 recto — 13 verso) довольно краток — занимает всего лишь около десяти строчек в тексте рукописи, однако, на наш взгляд, весьма важен. В данном фрагменте упоминается буддийский ритуальный музыкальный инструмент *gaṇḍī*, часто не совсем корректно определяемый как «гонг, колокол, барабан». *Gaṇḍī* — продолговатой формы музыкальный инструмент, выполненный из особых пород дерева. Длина *gaṇḍī* могла достигать 173 см. Звук, извлекаемый из *gaṇḍī* посредством специальной колотушки, напоминал гулкий звон колокола или гонга. Ударами в *gaṇḍī* отмечались как основные элементы повседневной жизни монахов, так и важные события в жизни *сангхи* — собрания *бхикшу* в дни *упошадха*, сообщения об уходе одного из членов монашеской общины, предупреждения об опасности. Кроме того, в тексте «Аджитасена-вьякараны» также говорится о благом кармическом плоде, наступающем вследствие внимания звукам *gaṇḍī*.

Следует сказать, что сюжет о «гонге»-*gaṇḍī* весьма популярен в тибетобуддийской традиции, что, на наш взгляд, и позволило С.Ф. Ольденбургу атрибутировать рукопись SI 2085 именно как «Авадану о *gaṇḍī*» в силу существенной значимости текстов, посвященных данному ритуальному музыкальному инструменту, в центральноазиатской буддийской традиции.

Третий смысловой блок «Аджитасена-вьякараны» посвящен собственно описанию исполнения предсказания Будды, данного городской нищенке в городе Шравасте, — встрече раджи Аджитасены с одним из учеников Бхагавана — *махашираваккой* Нандимитрой. Восхищенный сверхъестественными способностями Нандимитры как буддийского йогина, Аджитасена встает на Путь освобождения от оков *сансары*, а его сын (родившаяся в его облике девушка-нищенка) обретает *нирвану*.

При переводе авторы попытались сохранить колорит буддийского нарратива, сделав, тем не менее, текст доступным для восприятия современного читателя, сохранив оригинальную пагинацию.

Перевод

(*folio 1 recto*) Сиддхам. Поклонение всем буддам и бодхисаттвам!

Так я слышал. Пребывал как-то Бхагаван в роще Джетавана в обители Анатхапиндады вместе с великим собранием монахов, [коих числом было] двенадцать с половиной тысяч, а именно — с Досточтимым Каундиньей, [именуемым] Аджнята, и Досточтимым Маханаманом, и Досточтимым Реватой, и Досточтимым Баткулой, и Досточтимым Шарипутрой, и Досточтимым Анандой, и Досточтимым Пурной, сыном Майтраяни. Так, все они во главе восьмидесяти миллионов шраваков к Бхагавану в [рощу] Джетавана, (*folio 2 recto*) приблизившись к вихаре [и] к стопам Бхагавана голову почтительно склонив, произнесли [приветствие вместе] с тридцатью двумя тысячами бодхисаттв, и именно [с] бодхисаттвой-махасаттвой Сахачиттотпададхармачакраправартином, и [с] бодхисаттвой-махасаттвой Аникшиптадхурой, и [с] бодхисаттвой-махасаттвой Майтрейей, и [с] бодхисаттвой-махасаттвой Авалокитешварой, и [с] бодхисаттвой-махасаттвой Махастхамапраптой. Так, во главе тридцати двух тысяч бодхисаттв все они, приблизившись к Бхагавану в вихаре в роще Джетавана, к стопам Бхагавана голову (*folio 2 verso*) почтительно склонив, к Бхагавану тут обратились [с приветственными словами].

И вот [как-то] Бхагаван утром, одевшись, взяв патру и чивару, собрался в великий город Шравасты собрать подаяние. Тогда Бхагаван обратился к Досточтимому Ананде: «Пойди, Ананда! Принеси патру, посох и чашу». Затем Ананда, выслушав Бхагавана, принес посох и чашу. После этого Досточтимый Ананда, сложив почтительно ладони, произнес Бхагавану такую гатху:

Когда [за подаянием] идет собиратель подношений, подобный тебе,
да освободит он множество живых существ!
(*folio 3 recto*) Да освободит он живые существа от адских мук,
от великих мук рождения и старения, от великих мук [пребывания]
в круговороте страданий этого мира,
[и после того, как] ты, Властитель мира, могучий и всесильный,
наидостойнейший, освободишь множество живых существ, от великих мук
[пребывания] в круговороте страданий этого мира освободишь, вновь сюда
вернешься.

Затем Досточтимый Ананда, сказав эту гатху Бхагавану, умолк. Далее Бхагаван остановился близ великого города Шравасты.

[И тут] возникли башни, с окнами, дверьми из драгоценных камней, хрусталя и серебра. (*folio 3 verso*) Тогда великое множество людей в великом городе Шравасты застыли [в изумлении]. Затем это собрание людей засомневалось: «Почему? По какой причине [случилось такое чудо]?» Появившееся [в] том городе небесное предзнаменование свидетельствует [о том, что] город не может быть разрушен до основания.

Затем там, в толпе, появился дряхлый и немощный старец, проживший не одну сотню тысяч лет, и, ободряя, молвил: «О, не бойтесь, благородные сыны! Здесь, в этих краях, [есть] вихара, именуемая Джетавана, там [пребывает] Татхагата по имени Шакьямуни, (*folio 4 recto*) Архат, Самьяксамбудда, [Обладающий] совершенным знанием и достойным поведением, [Обладающий и дарующий] свободу и понимание мира, Превосходнейший, Пастырь, Наставник богов и людей, Будда Бхагаван, вблизи от великого города Шравасты нашедший прибежище. Благодаря его пришествию в надлежащее время появилось это небесное предзнаменование». Затем эти собравшиеся люди, [перед] тем старым человеком сложившие руки [в благодарственном приветствии], ответили: «Благодаря этому Бхагавану, Татхагате, Архату, Самьяксамбудде, пришедшему в надлежащее время, появилось это небесное предзнаменование. Какая религиозная заслуга обретается благодаря лицемерию Татхагаты, Архата, Самьяксамбудды?» Старец (*folio 4 verso*) собравшемуся люду описал религиозные заслуги Бхагавана такой гатхой:

Каждый же, кто слышит имя Локанатхи,
освобождается от страданий сансары.
Такой человек никогда не страшится изменчивости [этого мира],
и он скорейшим образом достигает небес.
Тот, кто слышит имя Локанатхи,
твердо держится обетов
[в течение] неисчислимого, немыслимого множества коти¹ кальп,
[тот зовется] Маханубхавой, Сугатой, Маха-атманом.
Этот бодхисаттва пребывает [в течение] несметных мириад кальп,
[стольких, сколько] песчинок Ганга.
Его никогда не настигает страх дурных рождений.

¹ Коти (*koṭi*) — букв. «десять миллионов»; число, обозначавшее в древнеиндийской традиции максимально возможное количество, полноту бытия, недостижимое превосходство.

Каждый, кто слышит имя Локанатхи,
 Никогда не страшится изменчивости [этого мира].
(folio 5 recto) [В течение] неисчислимого, немыслимого множества коти калпы
 Он пребывает [как] царь-чакравартин.
 Да обретет каждый имя Локанатхи!
 Какие бы грехи он ни совершал ранее,
 он избывает их следствие.
 Тотчас же этот Шакра, Царь богов, Маханубхава,
 [на] неисчислимые, немыслимые множества коти калпы,
 направляется в Сукхавати,
 [где] на «Поле будды» всегда [пребывает] бодхисаттва в позе Парьянка.
 [Тот] обретает Голос Брахмы, красивый и сладкий,
 [И] дождь в тысячу коти несчастий
 никогда [ему] не угрожает.
 Да обретет каждый имя Локанатхи!

Описав собранию людей религиозные заслуги Бхагавана, старец умолк (*folio 5 verso*). Тем временем через восточные ворота Бхагаван вошел в величественный город Шравасты. И там, на городских воротах, появилась дюжина коти лотосов. И в этих лотосах возникла дюжина коти бодхисаттв, сидящих в позе Парьянка с приветственно сложенными в молитве руками. Как только Бхагаван вошел в величественный город Шравасты, девяносто девять коти, великое множество сотен тысяч живых существ возродились в Сукхавати, земле Будды, [а также] восемьдесят четыре коти, великое множество сотен тысяч живых существ возродились в Абхирати — «Земле Блаженства и Радости» будды Акшобхьи.

(folio 6 recto) Первым делом Бхагаван направился к дому девушки — городской нищенки. Затем Бхагаван ударил оземь монашеским посохом. Тогда этой девушкой, услышавшей тот звук, овладело волнение: «Отчего [этот стук]? Никогда еще к моему дому не приходил собиратель подношений». Девушка опустила [на пол своей] одинокой обители [и] стала лить слезы, причитая и плача навзрыд. [Она стала] искать острозаточенный нож[, чтоб лишиться себя жизни]. Сидя [в своей] одинокой обители, проливая слезы, причитая и плача навзрыд, она (*folio 6 verso*) произнесла следующую гатху:

Увы! Действительно, в [этом] бедном доме[, полном] страдания,
 Мне лучше умереть, чем жить. Более того, зачем [вообще] жить?
 [Если] прямо сейчас мое бренное тело [поразит] страдание,
 Кто станет Высокочитимой защитой, спасительным лекарством?
 Сегодня мы [все] не имеем такого защитника.
 [Поэтому] я нахожусь в [этом] бедном доме.

Затем девушка, рыдающая и сетующая на жизнь в одиноком доме, произнесла [гатху] гатху, умолкла.

После чего Дэвапутра из «Чистой обители», спускаясь с небес, заметил: «Взгляните! [Вот] Бхагаван, многие коти, немыслимые сотни тысяч трудностей преодолевший, этот мудрец из рода Шакьев, (*folio 7 recto*) пришел к дому девушки — городской нищенки». Затем этот Дэвапутра из «Чистой обители», взяв жемчужное ожерелье стоимостью не в одну сотню тысяч [монет, а также] благоухающие сотней ароматов рисовые шарики [и] бенаресские одежды, подошел к девушке. После чего Дэвапутра из «Чистой обители» девушке — городской нищенке сказал: «Надень, девушка, эти бенаресские одежды [и] это жемчужное ожерелье стоимостью не в одну сотню тысяч [монет и], взяв благоухающие сотней ароматов рисовые шарики, поднеси

Бхагавану». Девушка, (*folio 7 verso*) надев эти бенаресские ткани, взяв это жемчужное ожерелье стоимостью в сотни тысяч [монет], взяв благоухающие сотней ароматов рисовые шарики, подойдя к Бхагавану, совершила ему подношение.

Затем Бхагаван той девушке — городской нищенке сказал: «Девушка, ты избегаешь [следствие своих предыдущих деяний]. Как [произошло] избежание Випашьином, Шикхином, Вишвабху, Кракасундой, Канакамуни, Кашьяпой — шестью татхагатами, архатами, самъяксамбуддами избежание, так и [ты] избегаешь. Приходит конец [твоей жизни в облике] женщины и конец [жизни в] бедном доме». После этого девушка (*folio 8 recto*) совершила ритуальное подношение пищи, избыв [полностью свою карму]. Благоим деянием даяния пищи да не окажутся никогда живые существа в доме нищего! Затем эта девушка — городская нищенка, избыв [полностью карму], совершив подношение пищи Бхагавану, собралась возвращаться в свой дом. Тогда Бхагаван девушке — городской нищенке так сказал: «Вернись, девушка, я помню причину твоего нынешнего рождения, [и] это я [тебе] поведаю». Тогда девушка вернулась [и] всем телом припала к стопам Бхагавана. Затем девушка — городская нищенка (*folio 8 verso*) Бхагавану такую гатху произнесла:

Воистину, вследствие моих деяний в прошлом рождении
Теперь я родилась в бедном доме. Прояви же сострадание ко мне,
Несчастной, [родившейся в облике] женщины,
О ты, Повелитель, Защитник мира, Избавитель от старения и болезней!
Освободи меня, несчастную, [и] этот мир.
Произнесен же [тобой], о Защитник, обет:
«Да осчастливлено я все живые существа на Джамбудвипе
и даже существа во всех десяти направлениях
и да освобожу я [их] из океана страданий».
Будь помощью, прибежищем, конечным утешением,
Освободи, о Защитник, [всех] нас — этот мир.
(*folio 9 recto*) Воистину, вследствие моих деяний в прошлом рождении
Я родилась в бедном доме. Будь же для меня защитой, о Высшее существо!
Защитник, Избавитель от старости и болезней,
Будь же помощью, о Собрание высших добродетелей!
Никогда вновь не совершу [я] грехов, которые переживаю.
Сострадая мне, Высшее Существо,
Будь защитой, прибежищем, последним успокоением!
И если какие-либо живые существа на Джамбудвипе
Будут сохранять [твое] имя в последние времена,
[Когда] после [твоей] Паринирваны наступит упадок Дхармы,
Какой бы ни был совершен тогда грех,
его следствие быстро исчезнет».

Затем девушка — городская нищенка, (*folio 9 verso*) произнеся гатхи, вновь собралась возвращаться в свой дом. Тогда Бхагаван той девушке — городской нищенке голосом, подобным птице Калавинке, сказал: «Вернись, девушка, помню твое прежнее рождение [и] его расскажу [тебе]». Затем эта девушка — городская нищенка, вернувшись, произнесла: «Поведай сейчас же, Владыка мира, каков страшный грех, совершаемый [мною] постоянно? Воистину, тяжок грех, совершенный мной, поэтому мы рождаемся [постоянно] в бедном доме. Ты, Водитель каравана, здесь, во всем мире, освободи меня[, родившуюся] здесь в облике женщины! Помощью будь, пристанищем, последним утешением. Благодарной (*folio 10 recto*) я всегда буду, Повелитель. Я, та[, кто] не продвигается [более] к смерти, да внемлю этому Пути Дхармы [и] таким образом да очищу я созданную мной карму. Защитой будь, прибежищем, ко-

нечным утешением, Обладающий знанием о непривязанности, Лучший Владыка мира! Славлю [тебя], Защитник, сложив [молитвенно] руки».

Затем Бхагаван этой девушке — городской нищенке сказал: «Давным-давно, девушка, бесчисленные кальпы [тому назад жил] Татхагата, по имени Ратнашикшин, архат, Совершенный в знании и правильном поведении, Сугата, Несравненный знаток мира, Пастырь всех, кто следует дисциплине, Наставник богов и людей, Будда Бхагаван. Тогда, именно в то время (*folio 10 verso*), столицей был город под названием Падмавати. Далее, именно в то время в столице Падмавати жил домохозяин по имени Падмапрахаса — „Сияние лотоса“. Ты была дочерью того домохозяина. Именно тогда по большому количеству деревень, больших и малых городов и стран бродил монах, собирая подаяние. [И] тогда подошел [он] к твоему дому. Тогда ты, девушка, с подношением из дома выйдя, обратно вернулась[, сказав:] „Не стану я совершать подношение [этому] плешивому нищему!“». Созреванием этого кармического следствия (*folio 11 recto*) ты, девушка, в течение двенадцати тысяч кальп страдаешь[, рождаясь] снова и снова в доме нищего. [Но благодаря лишь] одному твоему благому деянию ты получишь предсказание о [твоем] просветлении: узрев [спустя] неисчислимые, несоизмеримые кальпы ‘форму-цвет-характерный знак’² того монаха, в предопределенное время и в предопределенном месте [ты] станешь Татхагатой по имени Нагарадхваджа, архатом, самьяksamбуддой, Совершенным в знании и [обладающим] достойным поведением, Сугатой, Несравненным знатоком мира, наставником богов и людей, буддой Бхагаваном».

Тогда девушка Бхагавану, (*folio 11 verso*) трижды совершив прадакшину, сказала: «Каким, Бхагаван, будет мое Поле будды, где я стану буддой?» Бхагаван сказал: «То Поле будды называется Апаримита-гуна-самчая³, которое подобно Земле Сукхавати. Таким будет это Поле будды. Будут [там] самопроизвольно родившиеся бодхисаттвы, пребывающие [в медитации] в позе Парьянка. Такими качествами будет наделено то Поле будды». Тогда девушка, довольная, обрадованная сверх всякой меры, восторженная, [обретшая] правильное понимание, собралась идти в свой дом.

Затем Бхагаван девушке сказал: «Ты, девушка, (*folio 12 recto*) спустя семь дней умрешь, закончив [свой] срок. В восточной стороне, в государстве Магадха [живет] царь по имени Аджитасена. У этого царя Аджитасены — тысяча жен. Именно у этого царя Аджитасены [ты] вновь родишься как законный наследник. Воистину, это будет твоим последним рождением из лона». Затем Бхагаван через западные городские ворота вышел, чтобы вернуться в лес Джетавана в вихару. Тогда Достопочтенный Ананда, увидев вдалеке Бхагавана, к ногам [его] почтительно склонившись [и] совершив прадакшину, Бхагавану изрек такую гатху:

Златоцветный, наделенный лучшими качествами,
Обладающий тридцатью двумя признаками [Благородной личности]
(*folio 12 verso*) мудрец!

Когда собиратель жертвований, такой, как ты, возвращался,
Освободив все живые существа, счастьем подняв [из трясины сансары] все
живые существа, сила дружелюбия по всему миру тобой [была] установлена.
И, идя за этим жертвованием, Пастырь, ты освободил мир от болезни.
И по этой причине бодхисаттвы здесь, на всей Джамбудвипе, наставляют на
твой Путь. [После] Паринирваны, в последнее время, да сохранится навсегда эта
сутра, изложенная Буддой! [После] твоей Паринирваны, в последнее время, [когда]
наступит [всеобщее] разрушение, [эта] драгоценная сутра сохранит это Учение.

² Санскр. *gūpa-varṇa-liṅga*.

³ Санскр. *Aparamita-guṇa-saṃśaya* — «Собрание неисчислимых добродетелей».

Затем Досточтимый Ананда, эту гатху произнеся, трижды (*folio 13 recto*) совершив прадакшину, встал рядом с Бхагаваном. Затем Бхагаван обратился к Досточтимому Ананде: «Пойди, Ананда, ударь в гонг, [и] монахи наслаются подношением». Досточтимый Ананда Бхагавану так сказал: «Какой, Бхагаван, корень благого будет [обретен] от [слушания] звука гонга?» Бхагаван сказал: «Слушай, Ананда, поведаю о корне благого от [слушания] звука гонга. Всякий, кто, Ананда, услышит звук гонга, [у] того наступит прекращение совершенных пяти смертных грехов⁴. Станут [они] авайвартиками⁵, достигнут [все вместе состояния] самъяksamбодхи [и] будут изливать [его на других]». Ананда сказал: «Какой, Бхагаван, ими (*folio 13 verso*) корень благого насаждается?» — «Слушай, Ананда, те, кто в последнюю эпоху, в последнее время, [после] моей Паринирваны, [во время] поворота к уничтожению Дхармы, во время уничтожения Благой Дхармы в деревнях, городах, на рыночных площадях, в больших государствах и удельных княжествах, во дворцах, [а также] те, кто [отшельничают] в лесу, слышат звук гонга, так вознесут хвалу „Слава Будде!“, [у] тех наступит прекращение совершения пяти смертных грехов. Таков, Ананда, корень благого от [слушания] звука гонга». Затем Досточтимый Ананда с тихим-претихим сознанием ударил в гонг.

Далее, по звуку гонга все махашраваки, собравшись вместе (*folio 14 recto*) [и] рассевшись должным образом, сидя насладились вкушением подношения. Далее, именно там, среди шраваков, находился махашравака по имени Нандимитра, сидевший вместе со всем собранием [шраваков]. Тогда Бхагаван обратился к махашраваке Нандимитре: «Ступай, Нандимитра, в восточную сторону, в царство Магадха правителя Аджитасены, стань ему добрым советником — кальянамитрой». Затем махашравака Нандимитра Бхагавану так сказал: «Не смогу, Бхагаван, пойти в ту землю. Те грозные существа[, обитающие в той стороне,] лишат меня жизни». Тогда Бхагаван так сказал махашраваке Нандимитре: (*folio 14 verso*) «Те существа не смогут даже волос на твоей голове потревожить, не то чтобы отнять жизнь!» Тогда махашравака Нандимитра на рассвете облачился в золотые одеяния и пришел ко дворцу царя Аджитасены, в царство Магадха, [что лежит] в восточной стороне. Царь Аджитасена восседал на троне в окружении десятка миллионов министров и советников, в сопровождении сотни тысяч жен. Увидав того махашраваку Нандимитру, Аджитасена испытывал удовлетворение, восторг сверх всякой меры, а также радость и веселье, возникшие по причине правильного понимания.

(*folio 15 recto*) Затем Аджитасена приказал министру: «Ступай, приведи этого бхикшу!» Тогда министр пришел к махашраваке Нандимитре и сказал: «Пойдем, махашравака бхикшу, царь тебе приказывает!» Нандимитра министру так ответил: «За-

⁴ Пять смертных грехов: убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол буддийской общины — сангхи, умышленное пролитие крови Татхагаты. Тяжесть данных злодеяний обусловлена принципиальной невозможностью каким-либо образом (раскаяние, совершение благих деяний) исправить ситуацию, т.е. плод этих грехов неотвратим.

Мать и отец — податели жизни, благодаря им индивид получает человеческое рождение — одно из благих условий обретения просветления. Убивая архата, грешник лишает себя и, что особенно прискорбно, других людей условий для духовного роста. Раскол буддийской общины — внесение сомнений в умы собратьев и сеяние раздора среди них — также является смертным грехом, поскольку разрушает Учение и также препятствует обретению просветления грешником и смущенными членами общины. Пролитие крови Татхагаты является смертным грехом, если злодей намеревался убить.

⁵ А в а и в а р т и к и (*avaivartikāḥ*) — букв. «[те, кто] не возвращаются», т.е. избегают свое последнее рождение в сансаре. Термин синонимичен слову 'анагамин' (*anāgāmin*). Анагамин — подвижник, обретший третий плод йогической практики (*anāgāmiṭṭhā* — «плод невозвращения»), устранивший все аффекты чувственного мира, и для обретения высшего плода — архатства — ему не требуется нового рождения в пределах чувственного мира.

чем я царю? Зачем мне царь?» Министр вернулся к царю Аджитасене [и] сказал: «Не идет к тебе тот бхикшу».

Затем Аджитасена направил [к Нандимитре] пятьсот министров. (*folio 15 verso*) И [вновь] бхикшу не пошел к царю. Тогда царь сам к Нандимитре пришел. Приблизившись и поприветствовав [Нандимитру], молитвенно сложив руки, сказал: «Пойдем, о бхикшу, войди в мой дворец!» Затем царь Аджитасена, взяв бхикшу правой рукой, вошел в свой дворец. После чего царь Аджитасена даровал бхикшу Нандимитре царский трон. Сев на трон, Аджитасена так сказал махашраваке Нандимитре: «Куда ты, бхикшу, идешь? (*folio 16 recto*) Зачем? По какой причине?»

Тогда махашравака Нандимитра царю Аджитасене сказал: «И те, кто [являются] монахами, [и те, кто получили статус] правраджья, все они — питающиеся подношениями, собирают [подношения], питаются [и наслаждаются подношениями]». Тогда царь Аджитасена произнес: «Вкуси подношение в моем доме. Я тебе всю оставшуюся жизнь буду совершать подношения. Если ты, бхикшу, пожелаешь [ответить] моей плоти, то [я] тебе дам свою собственную плоть». Тогда махашравака Нандимитра произнес царю Аджитасене такую гатху:

Наслаждаюсь такой едой, которую подаешь,
Чистыми едой и питьем — самым восхитительным питьем,
(*folio 16 verso*) От клеш же ты избавишься.
[То, чего] очень трудно достигнуть, [тобой уже] обретено.
Трудно обрести рождение в мире людей,
Учение Пастыря, искренность в вере крайне труднодостижимы.
[Даже для] тех, [кто уже укоренен] в дисциплине, — принявших обет
правраджья и монахов — труднодостижимо Учение Пастырей,
Учение выдающегося Сугаты труднодостижимо.
Хвала тебе, Всесильный Будда! Хвала тебе, Великий Муни — воплощение
Дхармы! Хвала тебе, Благодородный, ясно распознающий клеши!
Хвала тебе, освободившийся от мрака невежества, вызванного всеми видами
лихорадки! Хвала тебе, указывающему Путь! Хвала тебе, наставляющему
в [следовании] Пути! Хвала тебе, указывающий Путь к просветлению!

Затем махашравака Нандимитра, описав Аджитасене (*folio 17 recto*) достоинства Бхагавана, умолк. Тогда Аджитасена обратился к махашраваке Нандимитре [с] такой гатхой:

Воистину, трудно увидеть [того] бхикшу, [способного указать Путь],
Трудно будет обрести его Учение.
Воистину, трудно обрести веру, [даже будучи] в Сангхе.
Те, кто будут совершать подношения общине монахов,
Того ни якши, ни ракшасы, ни преты,
Кумбханды и махораги никогда не потревожат — тех,
Кто совершает подношения общине монахов.
Труднодостижимо [для] того рождение в мире людей,
Труднодостижимо лицемерие царя среди бхикшу,
Труднодостижимо [это в течение] немислимых сотен кальп.
Да обретет каждый имя Локанатхи!
(*folio 17 verso*) Таким образом, то живое существо,
кто видит Царя-среди-бхикшу,
оно не впадает в нищету, болезни и страдания
[в течение] немислимых мириад кальп.
Так, кто правильно понимает [наставления] Царя-среди-бхикшу,
тот никогда не обретает дурные формы рождения.

Тот пришедший собиратель подношений,
 кто наставляет на Путь,
 он — добрый советник [для] меня.
 Тот же, кто совершит [для] него подношение,
 навсегда будет освобожден.
 От старости, болезни и привязанностей навсегда будет освобожден тот,
 кто [для] него совершит подношение.

Затем царь Аджитасена, описав махашраваке Нандимитре благую заслугу [совершения подношений], умолк. Тогда махашравака Нандимитра царю Аджитасене сказал: (*folio 18 recto*) «Да будет так, махараджа, отведаю я подношение [пищей] в твоём доме». Затем Аджитасена насытил махашраваку, Нандимитру вкусной едой. Затем махашравака Нандимитра сказал царю Аджитасене: «Какая роща есть в твоём краю, махараджа?» Царь сказал: «Есть, махашравака, [у] меня прекрасная, восхитительная роща». Нандимитра сказал: «Пойду я, посмотрю ту рощу». Царь сказал: «Пойди, Нандимитра, посмотри рощу».

Затем махашравака Нандимитра (*folio 18 verso*) отправился в рощу царя Аджитасены. Там, в роще, было все, что приличествует парку. Так, там [были] лotosовые пруды, наполняемые прохладной водой в летнее время, а в сезон дождей наполняемые водой не очень горячей [и] не слишком холодной. И те пруды, божественные [и] прекрасные, окружены золотыми лестницами[, ведущими к воде]. И так, там было все, что есть на Джамбудвипе, для удовольствия. Так, там цвели бутоны адхимуктаки, чампаки, ашоки, мучилинды, паталы, суманы, саугандхики. Там родившиеся «из лона» птицы — попугай, майна, чакравака, павлин, кокила, (*folio 19 recto*) благородные, они пели на все лады. Далее, именно в той роще обитали златоцветные птицы, с золотыми клювами, золотыми крыльями, золотыми лапами. Все они возглашали имя Будды.

Затем махашравака Нандимитра вернулся в покои царя Аджитасены. Тогда Аджитасена махашраваке Нандимитре сказал: «Вернулся ты, махашравака. Видел ли ты рощу?» Нандимитра сказал: «Видел рощу, [она] великолепна и прекрасна». Затем махашравака Нандимитра царю Аджитасене сказал такой гатхой:

(*folio 19 verso*) Для того чтобы на Джамбудвипе блаженство оставалось,
 Воистину тогда [необходимо, чтобы такие] цветonoсные деревья, [как]
 адхимуктака, чампака, ашока, мучилинда, патала, душистый и
 прекрасный жасмин, [а также] небесные деревья париджата, растущие по
 берегам реки, [и] златоцветные птицы пребывали всегда. И [чтобы] Путь
 к наивысшему просветлению они, божественные, чарующие и сладкозвучные,
 указывали [бы]. И услышат [их люди] во все времена.

Затем махашравака Нандимитра, царю Аджитасене гатху произнеся, умолк. Тогда Аджитасена ударил в большой барабан. От звука того барабана все советники, пришедшие к царю, сказали: (*folio 20 recto*) «По какой причине, махараджа, ударил в барабан?» Царь сказал: «Немедленно снаряжайте либо слона, либо колесницу. Возможно, я отправляюсь в рощу ради развлечения». Тогда те десять коти советников, царскую речь услышав, тут же быстро снарядили слона [и] колесницу.

В мгновение ока царь Аджитасена перенесся в ту рощу. Там же оказался махашравака Нандимитра и Аджитасене сказал: «В этой роще, махараджа, [для] меня хижина должна быть построена, где я, поселившись, (*folio 20 verso*) буду наслаждаться подношением твоего дома». Затем царь Аджитасена махашраваке Нандимитре сказал: «Какова должна быть построена хижина [для] тебя?» Нандимитра сказал: «Каковы

твой, махараджа, решимость, вера и чистота, такова [и] хижина, [которую] необходимо построить».

Затем царь Аджитасена первому советнику сказал: «Именно на этой земле необходимо построить хижину». Тогда первый советник спросил царя: «Какую, махараджа, хижину я должен построить?» Царь Аджитасена ответил: «Тридцать йоджан длиной, шесть йоджан высотой, (*folio 21 recto*) состоящую из семи драгоценностей, покрытую драгоценными камнями и жемчугом хижину необходимо построить». Советник построил такую хижину, украшенную семью драгоценностями, покрытую драгоценными камнями и жемчугом. Построив, пришел [к] царю Аджитасене и сказал: «Построена мной, махараджа, хижина, как было приказано». Царь сказал: «Там же место для прогулок должно построить четыре йоджаны длиной [и] две йоджаны шириной».

Советник сказал: «Как [ты приказываешь], махараджа, так [я и] делаю». Таким образом, советник построил площадку для прогулок (*folio 21 verso*) длиной четыре йоджаны, шириной две йоджаны. После этого советник к царю Аджитасене вернулся [и] произнес такую гатху:

Построена мной в высшей степени прекрасная хижина, [что] еще ранее ты приказал выстроить для себя,
и да освободит эта [хижина] живые существа от мирских страстей, хороших и плохих,
да освободит [она] живые существа полностью.
О! Прекрасно обретенная клятва, произнесенная тобой, да освободит весь мир с богами;
да будет таковой клятва, произнесенная тобой!
Проповедует мне Учение наставник в Дхарме,
сидящий рядом с хижинкой и площадкой для прогулок,
построенной[, как] ты мне приказал.
И именно такой создана эта площадка, восхитительно созданная.
И драгоценности устилают (*folio 22 recto*) ту восхитительно созданную землю.
Таким образом, такова земля, созданная мной.

Затем царь Аджитасена вернулся во дворец. Тогда махашравака Нандимитра, устроившись в хижине, усевшись, достиг самадхи, [именуемого] Викирина — «отдельно волосы, отдельно глаза, зубы, шея, руки, сердце, внутренности (живот, желудок), бедра, голени и стопы». Царь Аджитасена с тех пор не видел того бхикшу неделю-другую.

Тогда царь (*folio 22 verso*) сказал царевичу: «Пойдем, сын, отправлюсь [я] к той хижине. Туда, [где] тот бхикшу, отправимся». Затем царь [и] его сын пришли к той хижине. Аджитасена, увидев бхикшу, разделившего свое тело на части, смутился, испугался, волосы поднялись на его теле. Одежды [на себе] разорвав, проливая слезы, рыдая и причитая во все горло, сказал он сыну: «Принеси, сын, острозаточенный меч, [я] лишу себя жизни!» Тогда царский наследник произнес такую гатху:

Да не терзайся (*folio 23 recto*) ты, Индра [среди] царей,
да не познаю [я никогда] такие чувства⁶!
Но, совершив самоубийство, в ад Нираяна отправишься,
более того, в ужасный ад Раурава отправишься.

⁶ В гильгитской версии: «...да не познаешь [ты никогда] такие чувства», — что, на наш взгляд, более корректно.

Этот Достойный почитания — в мире избавитель от старения и смерти;
 его не повергли ни якши, ни бхуты и ракшасы.
 Бодхисаттва же этот — в мире избавитель от всех страданий.
 Трудно познание этого Пути Бодхисаттвы.
 Этот добрый советник был указывающим [этот Путь].
 Ради тебя этот Достойный почитания пришел в мир,
 дарующий счастье всем живым существам,
 Всезнающий, Достигший вершины.
 Пастырем мира направлен [он],
 незыблемо прочный, незыблемо сильный.
 Пастырь мира [среди] Великих Мудрецов.
 (*folio 23 verso*) Кто имя его хранит, тот не идет к несчастью,
 к страданию не пойдет[. а] в небесные обители направляется.

Затем царский наследник, сказав отцу гатху, замолк. Тогда Аджитасена так сказал своему сыну: «Откуда ты, наследник, знаешь, что этот бхикшу обрел самадхи?» Тогда этот царевич ответил: «Узри же, махараджа, этот бхикшу — обретший самадхи бодхисаттвы, от всех клеш освободившийся, преодолевший океан мирского существования и Благородный Путь указавший».

Затем царевич так сказал Аджитасене: (*folio 24 recto*) «Пойдем, отец, отправимся к площадке для прогулок». Тогда царь и его наследник вместе со многими сотнями юношей пришли туда. Бхикшу, вышедший от [этого] из самадхи, сказал Аджитасене так: «Подойди, махараджа. Что [ты] делаешь здесь?» Царь, увидав бхикшу, царскую диадему со своей головы [снял и] царевичу отдал [со словами]: «Да будет твоим царство. Правь, царь, [согласно] Дхарме, а не по произволу». Наследник сказал: «Многие, бесчисленные множества царских (придворных) обязанностей мной выполнены. [Но] никогда не наступало удовлетворения [от исполненного]. Да будет, отец, царство твоим. [Для] меня цель — не царство, (*folio 24 verso*) не наслаждение, не власть над всем миром. Да будет царство твоим, отец. Правь царством согласно Дхарме, а не по произволу». Затем царь подошел к бхикшу, приветствовав его молитвенно сложенными руками, и сказал: «Трудно лицезрение тебя, риши, [даже] склонившемуся в приветствии Пастырей, обретших просветление. Трудно лицезрение тебя, риши. Лицезрение тебя, риши, дарует освобождение на невообразимые сотни кальп. Того на коты кальп не преследуют несчастья и дурные рождения, кто [хоть на мгновение] слышит имя...» Царь сказал, [продолжив]: «Сяду в прекрасную, украшенную драгоценными камнями колесницу...»

На этом текст хотанской Аджитасена-вьякараны обрывается...

Литература

- Воробьева-Десятовская М.И., Шомахмадов С.Х. Проблема исследования неатрибутированной авадавы из коллекции ИВР РАН // Письменные памятники Востока, 2(13) осень–зима, 2010. С. 64–72.
- Воробьева-Десятовская М.И., Шомахмадов С.Х. Хотанская версия Аджитасена-вьякараны-нирдеша-нама-махаяна-сутры из коллекции ИВР РАН // Письменные памятники Востока, 1(14) весна–лето, 2011. С. 26–41.
- Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Выпуск 2 / Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г.М. Бонгард-Левина, М.И. Воробьевой-Десятовской и Э.Н. Тёмкина (Памятники письменности Востока. LXXIII, 2; Bibliotheca Buddhica. XXXIV). М.: Наука, 1990. С. 157–184.
- Gilgit Manuscripts. Vol. I–II / Ed. by N. Dutt. Vol. I Srinagar–Kashmir, 1939–1941.

Summary

M.I. Vorob'yova-Desyatovskaya

S.H. Shomakhmadov

The Mahāyāna Sutra Named “The Teaching [Concerning] the Prophecy [Given to Rāja] Ajitasena”

The article presents a new version of the *Ajitasena-vyākaraṇa*'s translation (SI 2085 of the manuscript collection of the IOM). The authors justify the need for a new translation and give a brief description of the text.

«Повесть о земле Бали» — «искусственная» хроника начала XIX в.

Перевод с малайского языка и вступительная статья
Л.В. Горяевой

Публикация содержит перевод и исследовательскую статью, посвященную малоизученному малайскому памятнику начала XIX в. — «Повесть о земле Бали», принадлежащему перу Абдуллаха ал-Мисри, этнического араба-мусульманина, близкого к кругам колониальной администрации Нидерландской Индии. Его сочинение, обнаруживающее ряд формальных черт сходства с малайскими региональными хрониками, явилось одновременно составленной по заказу колониальных властей своего рода докладной запиской о направленной на Бали миссии и описывающей, наряду с историей острова, распределение зон влияния и политическую ситуацию на Бали первой четверти XIX в.

Ключевые слова: малайская хроника, Бали, арабская диаспора в Индонезии, колониальные власти, докладная записка.

На рубеже XVIII–XIX вв. малайская письменная словесность вступила в новую фазу, ознаменованную прежде всего появлением целого ряда документальных (или претендующих на документальность) сочинений: книг путешествий, воспоминаний, дневников, эпических поэм (*шаирав*) «на злобу дня». Подобно своим предшественникам — литераторам и историографам классической эпохи, выходцам из образованных слоев, близких ко дворам правителей, авторы нового времени нередко принадлежали к кругу чиновников, служивших в колониальной администрации. Обеспечивая посредничество в общении колониальных властей с местными элитами, они занимались перепиской и переводами, помогали европейцам в изучении малайского и других языков региона, вели записи о важнейших событиях. Поощрялось и их собственное литературное творчество: с его помощью администрация могла расширить свои представления об управляемых ею землях и народах. В некоторых случаях побуждающим мотивом для написания той или иной книги служила прямая инициатива их патронов-европейцев (голландцев и англичан).

В числе наиболее известных сочинений писателей-секретарей можно упомянуть, например, «Историю минангкабауского торговца перцем из Лампонга» (*Riwayat seorang Minangkabau pedagang lada*) Лауддина (Drewes, 1961), записанную автором по просьбе британского наместника Баттера Ханнинга в Лаисе (Южная Суматра) между 1788 и 1791 гг., «Повесть об управлении Бенгалией» (*Hikayat Perintah Negeri Benggala*) Ахмада Риджалуддина (Skinner, 1982), секретаря капитана Роберта Скотта, описавшего их совместное путешествие из Пенанга в Калькутту, резиденцию генерал-губернатора британской Ост-Индии лорда Минто, в 1810–1811 гг. Обширное письменное наследие — книги путешествий, исторические *шаиравы* и мемуары — оставил после себя и наиболее известный автор этого круга, Абдуллах бин Абдулкадир Мунши (1796–1854), сотрудник британской администрации Т.Ст. Рэффлза в Малакке, обычно именуемый первым малайским просветителем XIX в. (Парникель, 1980,

с. 200–203). Особое место в этом ряду занимает творчество еще одного из писателей-секретарей, Абдуллаха бин Мухаммада ал-Мисри.

Как явствует из его *нисбы* («ал-Мисри» — Египтянин), Абдуллах был членом арабской общины, первые представители которой стали обосновываться в островной части Юго-Восточной Азии еще в весьма отдаленные времена. В среде автохтонного населения престиж этой этнической группы был достаточно высок. Будучи единоверцами, носителями «чистого» ислама и мусульманской культуры, арабы одновременно наиболее активно проявляли себя в сфере предпринимательства и торговли. Несмотря на свою относительную малочисленность¹, они содействовали арабизации малайской культуры, но и сами, в свою очередь, подверглись неизбежной малаизации.

О годах жизни Абдуллаха ал-Мисри можно судить лишь по косвенным данным. Первое из дошедших до нас его сочинений, «Объяснение имён» (*Bayan al-Asma'*), было написано в 1809/10 г., что позволяет с известным допущением отнести рождение ал-Мисри к 80-м годам XVIII в. Дату смерти писателя нельзя обозначить даже приблизительно: последнее из пяти принадлежащих его перу сочинений было создано лишь пятнадцатью годами позже, в 1824 г. Не считая весьма скурых сведений, содержащихся в текстах его сочинений, биографических данных об ал-Мисри практически не сохранилось (Hoëvell, 1845, p. 139–201).

Выходец из семьи, первоначально обосновавшейся на Малаккском п-ве, а затем перебравшейся в Понтианак (Западный Калимантан), ал-Мисри на протяжении жизни также неоднократно менял места своего пребывания. Уроженец Палембанга (Суматра), проживавший в разное время в Батавии, на Сулавеси и Калимантане, он к началу 1820-х годов поселился в Бесуки (Восточная Ява) и стал заниматься коммерцией.

В период, пришедший на смену эпохе наполеоновских войн и связанных с ними потрясений, генерал-губернатор нидерландской Индии барон ван дер Капеллен (ок. 1816 — 1826) предпринял ряд шагов с целью расширить голландское влияние в регионе — прежде всего в области торговли. Решению этой задачи должны были содействовать, в частности, инициированные им специальные миссии, во главе которых был поставлен купец из Сурабаи Саййид Хасан бин Умар ал-Хабши, этнический араб, пользовавшийся доверием колониальных властей. Целью миссий было установление контактов между голландской администрацией и теми областями Юго-Восточной Азии, что находились вне сферы ее прямого влияния (Vickers, 2006, p. 36). В двух из них, в Сиам (1823) и на Бали (1824), в роли секретаря участвовал и ал-Мисри. Предложение присоединиться к миссии в Сиам сделал ему сам ал-Хабши, сказавший буквально следующее: «Шейх Абдулла, откажись от плавания на Тимор, давай-ка лучше поплывем вместе со мною в страну Сиам, послужим Великому Господину (т.е. генерал-губернатору. — Л.Г.): это принесет больше выгоды, чем плавание по торговым делам» (цит. по: [Zaini-Lajoubert, 2008, p. 135]).

Для ал-Хабши участие в миссиях обернулось вполне реальной пользой: власти оценили его заслуги, назначив пенсию в размере 4800 гульденов и присвоив ему титул *пангерана*². Самому ал-Мисри повезло меньше: глава миссии соблазнил его перспективой быть представленным генерал-губернатору, однако обещанию не суждено было сбыться. Об обстоятельствах поездки в Сиам писатель рассказал следующее: «Я последовал за *пангераном* в его плавание в Сиам. Нас было девять человек, питались мы за собственный счет, не получая жалованья, из одного желания послужить

¹ Согласно переписи 1812/13 г., число арабов, проживавших в то время на о. Яве и Мадуре, едва превышало шесть сотен человек (Raffles, 1817, vol. 1, table 1, p. 62).

² Титул детей и высокопоставленных родственников раджи.

Великому Господину. По милости Великого Господина мы благополучно прибыли в Сиам. В Сиаме именовали меня писцом посла Великого Господина Джакарты. Проведя в Сиаме четыре месяца, мы двинулись в обратный путь. В Батавии *пангеран* явился к Великому Господину и вручил ему ответные письма и подарки от правителя Сиамы... Из-за большой занятости и забот *пангеран* не смог представить меня Великому Господину, а может быть, и забыл это сделать. Я был весьма опечален, потеряв надежду узреть лик Великого Господина... Уповаю на помощь Владыки Неба и Земли, да поможет он мне встретиться с Великим Господином» (ibid, p. 136).

О своей работе в должности секретаря миссии ал-Мисри рассказывал так: «В Сиаме же денно и ночью я с усердием и прилежанием исполнял свою службу Великому Господину и не глазел по сторонам, но помышлял лишь о том, как бы лучше послужить ему... У старых людей я разузнал, откуда вели свой род владыки Сиамы и какие были их деяния. Все, что я постиг с помощью собственных ушей, глаз и сердца, а также все, что узнал от стариков и из книг, — все это легло в основу моей повести, которая, даст Бог, дойдет и до ушей Великого Господина. Но написать ее я бы не смог, не возьми меня *пангеран* с собою в Сиам, именем и властью Великого Господина...» (idem, p. 136). Результатом путешествия стало сохранившееся в двух списках сочинение, известное как «Повесть о раджах Сиамы» (*Hikayat raja-raja Siam*) или «Рассказ о Сиаме» (*Cerita Siam*). Оно содержало краткую мифологизированную историю страны, начиная от Адама, рассказывало о взаимоотношениях Сиамы с соседними государствами, о соперничестве англичан и голландцев за влияние в этой стране и о роли, которую была призвана сыграть миссия из Батавии.

В 1824 г., спустя год после поездки в Сиам, автор снова оказался участником миссии, возглавляемой ал-Хабши, на сей раз на Бали. Результатом ее стало последнее сочинение ал-Мисри — «Повесть о земле Бали» (*Hikayat tanah Bali*). В отличие от предыдущего сочинения, текст «Повести» ничего не сообщает об обстоятельствах, сопровождавших их путешествие на остров, отношениях с местными правителями, результатах миссии и т.п. Своей отстраненной «эпической» интонацией повествование напоминает многие малайские региональные хроники, где редко найдешь место отношению автора к описываемым им событиям.

«Повесть о земле Бали» открывается фразой, традиционной для классической малайской нарративной прозы: «Рассказывает владелец этой истории...» «Владелец истории» — это «рассказчик вообще», а отнюдь не автор. Повествование начинается с рассказа о древнейших обитателях острова, в числе которых упоминаются как мифические существа: великаны, лесные духи и т.п., так и индийцы, пришельцы с Коромандельского берега. Событием, положившим начало подлинной истории Бали, стала для автора яванская колонизация и прибытие на остров с Явы основоположника династии правителей Бали — Девы Агунга. Основная часть сочинения посвящена ему самому и его потомкам от разных жен, их соперничеству, одновременно упомянуты и те из местных правителей, кто не принадлежал к его роду. В повествование также вкраплен краткий рассказ о легендарном персонаже — брахмане Аджи Сака (Шака), индийце, прибывшем на Бали с вероучительной миссией и утвердившем там систему сословных отношений, сходную с системой индийских варн (Маретин, 1976, с. 846).

Между двумя упомянутыми сочинениями ал-Мисри есть еще одно весьма существенное различие: в отличие от «Повести о раджах Сиамы», ал-Мисри не пытается (и не может в принципе) включить историю Бали в близкий ему самому общему-сульманский историко-культурный контекст. Возможно, именно этим можно объяснить эпически-безличную и нарочито нейтральную в оценках интонацию автора.

Лишь в конце книги ал-Мисри позволяет себе пренебрежительно заявить: «Все раджи на Бали — горные жители, люди недалекие и не бывавшие в иных краях. Слыхивал об этих краях лишь раджа Бадунга...» Важнейшей отличительной чертой «Повести о земле Бали» является, таким образом, исходно заданная позиция автора как постороннего по отношению к предмету своего описания.

Заключительный раздел «Повести» заметно отличается от предыдущей, «эпической» части и напоминает скорее отчет или докладную записку. В нем одна за другой перечисляются области Бали, приводятся имена правителей и ссылки на их генеалогию, указывается численность войска, имеющегося в распоряжении каждого из них. Завершает «Повесть» обращение ал-Мисри к адресату и возможному заказчику сочинения — Высококочтимому Адипати (*Paduka Raden Adipati*)³, покровительство которого автор хочет спикать. Саму «Повесть» ал-Мисри именует кратким отчетом — *rapport yang sedikit ceriteranya*.

Выяснить, какое именно лицо скрывается под именем Высококочтимого Адипати, сложно. Судя по титулатуре, «Повесть о Бали» адресовалась не голландцу, а какому-то из яванских правителей, регенту одной из областей. Тем не менее сама миссия на Бали, как и предыдущие, была инициирована голландской администрацией, заинтересованной в сборе подобной информации. Для сравнения — заказчиком «Повести о раджах Сиам», по словам ал-Мисри, был сам «Великий Господин» (генерал-губернатор ван дер Капеллен), распорядившийся затем издать этот труд в голландском переводе. Известно, что и ранее власти нидерландской Индии неоднократно совершали попытки установления контактов с правящей верхушкой Бали. Так, миссии 1824 г., участником которой был ал-Мисри, предшествовала миссия правительственного комиссара Х.А. ван ден Брука, продолжавшаяся с декабря 1817 до июня 1818 г., но не принеся особых результатов: первый договор с одним из местных правителей — раджей Бадунга — голландцам удалось заключить лишь в 1826 г. (Tropisch Nederland, 1938, p. 205).

Об иных обстоятельствах написания «Повести о земле Бали» почти ничего не известно. Хронологически это последнее из сочинений ал-Мисри и единственное, оригинальной рукописи которого не сохранилось. Текст «Повести» был опубликован в арабской графике тогдашним президентом Батавского общества искусств и наук В.Р. ван Хувеллом (1812–1879) в основанном им журнале *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* за 1845 г. (Hoëvell, 1845, p. 139–201). По утверждению самого ван Хувелла, изданный текст являлся, возможно, лишь частью более пространный сочинения (*ibid*, p. 140). Рукопись «Повести» ван Хувелл получил, по его словам, от некоего Й.Х. Тобиаса (J.H. Tobias), личности незаурядной.

Кадровый чиновник колониальной администрации нидерландской Индии, Йоан Хендрик Тобиас (1783–1857) отбыл туда в 1817 г. (Tobias, 1817). С 1819 до 1821 г. Тобиас исполнял должность резидента в Бантене (Западная Ява). В 1822–1824 гг. он — комиссар (уполномоченный) на Калимантане (Termorshuizen, 1992, p. 110), в 1825 — комиссар в Макасаре (Сулавеси). За заслуги на служебном поприще он был удостоен звания Рыцаря Нидерландского Льва (Verhandeligen, 1826, V. 11, p. XXV).

Подобно многим другим европейцам, представителям колониальных властей, Тобиас одновременно являлся и исследователем тех регионов, куда привели его дела службы. Плодами работы этих первых востоковедов (и Тобиаса в том числе) становились не только докладные записки и отчеты⁴, но и книги (Meijlan, 1830), и статьи в

³ Почетное наименование главы округа (регента) на Яве.

⁴ В архивах сохранились письма (вероятнее всего, служебного характера), адресованные Тобиасом генерал-губернатору ван дер Капеллену в декабре 1825 г. (Inventaris, p. 24).

научных журналах — результаты собственных изысканий и наблюдений, а также коллекции рукописей и монет, растений, минералов, предметов искусства и материальной культуры (Ter Keurs, 2007). Возможно, единственный список «Повести о земле Бали» был частью коллекции Тобиаса.

«Повесть о земле Бали», таким образом, представляет собой новое и в известном смысле оригинальное для малайской традиции явление. Принадлежащее перу этнического араба-мусульманина и написанное по-малайски по заказу — прямому или косвенному — голландской администрации, это сочинение аккумулировало в себе некую сумму сведений, относящихся к истории острова и современной для ал-Мисри политической ситуации. При этом, вопреки некоторому сходству с малайскими династийными хрониками, это сочинение описывает принципиально чуждую для автора — в религиозном, культурном и языковом планах — среду. В этом смысле «Повесть о земле Бали» может быть названа «искусственной» хроникой, находящейся на стыке двух жанров: традиционной историографии и документальной прозы первой половины XIX в.

Повесть о земле Бали⁵

Рассказывает владелец этой истории. В те времена, когда из рода людского на земле Бали проживали индусы⁶, прибывшие из страны Коста⁷, на Бали правили два раджи родом не из людей, а из раксас⁸, и обитали они на горе Сепанг близ Джембраны. Индусы очень боялись этих двух раксас. Один из них — Прабу Мирид — правил западной частью Бали. Голова у него была как у попугая, а тело — человеческое, ростом он был в двенадцать саженей, а грудь его была в три сажени шириной. Второго же звали Прабу Бедахулу, лицо его было как у раксасы, а тело — человеческое. Он проживал в селении, именуемом Бедахулу⁹, там и поныне живут люди, и имя Бедахулу всем известно.

Прибыл туда некто с Явы по имени Кебо Ива, могучий статью, смелый, но глуповатый, ростом более чем в пятьдесят саженей; сказывали, что отец его был из джинов, но встречались в их роду и люди. На Бали он поселился в Менгви, близ Бадунга¹⁰. Индийцы сообщили Кебо Иве: «Тут, на Бали, правят двое раксас». Тогда Кебо Ива призвал из Бламбангана¹¹ лесных духов¹². В великом множестве прибыли они на Бали и двинулись войной на двух раджей-раксас, но не смогли одолеть их.

Некий индус по имени Ремджана сказал Кебо Иве: «Давай-ка натравим этих раджей-раксас друг на друга: если начнется между ними вражда, нам проще будет справиться с обоими». Говорит Кебо Ива Ремджане: «Придумай, как бы их рассорить». Ремджана с индусами отправились на гору Сепанг и, явившись к Прабу Мириду, сказали: «О, господин, нас послал к тебе Кебо Ива. По его и нашему разумению, на Бали не должно быть двух великих правителей, и только одному из вас двоих следует быть раджей. Тогда Кебо Ива станет главным министром при государе».

Долго говорил Ремджана, и его речи пришлись Прабу Мириду по душе. Затем Прабу Мирид вместе с Кебо Ивой и Ремджаной, индусами и лесными духами двину-

⁵ Перевод с малайского на русский язык выполнен нами на основе издания (Zaini-Lajoubert, 2008).

⁶ *Orang Hindu* — люди, исповедующие индуизм.

⁷ *Kosta* (др. название *Keling*) — Коромандельский берег, восточное побережье п-ва Индостан.

⁸ *Raksasa* (от санскр. *rākṣasaṣ*) — в индуистской и буддийской демонологии — великан-людоед.

⁹ Населенный пункт на северо-восток от г. Денпасар.

¹⁰ Населенный пункт в южной части Бали.

¹¹ Населенный пункт на востоке Явы на берегу Балийского пролива.

¹² *Siluman* — лесной дух, призрак (персонаж яванской и балийской мифологии).

лись войной на Прабу Бедахулу. Разыгралась жаркая битва, о которой можно долго рассказывать. Ремджана и индусы с изумлением наблюдали, как Прабу Мирида, Кебо Ива и лесные духи бьются против Прабу Бедахулу. Вместе с Кебо Ивой было более десяти тысяч лесных духов, и каждый из них мог по желанию принимать всевозможные облики. Лесные духи пленили Прабу Бедахулу и доставили его к Кебо Иве, а тот препроводил его к Прабу Мириду. Великанья стать Кебо Ивы напугала Прабу Мирида — неровен час он станет не министром, а раджей? Говорит Прабу Мирида Кебо Иве: «Как нам поступить с Прабу Бедахулу?» Кебо Ива посоветовался с Ремджаной, а затем Прабу Бедахулу привязали к камню и потопили в проливе Бламбанган¹³.

Прабу Бедахулу не стало, а спустя шесть месяцев после его кончины Кебо Ива по наущению Ремджаны убил и Прабу Мирида и бросил его тело в Балийский пролив. И стал Кебо Ива великим раджей на земле Бали, а Ремджана стал раджей, находящимся в подчинении правителя Бали — Кебо Ивы. В подчинении Ремджаны было несколько министров-индусов, и народ говаривал, что именно Ремджана — владыка Бали. Потомки Ремджаны и поныне правят страной, и их сословие зовется вайшья¹⁴ — это сословие первых раджей Бали. Кебо Ива построил в Менгви город с дворцом, окруженный каменной стеной, причем крепостные ворота города были выше, чем сам Кебо Ива, и все дивились на них. Эти ворота целы и поныне.

Кебо Ива не мог жениться, потому что не существовало женщины, столь же крупной и высокой, как он сам. Он жил холостяком у себя во дворце, а Ремджана правил всеми городами Бали, старостами же деревень он поставил индусов. Вплоть до нынешнего времени потомки этих деревенских старост, именуемых на Бали шудрами¹⁵, не имеют права быть раджами и брать жен из числа вайшья, а те не имеют права брать жен из сословия кшатриев¹⁶. Кшатрии же не могут сочетаться браком с женщинами из сословия брахманов¹⁷. Таким образом, нынешнее население Бали делится на четыре сословия: первое — брахманы, второе — кшатрии, третье — вайшьи и четвертое — шудры. Если Аллаху будет угодно, в этой книге о них еще будет рассказано.

Миновало около семи лет с тех пор, как Кебо Ива поселился холостяком у себя во дворце в Менгви, и вот с Явы на Бали прибыл Ида Сампейан Далем Дева Агунг, родом из небесных духов¹⁸, в сопровождении множества лесных духов. Кебо Ива встретил его и препроводил в Менгви. Узнав, сколь могуч статью и смел был Кебо Ива, Ида Сампейан Далем Дева Агунг был изумлен и испуган. Говорят ему с поклонном лесные духи: «Господин, хоть Кебо Ива и могуч статью, и смел, но глуповат, а с теми двумя раджами расправились мы сами по приказу Ремджаны-индуса». Тут страх Иды Далема Девы Агунга поутих, и он поселился в одном доме с Кебо Ивой.

Говорит Ида Далем Кебо Иве: «Отчего ты не женат?» Отвечает тот: «Я искал себе жену ростом с меня, но не нашел». Говорит Ида Сампейан Далем Дева Агунг: «Есть на Яве, в Бламбангане, женщина ростом тебе под стать, очень красивая собой. Зовут ее Лара Вати Пуспа Дининграг. Истомилась она, не находя равного себе мужа. Лик же ее подобен благоуханному цветку, а испускаемый ею аромат сильнее любых аро-

¹³ Пролив Бламбанган — второе название Балийского пролива.

¹⁴ В а й ш ь я — третье сословие древнеиндийского общества, члены которого традиционно занимались торговлей, управлением хозяйством помещиков, банковским делом.

¹⁵ Ш у д р ы — четвертое сословие древнеиндийского общества, к которому принадлежит большинство сельского населения.

¹⁶ К ш а т р и и — второе сословие в древнеиндийской иерархии: работники сферы государственного управления, военные.

¹⁷ Б р а х м а н ы — высшее сословие древнеиндийской иерархии: священнослужители, учителя, ученые.

¹⁸ D e w a t a m a n g — духи-божества, соединяющие в себе черты персонажей архаической и индубуддийской демонологии.

матов и наполнил собою всю Яву». Слыша речи Иды Сампейана Далема Девы Агунга, Кебо Ива был охвачен вожделением и испустил семя, затопившее весь приемный зал. И подумал про себя Ида Далем: «Какую бы хитрость мне придумать, чтобы убить Кебо Иву?»

Говорит Кебо Иве Ида Далем Сампейан Агунг: «Отправляйся-ка в Бламбанган и отвези его правителю мое письмо, в котором я прошу отдать эту женщину тебе в жены». И Дева Агунг написал письмо на языке духов и передал его Кебо Иве. Письмо же гласило: «Когда прибудет к вам свататься Кебо Ива, придумайте, как бы убить его. Это дело непростое — он могуч статью и смел». Правитель Бламбангана понял, чего хочет от него Дева Агунг. И сказал правитель Бламбангана, обращаясь к Кебо Иве: «Хочешь жениться на красавице?» Ответил тот: «Конечно», — и тут же его охватило вожделение, и он испустил семя, затопившее всю площадь перед дворцом правителя Бламбангана. Молвил правитель Бламбангана: «А выкуп за невесту от тебя мне нужен такой: вырой-ка на горе Бламбанган колодец!» Согласился Кебо Ива и стал копать. На семьдесят саженей углубился он в землю, а воды всё не было видно. И вот однажды, когда Кебо Ива находился в колодце и копал, правитель Бламбангана приказал лесным духам и местным индусам принести и высыпать в колодец сотни пикулей¹⁹ извести. Так Кебо Ива встретил в колодце свою смерть. Этот колодец существует на горе Бламбанган и поныне.

Затем правитель Бламбангана написал Деве Агунгу письмо на бумаге из древесной коры: в те времена еще не было заведено писать на пальмовых листьях, и бумагу возили из Келинга. Письмо же правителя Бламбангана гласило: «Кебо Ивы уже нет в живых — он в колодце на горе Бламбанган». Так Ида Далем Дева Агунг обосновался в дворце Кебо Ивы и стал править в Менгви.

Немного времени прошло, и вот как-то явилась туда торговка цветами — жена индуса, торговца цитрусовыми²⁰ по имени Аяа Кенду, промышлявшего ремеслом точильщика. При виде этой индуски в браслетах, ожерелье и серьгах с подвесками, с украшением из золота и изумрудов, вдетым в ноздрю, Дева Агунг воспыпал страстью. Только к ночи возвратилась домой жена торговца цитрусовыми и объявила мужу, что Дева Агунг страстно влюбился в нее. Аяа Кенду расхохотался, довольный тем, что Деве Агунгу полюбилась его жена. Назавтра рано утром Аяа Кенду привел супругу к Деве Агунгу и сказал: «О, государь, вот моя жена. Коли есть на то твоя воля, отдаю ее в твое распоряжение». Молвил Дева Агунг: «А ты без задней мысли отдаешь мне свою жену?» Тот ответил: «Государь, от всей души я вручаю ее тебе, но когда ты пресытишься обладанием ею, верни мне ее». И Дева Агунг принял ее.

Примерно год он наслаждался ею и вернул ее мужу, Аяе Кенду, когда та уже четыре месяца была в тягости. И сказал Дева Агунг Аяе Кенду: «Твоя жена уже четыре месяца как в тягости. Если у нее родится сын, назови его Арья²¹ Батан²² Джерук».

Вскоре Дева Агунг переселился из Менгви в Гелгел, к востоку от Бадунга. А у супруги Аяи Кенду родился сын, и его нарекли Арья Батан Джерук. Спустя некоторое время с тех пор, как Дева Агунг уехал из Менгви, как-то на берегу озера²³, находящегося на вершине горы Батур, встретились ему два брата-индуса, занимавшиеся

¹⁹ P i k u l — мера веса, ≈ 62,5 кг.

²⁰ T u k a n g j e r u k торговца цитрусовыми. Неясно, однако, почему далее он назван также точильщиком клинков.

²¹ А г у а — титул яванского феодала.

²² В оригинале — *Batin* (титул сельского старосты), но публикатор «Повести» М. Ээни-Лажубер транслитерирует это имя как *Batan* по аналогии с именем реального персонажа балийской истории XVI в. — Арья Батана Джерука.

²³ Озеро на возвышенности, на северо-востоке Бали.

разведением буйволов. Старшего звали Вирама Кенду, а младшего — Вирама Шенггара. Дева Агунг подарил Вираме Кенду плетку для буйволов, а Вираме Шенггаре — сумпитан²⁴. И сказал государь им обоим: «Отправляйтесь-ка на запад, к Бадунгу, там ждут вас почет и прибыли куда большие, чем те, что приносит вам разведение буйволов».

Оставив своих буйволов, братья двинулись в направлении Бадунга, а оттуда — в Гелгел. Оказалось, что раджа Гелгела пал жертвой нападения ворон, пожравших всё съестное. Сам же раджа Гелгела был сыном Ремджаны, из сословия вайшьев. Вирама Кенду выхватил свою плетку и разогнал ворон, а Вирама Шенггара перестрелял их из сумпитана. Те же, что остались в живых, больше не появлялись в этих краях. Братья удостоились награды и почестей от раджи Гелгела.

Близ Бадунга было селение Глугур. Раджа Глугура были индусом из сословия вайшьев, у него было две дочери. Вирама Кенду и Вирама Шенггара посватались к дочерям раджи Глугура, но были отвергнуты, потому что принадлежали к сословию шудр. Вирама Кенду и Вирама Шенггара при поддержке воинства раджи Гелгела напали на Глугур и одержали победу. Дочерей раджи Вирама Кенду и Вирама Шенггара собирались сделать своими наложницами, но овладеть ими не смогли, существовало [некоторое] препятствие и запрет [на них]²⁵. Обе же девушки были весьма хороши собой, и Вирама Кенду с братом словно обезумели.

Тут Дева Агунг прибыл в Гелгел. Братья Вирама явились к государю и рассказали, что не могут овладеть принцессами Глугура — к тому есть препятствие. Молвил Дева Агунг: «Вы оба из сословия шудр, то есть из простолюдинов, и не можете брать себе в жены женщин из вайшьев — сословия раджей. Приведите-ка сюда этих девиц, я сделаю их открытыми для вас». Привели двух девушек. Целый год девушки пробыли его наложницами, и обе забеременели. Жена Вирамы Кенду была в тягости уже четыре месяца, а жена Вирамы Шенггары — месяц, когда Дева Агунг вернул их мужьям, и те смогли совершить соитие с ними. Говорит Дева Агунг Вираме Кенду: «Если у твоей жены родится мальчик, назови его Арья Пемейютан». И Вираме Шенггаре сказал: «Если у твоей жены родится мальчик, назови его Арья Паморан, что значит „гибрид“». По истечении девятымсячного срока обе дамы разрешились от бремени и назвали своих детей так, как им повелел Дева Агунг.

Как-то Дева Агунг выехал из Гелгела и отправился в Клунокунг близ Паданга²⁶. Увидел он, что там продают девушку из племени пуа-пуа²⁷, привезенную с востока, купил ее и стал с ней сожительствовать. Родившегося сына он нарек Сатриа Пунгакан. Эти Сатриа и Арья, сыновья Девы Агунга, были из одного сословия. И хотя для балийцев потомство Сатрии Пунгакана почиталось выше потомства Арьи Батана Джерука и Арьи Пемейютана, ибо в его рождении не участвовало семя иного мужчины, но, поскольку мать его была жалкой рабыней, купленной за деньги, он не стал раджей.

В бытность Девы Агунга в Клунокунге на Бали прибыла его сестра — Дева Агунг Истри, девица отменной красоты. На Яве ее величали Дева Рату Самудра²⁸, а на кави²⁹ — Ясный Свет Месяца³⁰. Она носила серьги из листьев веерной пальмы *Seperti*

²⁴ Пневматическое оружие (стрелометательная трубка), приводимое в движение воздухом, выдуваемым человеком.

²⁵ В тексте: *Ada yang mengalang dan tertutup*, т.е. соитие не могло состояться.

²⁶ Ныне Паданг Баи.

²⁷ Папуасов.

²⁸ Божественная Властительница Океана.

²⁹ В тексте по-малайски: *Cahaya Bulan yang Terang*.

³⁰ Древнеяванский язык.

*seruas boleh dipotong*³¹, по семь браслетов на каждой руке, и каин длиной в три сажени³²: [чтобы надеть его, требовалась помощь] двух девушек, держащих полотнище с обоих концов. Она не носила баджу³³ и шарфа, умащала все тело ароматной пудрой, красила ногти на руках и ногах и выглядела весьма привлекательно. Дева Агунг взял ее себе в жены, и у них родился ребенок. Балийцы с глубоким почтением встретили отпрыска от брака Девы Агунга с сестрой — людей одного сословия. Сына, родившегося от сестры, назвали Чокорда. И поныне людей из этого рода немало в Клункунге, это раджи-правители области. В роду этом нет раздоров: их прародители произошли от небесных духов, прибывших на Бали с Явы.

Те раджи, что правят ныне в Карангасеме, — потомки Девы Агунга по линии Арьи Батана Джерука, а раджи Бадунга — его потомки по линии Арьи Пемейютана. Однако среди его потомков по линии Арьи Паморана раджей нет. Многие из них и поныне живут на Бали в селениях близ Бадунга, а их боевым оружием обычно служит сумпитан. Это сословие свободно от общественных работ. Балийцы утверждают, что потомки Арьи Паморана могут из сумпитана прострелить быка навывлет.

А потомки Девы Агунга по линии Арьи Пунгакана не стали раджами потому, что их мать происходила из племени пуа-пуа и была жалкой рабыней, купленной за деньги. По самой своей сущности и внешнему облику они не могли водить дружбу с балийцами благородного происхождения: у каждого из потомков Сатрии Пунгакана и посейчас волосы вьются колечками.

Что касается потомков раджи Гелгела, Клункунга, Бунгкулана и прочих, то они индусы родом из Канди, из вайшьев — сословия, правившего на Бали еще до прибытия туда Девы Агунга. В некоторых местах Бали они остаются раджами и сейчас. Каждого раджу из сословия вайшьев нарекали Джелантиком. Многих вайшьев уничтожили люди из сословия кшатриев — потомки Девы Агунга. Если Аллаху будет угодно, в этой книге об том еще будет рассказано.

После смерти Иды Далема Девы Агунга с Явы на Бали прибыл священнослужитель-индус по имени Брахмана Сакти и прозвищу Санг Аджи Сака. Его жизнеописание гласит, что происхождение свое он вел от потомков Ханумана, сына Рама-раджи, родился в городе Матхура Бриндабан и совершил паломничество в Пунастару. Он купался и пил воду из рек Джамна и Ганг. Брахмана Сакти Санг Аджи Сака был вероучителем на Бали, проповедовавшим веру Будды и поклонявшимся богам, духам и идолам, а мертвых предававшим огню. Балийцы умирали и возрождались заново до семи раз, а их верования были те же, что и у сиамцев, сжигавших своих покойников, согласно вере Будды, исповедуемой индусами. Однако в Сиам переселились не индусы-брахманы, а благочестивые индусы-шудры. На Бали же жило великое множество потомков Брахманы Сакти Санга Аджи Саки, которые и поныне являются балийскими священнослужителями. Когда они возносят молитвы благодарения, или молятся, чтобы отвести беду, или провожают покойного в последний путь, они поминают в своих молитвах воды рек Джамны и Ганга.

На Бали брахманы пользовались большим почетом. Когда они восседали в кресле, раджи рассаживались у их ног. Брахманы на Бали могли брать себе в жены дочерей раджей, но не наоборот³⁴, однако потомки брахманов не могли стать раджами. Если брахман женился на девушке из кшатриев, их ребенок причислялся к более низкому

³¹ Смысл этих слов в данном контексте неясен.

³² Имеется в виду длина полотнища ткани, обертываемой вокруг бедер.

³³ Общее название для различных видов одежды, прикрывающих верхнюю часть тела.

³⁴ То есть сыновья раджей не имели права жениться на девушках из сословия брахманов.

сословию и именовался *brahmana potah*³⁵. Если последний женился на девушке из вайшьев, то его ребенок обретал еще более низкий статус, и его именовали *brahmana anggana*. Когда таковой брал в жены девушку из сословия шудр, его сословное положение становилось еще ниже, его начинали именовать чендала³⁶, и он уже не принадлежал к отцовскому сословию брахманов. Балійцы очень внимательно следили за тем, чтобы люди вступали в брак с равными себе по положению. И поныне нелегко заключить брак, если полюбишь человека иного звания.

История. У раджи Карангасема недавних времен было двое сыновей. Одного звали Анак Агунг Дахуран, он был раджей в Сасаке, а его дворец именовался Кампунг Синга Карангасем³⁷. Было у него трое сыновей. Старшего звали Агунг Лананг, среднего — Густу Геде Джелантик, потому что мать его была из вайшьев, а младшего — Вичил. Брата Агунг Дахурана звали Густу Нгурах Алитан Маде Каранг, он правил в балійской области Асем, сменив в этой должности отца, и у него было шестеро сыновей: Густу Геде Каранг, Анак Агунг Раи, Густу Геде Калудан, Вайахан Карангасем, Анак Агунг Багус и Багус Каранг. Отец этих шестерых — Густу Нгурах Алитан взял верх над вайшьями и стал правителем Булеленга. Раджой Булеленга был Густу Нгурах Джелантик, из вайшьев, который бежал из Булеленга в Менгви. Густу Нгурах Алитан Маде Карангасем поставил раджей в Булеленге своего сына, Анака Агунга Раи, обосновавшегося в Банджар Амбенган, в западной части Булеленга.

Спустя некоторое время Густу Нгурах Алитан Маде прогневался на своего старшего сына, Густу Геде Каранга, и изгнал его в Булеленг. А у Густу Геде Каранга был сын, Дева Паханг, проживавший вместе со своим дедом, Густу Нгурахом Алитан Маде Карангом, в Карангасеме. Вскоре Густу Нгурах Алитан Маде Карангасем скончался в Карангасеме, а с ним в ту пору проживали его взрослые сыновья — Густу Геде Калудан и Вайахан Карангасем, а также младшие по возрасту — Анак Агунг Багус и Багус Каранг.

Между Густу Геде Калуданом и Вайаханом Карангасемом поднялся спор. Говорит Густу Геде Калудан: «Правителем Карангасема стану я — так завещал наш отец». Отвечает Вайахан Карангасем: «Верно, так и было завещано, но только на смену отцу должен прийти наш старший брат — Густу Геде Каранг». Говорит Густу Геде Калудан: «А почему ты так расположен к человеку, на которого разгневался отец, — к этому изгнаннику?» Отвечает Вайахан Карангасем: «Это отец гневался на него, зачем же и нам поступать так же? Да и не заслуживают гнева его прегрешения из-за женщины».

Затянувшийся спор между братьями обернулся для Карангасема большой войной. Прослышал Густу Геде Каранг, что его младшие братья воюют между собой, — собрал воинов Булеленга числом в две тысячи отрядов [воинов] и двинулся на подмогу Вайахану Карангасему. В этом сражении Густу Калудан был убит. Осталось у него двое детей: дочь Рату Агунг и сын Маде Каранг, и были они в ту пору еще детьми. Прослышал об этом сражении брат их отца, раджа Сасака Агунг Дахуран, и послал троих своих детей в Карангасем поглядеть, как воюют его племянники. К тому времени как сыновья раджи Сасака приплыли в Карангасем к своим двоюродным брать-

³⁵ Ни первый публикатор рукописи ван Хувелл, ни М. Зэни-Лажубер не смогли идентифицировать слово *potah* (Zaini-Lajoubert M., 2008, p. 174, примеч. 1). Что касается слова *anggaana*, то, по мнению ван Хувелла, (Hoevell, 1845, p. 198, примеч. 9) оно, возможно, связано с древнеяванским *hanggono*, что означает «сам», «один».

³⁶ *Сендала* — пренебрежительное название человека в индийском обществе, находящегося вне касты (варны) и происходящего от отца-брахмана и матери-шудры.

³⁷ Букв. «усадьба Карангасемского Льва».

ям, Гуси Геде Каранг уже был мертв, Вайахан Карангасем и Гуси Геде Каранг возвратились в Булеленг, с сыном — Девой Пахангом и младшим братом Анаком Агунгом Багусом. Второй младший брат, Багус Каранг, не захотел последовать за дядей, Вайаханом Карангасемом, и его двоюродный брат увез его с собой на Сасак. А Анак Агунг Лананг, старший сын Анака Агунга Дахурана, стал правителем Карангасема.

Анак Агунг Раи, раджа Банджар Амбенгана, был поражен разгоревшейся между братьями войной, но хранил молчание, потому что он в ту пору страдал болезнью глаз. Гуси Геде Каранг и Вайахан Карангасем оба стали правителями Булеленга, а их брат Анак Агунг Раи, раджа Банджар Амбенгана, из-за своей болезни сложил с себя полномочия раджи и передал бразды правления страной Банджар Амбенган некоему брахману.

Неподалеку от Булеленга была страна Бунгкулан, раджа ее был из вайшьев, и звали его Гуси Ньоман Джелантик. Он был дядей Гуси Геде Каранга с материнской стороны и славился своей доблестью. Гуси Геде Каранг и Вайахан Карангасем испытывали трепет перед ним, хотя он и считался у них в подчинении. На многие страны ходил походом Гуси Ньоман Джелантик, брал пленных и воинскую добычу, стал богатым и могущественным. В недавние времена он ходил войной на страну Джембраны, более тысячи воинов этой страны и пятисот воинов страны Бунгкулан были убиты. Жители Джембраны стали пленниками Бунгкулана, а имущество их было разграблено. Долгая это история.

Раджа Джембраны происходил по одной линии из вайшьев, а по другой из кшатриев. По воле Всевышнего Аллаха правитель Неба и Земли Гуси Геде Каранг убил своего брата Вайахана Карангасема в Сангсите, на восток от Булеленга, и от того остался сын, Анак Агунг Нгурах. Во время увеселений, которым он предавался в Джембране, Гуси Геде Каранг обманом был убит правителем этой страны. На смену отцу, Гуси Геде Карангу, пришел его сын — Дева Паханг, который стал править в Булеленге. Он взял в жены Рату Агунг, дочь своего дяди, Гуси Геде Калудана, убитого в Карангасеме.

Дева Паханг скончался в Карангасеме. Пойдя войной на Карангасем, он был убит своим двоюродным братом Анаком Агунгом Ланангом. Отец последнего прибыл из Сасака и правил в Карангасеме. Анак Агунг Лананг отрубил Деве Пахангу голову и выбросил ее в море к северу от Бали, а тело бросил в море к востоку от Бали. Тем самым останки его не были преданы огню. Брахманы утверждают: «Те, чьи тела предаются огню, непременно попадают в рай», — но сыну Анака Агунга Дахурана, Анаку Агунгу Ланангу, не хотелось, чтобы его двоюродный брат Дева Паханг попал в рай. Так и случилось, что Дева Паханг пал от руки своего двоюродного брата, Анака Агунга Лананга, в Карангасеме.

Когда Дева Паханг вместе с жителями Булеленга и обитавшими там бугийцами пошел войной на Карангасем, Карангасем сдался, а его жители бежали из страны, и Дева Паханг стал править в Карангасеме. Этот Дева Паханг был в близких отношениях со своей сестрой, Девой Айю Кемарукан. Она была очень красива, а мочки ушей³⁸ достигали плеч. Жениться на сестре Деве Пахангу не удавалось, ибо об этом непременно пошла бы молва.

Став раджей в Карангасеме, Дева Паханг дал волю своему желанию, и однажды, созвав придворных и министров, приказал одному из брахманов читать «Повесть об Иде Далеме Деве Агунге», своем деде, прибывшем с Явы и женившемся на своей

³⁸ В тексте: *Luas lobang telinganya sampai ke bahunya* — букв. «её ушные отверстия доходили до плеч». Вероятно, под *lobang telinganya* имеются в виду растянутые до плеч, сообразно с местными представлениями о красоте, мочки ушей или же отверстия для серег.

сестре Деве Агунг Истри. И сказал Дева Паханг: «Вот как он взял себе в жены сестру, так и я женюсь на Деве Айю Кемарукан». Придворные и министры были поражены, и один из придворных сказал: «Сказывают, государь, что в прежние времена людям случалось жениться на сестрах, но теперь уже так не поступают». При этом присутствовало множество бугийцев, и Дева Паханг обратился к ним: «А у бугийцев принято жениться на сестрах?» Говорят бугийцы: «Нет, государь, такого у нас не водится». Промолчал Дева Паханг, а затем все разошлись по домам.

Говорят придворные и министры Девы Паханга: «Неужели на Бали не хватает женщин, что он сделал наложницей свою сестру?» Посоветовавшись между собой, все они вместе с бугийцами спешно удалились в Булеленг, оставив в Карангасеме Деву Паханга с его слугами. Прослышал Анак Агунг Лананг, что все покинули Деву Паханга и он остался в одиночестве в Карангасеме. Явился тут Анак Агунг Лананг со своим войском и убил Деву Паханга и Деву Кемарукан. Ныне в Булеленге правит сын Гуси Геде Калудана, Маде Каранг — двоюродный брат Девы Паханга и его шурина — брат супруги Девы Паханга, Рату Агунг. Этот правитель Булеленга еще весьма молод.

В Клунгкунге правит Дева Агунг, сын Иды Далема Девы Агунга, прибывшего с Явы. Под ружьем у него около шестнадцати тысяч человек.

В Карангасеме правит Гуси Лананг, сын Иды Далема Девы Агунга от простолюдинки. Под ружьем у него около двадцати пяти тысяч человек.

В Гианьяре правит Дева Манггис, сын наложницы Иды Далема Девы Агунга, папуаски. Под ружьем у него тридцать тысяч человек.

В Таман Бали правит Дева Тангкабан, сын Иды Далема Девы Агунга от простолюдинки. Под ружьем у него около десяти тысяч человек, потому что многие погибли и эти потери не были восполнены.

В Менгви правит Гуси Агунг, сын Иды Далема Девы Агунга от простолюдинки. Под ружьем у него около сорока тысяч человек.

В Бадунге правит Гуси Нгурах Пемейютан³⁹, также сын Девы Агунга от простолюдинки. Под ружьем у него около двадцати тысяч человек.

В Табанане правит Гуси Нгурах Агунг, сын Иды Далема Девы Агунга от простолюдинки. Под ружьем у него около восьмидесяти тысяч воинов. Табанан — самая крупная область Бали.

В Булеленге правит Гуси Нгурах Геде Карангасем⁴⁰, сын Девы Агунга от простолюдинки.

В каждой из этих восьми областей вершит власть свой раджа. Все восемь — потомки Иды Далема Девы Агунга, прибывшего с Явы. В их числе правитель Клунгкунга Дева Агунг, сын Иды Далема Девы Агунга и его сестры Девы Агунг Истри. Говорят, что на острове Бали проживают 20 000 000⁴¹ человек мужского пола, не считая тех, кто живет на острове Сасак. Все раджи на Бали — горные жители⁴², люди недалёкие и не бывавшие в иных краях. Слыхивал об этих краях лишь раджа Бадунга. Все раджи на Бали — дети одного отца от разных матерей, сыновья Иды Далема

³⁹ Другое написание — Пемечутан. Правитель Бадунга (до 1780 — 1817), заключивший в 1808 г. договор с франко-голландской администрацией во главе с маршалом Дандельсом, согласно которому Бадунг обязался поставлять последней военную и рабочую силу для укрепления обороны Явы. Договор не был проведен в жизнь, так как в 1811 г. Ява перешла под власть Великобритании.

⁴⁰ (1775–1806).

⁴¹ В оригинале: *dua ratus puluh laksa*, т.е. букв. «двести десятков раз по десять тысяч» — явное преувеличение.

⁴² *Orang gunung* — традиционное обозначение людей «диких», нецивилизованных, в отличие от жителей прибрежных районов Архипелага.

Девы Агунга, его семья. Поскольку матери у них были разные, ныне раджи на Бали делятся на пять групп. Первая — Чокорда, к ней принадлежит раджа Клунгкунга, вторая — Арья Батан Джерук, к ней принадлежит раджа Карангасема. Третья — Арья Пемейутан, к ней принадлежит раджа Бадунга. Четвертая — Сатриа Пунгакан, к ней принадлежит раджа Гианьяра Дева Манггис, а пятая — Арья Паморан. У Арья Паморан нет правителя, они не подчиняются власти раджей.

Вот краткий отчет, который Абдуллах ал-Мисри смиренно возлагает к стопам Высокопочтимого Адипати, уповая на его покровительство. Доподлинно изложив все, что я видел своими глазами и слышал своими ушами, почтительно преподношу это Высокопочтимому. С уважением. Конец.

Список литературы

- Маретин Ю.В.* Яджи Сака // Советская историческая энциклопедия / Под ред. Е.М. Жукова. М.: «Советская энциклопедия», 1976. Т. 16, с. 846.
- Парникель Б.Б.* Введение в литературную историю Нусантары IX–XIX вв. М., 1980.
- Drewes G.J.* (ed.). De Biografie van een Minangkabausen Peperhandelaar in de Lampongs, ed. 's-Gravenhage: Marinus Nijhoff, 1961 (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 36).
- Hoëvell W.R. van.* Eenige mededeelingen omtrent het eiland Bali van Abdullah bin Mohamad el Mazrie met een Nederduitche vertaling en aantekeningen // Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië. 1845. Vol. VII, II. P. 139–201.
- Inventaris van het Archief van H.M. Baron de Kock (1807–1836) // National Archief, Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, n°2.21.005.33.
- Meijlan G.F.* Japan. Voorgesteld in schetsen over de zeden en gebruiken van dat Ryk, byzonder over de Ingezetenen der stad Nagasaky. Uitgegeven door Mr. J.H. Tobias, Ridder van de Orde van den Nederlandschen Leeuw. enz. enz. Amsterdam, [1830].
- Raffles Th.St.* The History of Java. Vol. 1. L., 1817.
- Skinner C.* (ed. & tr.). Ahmad Rijaluddin's Hikayat Perintah Negeri Bengkulu. The Hague: Nijhoff, 1982. (Bibliotheca Indonesica of the Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 22).
- Termorshuizen G.* De Indische archipel in de gouvernementsskranten, 1812–1830 // Jaarboek Letterkundig Museum 1. Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum. Den Haag, 1992.
- Tobias J.H.* Uitboezeming en laatst vaarwel bij mijn vertrek naar Indien in 1817. Zwolle, 1817.
- Tropisch Nederland:* Veertiendaagsch tijdschrift ter verbreiding van kennis omtrent Nederlandsch Oost- en West-Indië, Jaargang 11, Aflevering 13, 17 Oktober 1938. P. 205.
- Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* 1826, V. 11.
- Vickers A.* 'Malay Identity': Modernity, Invented Traditions and Forms of Knowledge // *Barnard T.P.* (ed.) Contesting Malayness: Malay Identity across Boundaries. Singapore, 2006.
- Zaini-Lajoubert M.* Karya Lengkap Abdullah bin Muhammad al-Misri // Naskah dan dokumen Nusantara. Seri XXII. Ecole française d'Extrême-Orient. Jakarta, 2008.
- Ter Keurs P.* Colonial Collections Revisited. Leiden, 2007.

Summary

The Story of the Land of Bali — an “Artificial” Chronicle from the Beginning of the 19th Century

Translation from the Malay Language and Introduction by L.V. Gorjaeva

The publication contains a Russian translation and a research article devoted to a Malay text dating from the beginning of the 19th century — *Hikayat tanah Bali* (“The Story of the Land of Bali”), writ-

ten by Abdullah al-Misri, an ethnic Arab-Muslim close to the Dutch Indian colonial administration. This work, displaying some similarities with Malay regional chronicles' tradition, was at the same time a kind of report or memorandum its author addressed to the Dutch authorities as a result of his Bali mission, describing, along with the history of the island, the distribution of zones of influence and the political situation in Bali in the first quarter of the 19th century.

«Апта-ваджрасучи-упанишада» («Полная упанишада об Алмазной игле»)

Предисловие, транслитерация, перевод с санскрита
и комментарии С.Л. Бурмистрова

В статье даны транслитерация и комментированный перевод «Апта-ваджрасучи-упанишады» — позднеадвайтистского (не ранее XI в.) текста, в котором рассматривается вопрос о том, кого можно считать истинным брахманом. В тексте радикально переосмыслиется традиционная индуистская система *варнашрама-дхарма*: согласно этой упанишаде, принадлежность к варне брахманов определяется не рождением, а личными нравственными и религиозными качествами человека.

Ключевые слова: брахман, *варнашрама-дхарма*, адвайта, гуны, цветовая символика.

В индийском отделе рукописного фонда ИВР РАН под шифром V, 9d (Ind. 4) хранится рукопись «*Āpta-vajrasūcī-upaniṣad*», автором которой в колофоне назван Шанкара. Рукопись в отличном состоянии, написана письмом деванагари черными чернилами на бумаге светло-кремового цвета, состоит из четырех листов размером 24×12,5 см, исписанных с обеих сторон (за исключением листов 1 и 4, на которых текст находится лишь с одной стороны). На странице везде по 13 строк, кроме с. 4а, на которой только 8 строк, и в каждой строке в среднем по 36–42 акшары; небольшая часть текста — с. 3б, строки 1–8 — написаны более мелким почерком, хотя, если судить по начертанию букв, той же рукой; в этих строках уместается по 44–46 акшар. На всех листах имеется нумерация, причем номер листа написан в нижнем правом и в верхнем левом углах страницы на сторонах 1а, 2б, 3б, 4а. Над номерами листов в верхнем левом углу написано также краткое название текста — *Vajra*, а в нижнем правом — *Rāma* (видимо, имя переписчика). Имя, название текста и номера листов подкрашены киноварью. Таким же образом выделены в самом тексте первая фраза (формула поклонения Ганеше) и колофон.

Большая часть текста написана одним и тем же, достаточно крупным и ясным почерком, хотя кое-где встречаются помарки и ошибки с исправлениями на полях. Самому переписчику, судя по почерку, принадлежит лишь одно из них — с. 1а, строка 10, где на полях справа написано *vaiśyastadarddham*, а над строкой перед словом *śūdras* поставлена галочка. Большая же часть исправлений принадлежит не самому переписчику — они выполнены черными чернилами, но явно более жидкими и плохим пером, не позволяющим аккуратно выписывать буквы. Такова длинная фраза, приведенная в самом конце рукописи — на нижнем поле с. 4а. При транслитерации эти пометки также воспроизведены (те, что стоят на полях слева, — перед строкой, те, что справа, — после нее). Исправления в текст также внесены желтой краской, при помощи которой были закрашены ненужные акшары.

Обозначения

{ } — акшара закрашена желтым.

< > — вставка с полей.

() — акшара надписана над строкой.

[] — акшара в тексте отсутствует, добавлена по смыслу. Курсивная цифра с точкой в квадратных скобках означает номер строки в рукописи.

« » — пометка на полях.

Полужирный шрифт — слова выделены киноварью.

— акшары зачеркнуты.

Транслитерация

Лист 1

- [1.] Śrī Ganeśāya namaḥ Vajrasūcīpravakṣyāmi śāstramajñānabhedanaṃ dūṣaṇamjñā nahīnānāmbhūṣaṇaṃ jñānacakṣu
- [2.] śāṃvrāhmaṇakṣatriyovaiśyaśūdraścatvārivarṇānāṃteśāṃbrāhmaṇopradhānaḥ itivedavacanānirūpitam
- [3.] smṛtiniruktam tatracodyamasti kovābrāhmaṇonāmakiṃjīvaḥ kiṃdehaḥ kiṃjāti kiṃvarṇaḥ kiṃpāṃḍityaṃ
- [4.] kiṃdharmāḥ kiṃdhārmikyaṃ kiṃ karmetī {i}tiṣṭhauvikalpāḥ prathamajīvovrāhmaṇeticet tarhisarvasyāpi
- [5.] janasyajīvasyaikarūpatvāt tasmājīvo brāhmaṇonabhavatyeva anyaccadehobrāhmaṇo iticet tarhi
- [6.] cāṃdālaparyantaṃmanuṣyāñāṃdehasyajaramaraṇa {śau} darśanāttasmāddeho brahmaṇonabhavatyeva punaḥdeho
- [7.] brāhmaṇeticet tarhipitrṃmātrīśarīradahanātputrāñāṃvrahmahatyādidoṣasambhavaḥ tasmāddehovrā
- [8.] hmaṇonabhavatyeva anyaccavarṇovrahmaṇa iticet tarhivrāhmaṇaśvetavarṇa kṣatriyoraktavarṇaḥ vai
- [9.] śyapītavarṇaḥ śūdrakṣṇavarṇaḥ etesarveṣāṃbrāhmaṇavarṇadarśanāttasmādvarṇo brāhmaṇo nabhava
- [10.] tyeva anyaccakarmavrāhmaṇaścettarhivrāhmaṇaścedvarṇaḥ śatavarṣāñijīvitam kṣatriyastadarddhaṃ<vaiśyastadarddhaṃ>śūdrasta «vaiśyastadarddhaṃ»
- [11.] darddhamitiniyamābhāvāt tasmātkarmavrāhmaṇonabhavatyeva anyaccajīvivrāhmaṇa iticettarhi
- [12.] anyajātyesamudbhavāmahaṛṣayovahavaḥsamṛti ṛṣiṣṛṃgomrgyaṃjātaḥ kauśikaḥ kuśāstīrṇa
- [13.] gautamaḥ śāśapṛṣṭe vālmīkevalmikyāṃ vyāsokaivarttakakanyāyāṃ vaśiṣṭoveśyā yāṃ viśvāmi

Лист 2a

- [1.] trakṣatriyāyāṃ āgastīḥkalaśājījātetīśrūyate eteśāṃjātyāvināpīsamyaḡjñānaviśeṣāt vrā
- [2.] hmaṇyamatyuttamaṃśrūyate tasmājījātyādvrāhmaṇonabhavatyeva anyaccapaṃḍityevrahmaṇo iticettarhikṣa
- [3.] triyavaiśyaśūdrādayopipadapadārthavākyaḡpramānavijñānavahavaḥsamṛti tasmātpaṃḍityabrāhmaṇona
- [4.] bhavatyeva anyaccadharmabrāhmaṇa iticettarhikṣatri[ya]vaiśyaśūdrādayo iṣṭapūrttadharmakāriṇovahavaḥsaṃ
- [5.] titasmāddharmavrāhmaṇonabhavatyeva anyaccadhārmikovrahmaṇa iticettarhikṣatriyavaiśyaśūdrāda

- [6.] yopikanyādānagajadānagodānahiraṇyadānamahiṣḍānānidātārovahavaḥsaṃtītas
māddhārmiko
- [7.] vrāhmaṇonabhavatyeva kiṃtukaratalāmalakamivapaśyatyaparokṣeṇakṛtārthaḥ
tathākāmarāgadveśādi
- [8.] rahitaḥ śamadamādīsaṃtoṣamānamatsāryatṛṣṇāsamḥādīduṣṭārthanivṛttaḥ sa eva
vrāhmaṇocyā
- [9.] te tathāhi janmanājāyateśūdrobratavaṃdhāddvijocyate vedābhyāsībhavedviprovra
hmaṃjānātivrāhmaṇaḥ
- [10.] ata evavrahmavidevavrāhmaṇonānyetiniścayaḥ karmayogīcavidvāṃsomtarālaṃ
<ca>svarālayaṃ satyaṃvaikuṃtha «ca 10»
- [11.] kailasaṃ kṣīrābdhiṃ bhairavastathā 1 viśvarūpaṃcaitanyaṃmetanmāyāsvarūpaṃ
māyāparaṃbhavedbrahmata
- [12.] tparaṃbrahmakevalaṃ 2 yogīdehābhīmānyevabhogīkarmāṇi tatparaḥ jñānīmok
ṣābhīmānyevatatva
- [13.] jñānābhīmānītā 3 kiṃkaromi kvagachāmikiṃgrḥṇāmityajāmikiṃ ā{bh}tmanāpū
ritamsarvaṃma

Лист 2b

- [1.] hākalpāṃvunūyathā 4 kecīdvadaṃtisāvayavavastujñānamokṣaḥ kecīdvadaṃtinir
vayavaguṇātī
- [2.] taṃ vastujñānamokṣaḥ kecīdekadeśīkāśiddhāntakathitabhaktavidhānamokṣaḥke
cīdvadaṃtisākāra
- [3.] syavināśeti nirākārasyaśūnyatobhayapakṣavihīnaṃvastujñānamokṣaḥ kecīdvyaṃpa
kaḥ sakalāgama
- [4.] śāstrārthanirdiṣṭocarakaraṇaṃmokṣaḥ kecīdekadeśīkavyāpakasvācāranānācāraka
raṇaṃvivarjanomo
- [5.] kṣaḥ kecinmanovāṃchavikalpavichedavilakṣaṇomokṣaḥ kecinmata evataddhyey
adhyanadhāraṇakara
- [6.] ṇaṃmokṣaḥ kecīddṛśyādṛśomayajñānabhāvomokṣaḥ kecinmahāvākyavicāraṇemo
kṣaḥ kecin-madhyamāṃ
- [7.] sākhādanasuratakṛdāvīlāsavibhramāna{ṃ}mayomokṣaḥ kecīd-astināst{i}ityubh
ayaññānavicchedomo
- [8.] kṣaḥ kecītohaṃbhāvasamarasatvaṃmokṣaḥ kecītsvātmānaṃdavodhamayomokṣaḥ
kecījjaṣṭhāpanabha
- [9.] syodhūlanamaunāṃgīkāṛādevamokṣaḥ kecīnnānātirṭhayātrājapahavanadānā{na}
vratairevamokṣaḥ ke
- [10.] citsthāvaraṃgamajātyahimsākeśotpātanābhyāṃsadaivamokṣaḥ eteśāṃsaṃkalpa
vikalpānusāraṃdarśa
- [11.] nabhedāvahavaḥsaṃtītarhinabhavatimokṣapadaṃsarveśāmiti kiṃtu yomahāvā
kyavivaraṇenoktaṃ
- [12.] samaṣṭivyāṣṭīrūpoyamprapaṃcaḥ tachavdasa{ṃ}valavācyamparityajya śuddhala
kṣastamgīkṛtyayajjīvapara
- [13.] meśvarayoraikyam sa evamokṣaḥ sakathamṃyathāmahadākāseghaṭamaṭhopādhir
viṃdate tasyapradhvaṃsoma

Лист 3a

- [1.] «meva» hadākāśaṃsiddhaṃ<meva> tathājīvaparameśvarayoraikyam sa evamokṣa
siddhiḥ tathāhi vedāntārkakarkaśāmaya «bahunarka»
- [2.] «gra 2» bahutisthāṃparammāyābhaṭṭākarmākulākulāhatadhiyodvaitetivaiśeṣikāḥ
anyebhedāratāvivā «prapaṃ 3»

- [3.] dakalahāstetatvatovaṃcitāḥ tasmātsiddhamatamaṃsvabhāsakamayamdhīraḥparaṃsa
ṃśrayet nānākḥīyaṃ<prapaṃ>cataṃ
- [4.] travādyapaṭavomāyāmdhakārāvṛtāḥ sāmkyhāvaiṣṇavavaidikāvīdhīparāḥsaṃnyāsi
naḥsnātakāḥsau
- [5.] rāḥ nimdyaparāprapaṃcaniratābaudhājānāśrāvākāḥetekasṭaratātripathagatāstetat
vatovaṃcatāḥ tasmā
- [6.] «cā 6» tsiddhamatamaṃsvabhāsakamayamdhīraḥ paraṃsaṃśrayetśaivāpāśupatāma
hāvra<ta> <cā>dharāḥkālīmukhāḥ jaṃgamāḥ ga «ta 6»
- [7.] ṇeśāḥsakaleṣṭadamgaṇapatimḍhyāyaṃticittēniśaṃ śāktākaulakulātmārcana {p}ra
tākāpālikā
- [8.] «nyepicayaṃ 8» sām̐bhavāḥ etekṛtamam̐trataṃtraniratāstetatvatovaṃcitāḥtasmādā
cāryavahudīkṣitāhuteratā
- [9.] nagnāvratātāpasāḥ nānāṭīrthanisevakājapaparāmaunīsthitānityaśaḥnityaṃvānarā
nādinā
- [10.] tmadamanedattāsāvadhānāḥ pare etetekhaluduḥkhabhāraniratāstetatvatovaṃcitāḥ ta
- [11.] smācārvaḥkacaturāḥsvatarkanipuṇādehātmaṃvāderatāḥ sarveśāṃmatirastiduḥsaha
parādvaite
- [12.] parāṃśāktikā karttāraṃprabhajam̐tijāvanaratābhūteṣuyahnirdayaṭevesmīdi {kim}
vikalpamevavi
- [13.] phalaṃnaiivāstīmokṣaṃparaṃ idānīm̐mahāvākyārthamukhenavodhaḥkathyate
yamaniyamādisādha

Лист 3b

- [1.] nasaṃpannāmadhikāraṇāmanugrahāya ahiṃsāsatyamasteyamvrahmacaryyāparigrahā
etepaṃcayamaḥ śaucasaṃtoṣasvā ||
- [2.] dhyāyastapaḥ īsvaraṃpraṇidhānīyamā tatrāmahāvākyam̐tatpadatvaṃpadam̐cetipa
dadvayamasti tatpadasyatvaṃ padasyavākyā
- [3.] rtham̐lakṣamartham̐kathayāmi tatpadasyavācyārthamāyopādhisakalajagadotpattist
hitilayakāraṇarūpatvāt sarvajñāḥsarveśvara
- [4.] tvāsarvaśaktimānsarvakāmadaścaparokṣeṇasahavarttamānaḥsatyam̐jñānāmanam̐
tamadvitīyaṃcaitanyaṃ ayam̐tatpadasyavārcyārtha {ṃ}miti
- [5.] sarvajñāḥsarveśvaratvātsarvaśaktimānbhavatītisarvakāmāpradobhavatiaparokṣeṇa
sahavarttamānopinabhavati kim̐tukevalam̐ satyam̐
- [6.] jñānānam̐dādvitīyaṃsvarūpaṃcaitanyaṃ ayam̐tatpadasyalakṣyārthaḥathatvaṃpa
dasyavācyārtham̐kathyate śrotatvakcaksujihvāghrāṇapaṃ
- [7.] cabuddheṃdriyasahitaḥ prāṇopānavyānodānasamānaḥ nāgakūrmakṛkaladevadattad
hanam̐jyayaḥ daśāvāyusahitaḥ mano
- [8.] buddhirahaṃkāraśceti am̐taḥkaraṇacatuṣṭayasahitaḥ śābdasparśarūparasagam̐dha
vāgvīsargānam̐dasam̐kalpaḥ niścayā
- [9.] bhīmānānusam̐dhātmakeścaturdaśāviśayasahitaḥ annamayaprāṇamayamanomaya
vijñāna(ma)ya ānam̐dama
- [10.] ya etaiḥpaṃcakośaiḥsahitaḥ adhidaivaka adhibhautika adhyātmikatāya trayasahitaḥ
satvarajata
- [11.] mogūṇasahitaḥ putraiṣaṇālokaiṣaṇāvittaiṣaṇātrayasahitaḥ bhūtabhaviṣyavarttamā
nakālatrayasa
- [12.] hitaḥ aśanāpīpāśāsōkamohajarāmāraṇaṣaḍurmisahitaḥ {astināsti}jāyatevarddha
tevipariṇa
- [13.] mate apakṣīyatevinaśyati etaiḥṣaḍbhāvavikāraiḥsahitaḥ ititvaṃpadasyavācyārthaḥ
athatvaṃ «asti 2»

Лист 4а

- [1.] padasyalakṣyārthaḥkathyate sarvapaṇihṛdayasthitamadvitīyaṃcaitanyaṃtvampra
dalakṣyārthaḥ etatpratya
- [2.] kcaitanyaeva satyaṃjñānāṃtānaṃdādvitīyaṃcaitanyaṃ ataḥtadevāhasatyaṃ
jñānānaṃtānaṃvrahmetipṛcha
- [3.] ti satyamityekaṃvrahmajñānamityekaṃbrahma ānaṃdamityekaṃvrahma kimetāva
tivrahmānisa
- [4.] tyam ekamatretisvaprakāśaḥ sadgurugahasatyaśabdenavijñānaśabdenajñaptisvarū
pamucyate a
- [5.] naṃtāśabdenākhaṃdamucyate vrahmaśabdenapariṇāmaṃmucyate evameva advitīyaṃ
caitanyaṃbrahma |
- [6.] tatvamasi vrahmāhamasmi ityādisrutibhirevaṃsaniścayatprabuddhaḥ sajīvanmuktaḥ
prārabdha
- [7.] «ha 2» karmajanitaphalāvaddhilokānanugra<ha>kurvaṃte vāvatiṣṭhate #tathāprā
rabdhasthākhila# moho
- [8.] pimohaḥ kāryaṃtathātmaṃvitiśrīśarṅkarācāryyakṛtāptāvajrasūcī upaniṣatsasa
māptam

Фраза на нижнем поле: «Vimucāpitvacamṣarpaḥsvasvarūpaṃtamumcati || vidhvas
tākhilamohopimohakāryaṃ 2».

Перевод**Лист 1б**

[1.] Поклонение благословенному Ганеше. Провозглашаю «[Упанишаду] алмаз-
ного сияния» — шастру, [цель которой] — устранение неведения, противодействие
[тем, кто] лишен знания, украшение для очей знания. [2.] «Брахман, кшатрий, вайшья,
шудра [— таковы четыре варны]. Главная из этих четырех Варн — брахман» — так
утверждается в Ведах, [3.] говорится в смрити. Так должно быть сказано: «Кто [дос-
тоин носить] название брахмана? Душа ли это? Тело ли? Каста? Варна? Знания? [4.]
Обычай, [которым следует этот человек]? Праведность ли? Деяния ли?» [На сей счет]
есть разные мнения. Первое: «Душа [жизненное начало] — [это и есть] брахман».
[Но] так как у всех [5.] людей жизненное начало [имеет] одну и ту же природу, то
брахман не есть жизненное начало. Далее, «тело — это и есть брахман». [6.] [Однако]
при виде старости и смерти, [поражающих] тела [всех] людей вплоть до неприкасае-
мых, [становится ясно, что] тело не есть брахман. Кроме того, [об утверждении, что]
«тело [7.] и есть брахман», [надо сказать еще следующее]: по причине сожжения [на
погребальном костре] тел отцов и матерей сыновьями [возникают условия для] убий-
ства брахмана и других преступлений. Поэтому тело [8.] не есть брахман. Далее:
«[[Принадлежность к] варне и есть [то, что делает человека] брахманом». Брахман
[предстает как существо] белого цвета, кшатрий — красного цвета, [9.] вайшья — жел-
того цвета, шудра — черного цвета. Эти [цвета представителей] всех [варн становят-
ся возможными] благодаря видению цвета [варны] брахманов, поэтому [принадлеж-
ность к] варне не [делает человека] брахманом. [10.] Далее, «деяния [делают челове-
ка] брахманом». [Здесь справедливо то же, что было сказано об утверждении, будто
принадлежность к] варне [делает человека] брахманом. Человек, [живи он хоть] сто
лет, остается кшатрием, или вайшьей, [11.] или шудрой именно из-за отсутствия само-
обуздания. Поэтому деяния не [делают человека] брахманом. Далее, «порода [делает
человека] брахманом». Однако [12.] есть много великих риши, рожденных в других
породах. [Это] Ришьяшринга, рожденный самкой оленя; Каушика, [родившийся] из

расстеленной травы куша; [13.] Гаутама, [рожденный] из ребра зайца; Вальмики, [рожденный] в муравейнике; Вяса, [родившийся от] женщины из касты рыбаков; Васиштха, [которого родила] куртизанка; ...

Лист 2а

[1.] ...Вишвамитра, [рожденный женщиной из варны] кшатриев; Агастья, [рожденный] из кувшина. Так гласит шрути. Благодаря их совершенному знанию [они], хоть и не имеют [благородного] происхождения, [2.] считаются обладателями высшего брахманства. Поэтому порода не [делает человека] брахманом. Далее, «ученость [делает человека] брахманом». Однако [3.] есть множество кшатриев, вайшьев, шудр и прочих, [которые отличаются] мудростью, [способностью применять] средства познания, [знанием] речений [Вед], слов [и их] значений, поэтому ученость не [делает человека] брахманом. [4.] Далее, «[соблюдение] дхармы [делает человека] брахманом». Однако есть множество кшатриев, вайшьев, шудр и т.д., совершающих жертвоприношения и соблюдающих дхарму, [5.] так что [соблюдение] дхармы не [делает человека] брахманом. Далее, «благочестие [делает человека] брахманом». Однако кшатриев, вайшьев, шудр и т.д., [6.] которые одаривают [брахманов] женами, слонами, коровами, золотом, буйволицами, [тоже] много, так что благочестие [7.] не [делает человека] брахманом. Но что видит мудрый как свои пять пальцев [букв. — «как плод амалаки на ладони»] [благодаря своему] незаочному [постижению]? Таким образом, [человек], освободившийся от желания, страсти, ненависти и прочих [омрачений], [8.] наслаждающийся покоем, самообладанием и прочими [благами], избавившийся от эгоизма, жадности, невежества и прочих неблагих вещей, — он ведь именуется брахманом. [9.] В этом случае [он уже] не обретет рождение [в варне] шудр и благодаря исполнению религиозных обетов будет называться дваждырожденным. Пусть изучает Веды мудрец — [тогда он] познает Брахмана и [сможет называться] брахманом. [10.] Поэтому утверждается, [что] брахман, отрицающий Брахмана, не [есть подлинный брахман, но нечто] другое. Карма-йогины и мудрецы [достигают лишь] промежуточного пространства [между землей и небесами, а затем] — небесной обители, истинной Вайкунтхи, [11.] Кайласы [или] луны, [где царствует] Бхайрава. 1. Вселенское Сознание [букв.: Сознание всех форм], эта истинная природа майи, — выше майи. Брахман [12.] выше ее, Брахман — единственный [в своем роде]. 2. Йогин, полагающий, что он есть тело, видит свою цель в деяниях, [приносящих] наслаждение. Мудрец, устремленный к освобождению, видит свою цель в познании сущности [вещей]. [13.] 3. Что [я теперь] делаю? Куда иду? Что я получаю и что оставляю? [Я приобретаю] всё, что наполнено Атманом, ...

Лист 2б

[1.] ...словно четыре великие кальпы. 4. Некоторые говорят, [что] освобождение — это познание объектов, имеющих части. Другие говорят, что [2.] освобождение — это познание объектов, не имеющих ни качеств, ни частей. Некоторые — что освобождение [достигается посредством] практики *бхакти*, [которая] предписывается в учении об [эго] как части [Целого]. Другие говорят, что [3.] освобождение [посредством] знания — это устранение [всего, что] имеет форму, [и осознание] пустоты того, что не имеет формы, понимание, что объекты обоих этих утверждений не существуют. Некоторые — что точное [4.] исполнение всех действий, [которые составляют] полное содержание агам и шастр, [и есть] освобождение. Некоторые — [что] абсолютное избегание недолжных действий и исполнение должных, [предписываемое учением об эго] как части [Целого], и есть [путь к] освобождению. [5.] Некоторые — что освобождение [достигается умением] распознавать и отсекаать ложные

умственные построения и желания. Некоторые [считают, что] мышление, его объект, размышление [об этом объекте], удержание [его в фокусе внимания и] действие [в соответствии с предписаниями шастр и наставлениями учителя] — [6.] [это и есть] освобождение. Некоторые [полагают, что] освобождение — это знание природы видимых и невидимых [вещей]. Другие [считают, что] освобождение — это размышление над «великими речениями». Некоторые [полагают, что] освобождение [обретается] среди [7.] [наслаждений] яствами, плотскими радостями, играми и другими [удовольствиями, ведущими к] заблуждениям. Некоторые [считают, что] знание и [умение] различать реальное и нереальное [8.] [и есть] освобождение. Некоторые [думают, что] освобождение — это непривязанность [букв. «одинаковые чувства»] по отношению к *эго* и всему, что с ним связано. Некоторые [видят] освобождение в обретении блаженства [букв. «в пробуждении к блаженству»] в Атмане. Некоторые [полагают, что жизнь согласно] правилам, [существующим для] косматых [аскетов], — [9.] [жизнь] на пепелище и в пыли и принятие обетов отшельника, [все свои помыслы обращающего к] богам, — [это и есть] освобождение. Некоторые — [будто] освобождение [достигается] паломничествами ко всевозможным тиртам, молитвами, жертвоприношениями, дарами и [исполнением] обетов. [10.] Некоторые — что непричинение вреда всем живым существам, подвижным или неподвижным, вырывание волос и регулярное [исполнение] ритуалов [приводит к] освобождению. Их различные учения, [предполагающие] использование обрядов или медитаций, [11.] многочисленны, поэтому нет на них всех [даже] следа освобождения. Но что сказано в «Разъяснении великих речений»? [12.] Этот видимый мир состоит из самостоятельных частей (*vyasṭi*), соединенных воедино (*samaṣṭi*). [Если человек], оставив разные слова, [которые могут быть] сказаны о нем [об этом мире], направил [свои помыслы на] чистую цель — [постижение] единства живого существа [13.] и божества, — это и есть освобождение. Каким образом тогда в пространстве возникает *упадхи* дома [или] горшка? Когда он исчезает, ...

Лист 3а

[1.] ...тогда пространство оказывается постигнуто. Таким образом, [постижение] единства живого существа и высшего божества и есть обретение освобождения. Наилучшие [и ясные, как] солнце, наставления веданты [2.] превосходят множество учений, [бессильных вывести своих адептов за пределы] высшей *майи*, — [таких как взгляды Кумарилы] Бхатты, [сторонников] карма-[йоги или секты] *каула*, [которые] лишены разума. Другие обманывают сами себя из-за расхождений [во мнениях], бессмысленных споров [3.] [и] дискуссий [относительно] истинной реальности. По этой причине пусть он, мудрый, достигнет этого высшего плода, сияющего собственным светом. Многие мирские [4.] знатоки учений тантры погружены во тьму майи. Санкхья [тоже] не превосходит [по своей истинности] учение адептов Вишну и установления Вед. Санньясины; совершающие омовения; [5.] те, кто поклоняется солнцу; буддисты-шраваки, удовлетворяющиеся [тем, что стремятся избежать] предосудительной [привязанности к] иллюзорному миру, — все они, довольствующиеся ложными [взглядами], идут по трем [ложным] путям и [оказываются] введены в заблуждение [относительно] истинной реальности. Поэтому [6.] пусть мудрый достигнет этого высшего плода. Шайвы-пашупаты, махавраты, калимукхи, джангамы, [адепты культа] Ганеши [7.] созерцают Ганapati, исполняющего все желания, повелителя души. Адепты культа Шакти — [представители течений] *каула*, — почитающие [Шакти] и поклоняющиеся ей как Атману, капалики [8.] и самбхавы — они удовлетворяются [рецитацией] мантр и тантрическими практиками, [но] пребы-

вают в неведении [относительно] истинной реальности. Из-за этого [они] проходят множество посвячительных церемоний [у разных] наставников, проводят время, [совершая] жертвоприношения, [9.] и предаются аскетическим практикам, дав обет ходить обнаженными, постоянно совершают паломничества к разным тиртхам, творят молитвы и [соблюдают] строгие обеты молчания, постоянно, [словно] бессловесные обезьяны, [10.] со [всем возможным] прилежанием [практикуют] самоограничение. В конечном счете эти [люди], находящие удовольствие в тяжких страданиях, [все равно] заблуждаются [относительно] истинной реальности. [11.] Из-за этого [они] находят истинными четыре пронизательных логических довода чарваков [в пользу тезиса, что] Атман — это тело. Все их мысли бесконечно далеки от [учения] адвайты. [12.] Далее [скажем об учении] о шакти. [Его адепты] поклоняются творцу, породившему преданных ему. Разве [такие ложные] размышления не [13.] являются бесплодными, не дающими высшего освобождения? Поэтому и говорится, что пробуждение [достигается] посредством [постижения] смысла «великих речений».

Лист 3б

[1.] Для постижения *ямы*, *ниямы* и других [ступеней йоги] и сущности [того состояния, которое называется] осуществлением [высшей цели веданты, необходимы] ненасилие, правдивость, отказ от присвоения чужого, целомудрие и нестяжательство. Эти пять практик, [а также] чистота, удовлетворенность, [2.] рецитация Вед и аскеза — [таковы] требования, налагаемые [на человека] Господом. В них «великие речения», их смысл и слова, [коими они выражены], суть одно. Их словесную природу, [3.] смысл слов, [которыми выражены] «великие речения», я провозглашаю истинным смыслом и знаком [освобождения]. Суть их слов, которая должна быть высказана, — это *майя*, *упадхи*, возникновение составленного из частей мира, [его] существование и угасание из-за того, что он имеет причину. Всеведущий, [4.] благодаря всемогуществу [своему] наделенный всеми способностями, исполняющий все желания, зримо присутствующий [в нашем мире, бог, который есть] истина, знание, вечное, недвойственное сознание, — он и представляет собой истинный смысл их слов [то есть слов «великих речений»]. [5.] Всеведущий благодаря своему всемогуществу наделен всеми способностями и поэтому является исполняющим все желания. [Он] ведь не присутствует [в этом мире только] незримо. Что же это за чистая истина, [6.] знание, блаженство, недвойственное и [обладающее] собственной формой сознание? Это и есть тот смысл их [«великих речений»] слов, который должен быть распознан. Итак, тебе [сейчас] будет изложен тот смысл их слов, который должен быть провозглашен. Слухом, кожей [осязанием], глазами [зрением], языком [вкусом], запахом [обонянием] — [7.] этими пятью способностями разума наделенный, обладающий десятью жизненными дыханиями — *прана*, *апана*, *вяна*, *удана*, *самана*, *нага*, *курма*, *крикала*, *дэвадатта* и *дхананджая*, [8.] наделенный четырьмя [структурами психики] — *манасом*, разумом, *эго* и *антахкараной*; [способностью воспринимать] звук, прикосновение, форму [и] вкус, речью, [органами] экскреции [и] размножения, желаниями, мышлением, [9.] воззрениями, [способностью] познавать себя — [этими] четырнадцатью предметами наделенный; состоящими из пищи, жизненного дыхания, *манаса*, сознания, блаженства — [10.] этими пятью оболочками наделенный; зависящий от сверхъестественного, объектов нашего мира и собственного «я»; [11.] наделенный тремя гунами — *саттва*, *раджас* и *тамас*; имеющий [моральный] долг перед сыновьями, общиной и имуществом; прошедшее, будущее, настоящее — в этих трех временах [12.] живущий; страдающий от шести «волн бытия» — голода, жажды, печали, неведения, старения, смерти; [человек] рождается, растет, меняется,

[13.] угасает [и, наконец], умирает, сопровождаемый [на протяжении всей своей жизни] этими шестью формами бытия. Таков смысл слов [«великих речений», который] ты должен понять; поэтому тебе...

Лист 4а

[1.] ...излагается смысл слов [«великих речений», который] должен быть постигнут. Пребывающее в сердце каждого живого существа недвойственное сознание [и есть тот] смысл речений, [который] должен быть понят тобой. Это внутреннее [2.] сознание [и есть] истинное, [полное] знания, бесконечное, [пребывающее в] блаженстве недвойственное сознание. «Однако оно ли, истинное и бесконечное, [и есть] Брахман?» — так [иногда] спрашивают. [3.] Истина — это один Брахман, знание — это один Брахман, блаженство — это один Брахман. [Но] что в таком великом Брахмане [есть] [4.] истина? Это — [его] единственное в своем роде собственное сияние. Глубокими словами подлинного наставника об истине [и] словами о сознании разъясняется истинная сущность мышления. [5.] Словами о бесконечности разъясняется [сущность неделимого] времени. Словами о Брахмане разъясняется, [что значит] полное исполнение [религиозного долга]. Таким образом, Брахман, [сущность коего —] недвойственное сознание, [6.] [что провозглашено в афоризмах] «ты есть То», «я есть Брахман» и тому подобных речениях, — [к этому Брахману адепт] несомненно пробуждается [благодаря наставлениям] *шрути*. Он и есть «освободившийся при жизни». [Сначала он] приступает к [7.] практике, [потом] достигает [ее] плодов — непривязанности к миру [и интереса лишь к тому, что] превыше [мира]. И неведение [8.] [после этого] разве [остается] неведением? Таково дело, [которое должен исполнить] знающий Атман. Итак, написанная святым наставником Шанкарой «Полная упанишада об Алмазной игле» закончена.

Фраза на нижнем поле: «Освобождай свою истинную природу, как змея [сбрасывает] кожу — ведь [тогда будет] совершенно уничтожено неведение, [а это и есть] дело...»

Комментарии

Лист 1

[1.] *Vajrasūcīpravakṣyāmi* — *Провозглашаю «[Упанишаду] алмазного сияния»...*

В самом начале текста автор пишет «*vajrasūcīpravakṣyāmi*» — «провозглашаю [упанишаду] алмазного сияния», в конце же текст назван *āpta-vajrasūcī-upaniṣad* — «Полная упанишада об Алмазной игле». У этого текста существует краткая версия — «Ваджрасучика-упанишада», переведенная на русский язык А.Я. Сыркиным (Упанишады, 2000, с. [639]–[641]). Это небольшой текст, в котором, как и в переведенной нами упанишаде, речь идет о том, что делает человека истинным брахманом. Эта упанишада относится к Самаведе, а авторство ее приписывалось самому Шанкаре (Сыркин, 2000, с. [491]). Содержательно она совпадает с первой частью Апта-ваджрасучи-упанишады, а именно с л. 1а–2а. В сети Интернет имеется санскритский текст Ваджрасучика-упанишады с переводом на английский язык (Sri Vajrasucika Upanisad of the Sama Veda, 2012). Ключевой фрагмент этой упанишады — последний, девятый параграф, где говорится, что истинным брахманом делает человека постижение Атмана — недвойственного, свободного от всех различий, не подверженного никаким страданиям, пронизывающего собой все сущее, причем постижение Атмана — это в то же время отождествление себя с Атманом. В этой упанишаде о постижении Атмана говорится так: «Нет иного пути к достижению брахманства. Да станет он Брахманом — Атманом, [состоящим из] бытия, мысли, блаженства, недвойствен-

ным; да станет он Брахманом — Атманом, недвойственным!» (Упанишады, 2000, с. [641]). О недвойственном сознании говорится и в «Апта-ваджрасучи-упанишаде», и особенно показательно, что здесь же учением, наиболее соответствующим Ведам и ведущим наикратчайшим путем к брахманству, названа адвайта (л. 3а, строка 11). Иными словами, истинный брахман — это не тот, кто рождается в определенной варне, касте, готре, а тот, кто известным образом изменил свое сознание, с тем чтобы осознать свое изначальное единство с Брахманом, происхождение же человека играет здесь подчиненную роль, то есть статус брахмана оказывается для автора этой упанишады не приписанным, а достигаемым, — с этой точки зрения, быть истинным брахманом теоретически может даже неприкасаемый. Конечно, сложно судить, насколько эти представления соответствовали реальным социальным практикам индийского общества, но важно уже то, что на стандартное кастовое и варновое деление автор этой упанишады смотрел как на нечто относительное и, в общем, маловажное по сравнению с исполнением человеком своего религиозного долга. В связи с этим можно вспомнить, например, что в позднесредневековой Индии — по крайней мере в некоторых ее регионах и в некоторых религиозных течениях — даже шудра, как свидетельствует «Варнашрама-чандрика», мог быть наставником, *гуру*, из чего видно, что кастовая и варновая принадлежность далеко не всегда воспринималась как фактор, безусловно определяющий социальные перспективы человека: высокий ритуальный статус и соответствующую ему ритуальную чистоту он мог приобрести, пройдя известное религиозное обучение и дав обет целомудрия; такой человек, именовавшийся в некоторых религиозных течениях Южной Индии *paññhikācārya*, воспринимался как личность, имеющая более высокий статус, чем представители даже высших каст (Korpedrauer, 1991, p. 299, 302). Реализация религиозных целей автором этого текста воспринимается как фактор более значимый, чем происхождение человека.

[7.] *pitṛmātṛśārīradahanātputrāṇāmvrahmahatyādidośasaṃbhavaḥ* — ...по причине сожжения [на погребальном костре] тел отцов и матерей сыновьями [возникают условия для] убийства брахмана и других преступлений.

Этот неясный фрагмент можно прокомментировать так: может быть, имеется в виду, что само исполнение предписанных обрядов возможно лишь в определенном культурном контексте, в котором что-то считается благим, что-то — неблагим, так что основным условием для совершения неблагих деяний является само различие между добром и злом, предписанными, дозволенными и запрещенными деяниями. Ритуальные действия создают карму, которая привлекает душу к миру сансары, что и в самом деле порождает условия для убийства брахмана и иных преступных деяний: не создает карму только тот, кто отказался от участия в каких бы то ни было ритуалах, вообще покинул этот мир и стал странствующим аскетом — санньясином. Освобождение в таком случае можно понимать как выход за пределы бинарных оппозиций: тогда для человека нет уже ни благого, ни неблагого — реально существует один Атман-Брахман, а все прочее есть лишь плод иллюзии.

[8.]–[9.] *vṛāhmaṇaśvetavaṇa kṣatriyoraktavaṇaḥ vaiśyapītavaṇaḥ sūdrakṛṣṇavaṇaḥ etesarveṣāṃbrāhmaṇavarṇadarśanāt* — Брахман [предстает как существо] белого цвета, кшатрий — красного цвета, вайшья — желтого цвета, шудра — черного цвета. Эти [цвета представителей] всех [варн становятся возможными] благодаря видению цвета [варны] брахманов...

Смысл этой цветовой символики может прояснить учение о *гунах*. Три *гуны* — *sattva*, *rajas* и *tamas* — в философии санкхьи представляют собой элементы первичной субстанции (*prakṛti*), так что не существует в природе предмета, в котором бы не присутствовали все три *гуны* в том или ином соотношении. Свойства объекта зависят

от того, какая из *гун* преобладает (Чаттерджи, Датта, 1994, с. 251–253). При этом каждая из этих *гун* связана с определенными свойствами: *sattva* — с легкостью, радостью и светом, *rajas* — с подвижностью, возбуждением и болью, *tamas* — с тяжестью, темнотой и помраченностью ума (Glaserapp, 1922, S. 227). Далее, интересны сами цвета, которым ставятся в соответствие варны. Еще в древности ведийские арии выделяли три основных цвета — белый, красный и черный, приписывавшиеся соответственно воде, огню и земле (Dasgupta, 1927, p. 22). Позднее цветовая символика соединилась в философской системе санкхья с учением о *гунах*. Санкхьяик Нилакантха в комментарии к «Махабхарате» связывает цвета с *гунами*, утверждая, что те или иные цвета дает нам сочетание *гун* в определенном соотношении. В частности, если преобладает *tamas*, *rajas* занимает среднее положение, а *sattva* — низшее, такая комбинация *гун* соответствует черному цвету, сочетание «*rajas-sattva-tamas*» дает красный цвет, «*sattva-tamas-rajas*» желтый, а «*sattva-rajas-tamas*» соответствует белому (Garbe, 1894, S. 217). Иными словами, если анализировать текст «Апта-ваджрасучи-упанишады» через призму учения о *гунах*, становится понятно, почему варнам приписываются именно такие цвета: шудры — это варна, в которой преобладает *гуна* *tamas*, связанная с неведением, апатией и ленью; в брахманах доминирует *гуна* *sattva*, поддерживаемая подвижной и деятельной *гуной* *rajas*; в кшатриях — *гуна* *rajas*, до известной степени «просветляемая» *гуной* *sattva*; наконец, в вайшьях преобладает *sattva*, ограничиваемая, однако, *гуной* *tamas*. Присущи ли все эти свойства варнам самим по себе? Насколько можно судить по тексту рассматриваемой упанишады, отнесение конкретной личности к той или иной варне зависит не от того, в какой варне человек родился, а от его личных качеств. Если рождение в варне брахманов еще не делает человека истинным брахманом, как утверждается в упанишаде, то это значит, что то или иное соотношение *гун* в личности конкретного человека дается ему не от рождения, а достигается собственными его усилиями: *гуна* *sattva* преобладает, а *гуна* *tamas* отодвинута на третий план лишь у того, кто познал Атмана-Брахмана.

Интересно, кроме того, что о цветах трех варн — кшатриев, вайшьев и шудр — автор упанишады пишет, что *etesarveṣāṃbrāhmaṇavarṇadarśanāt*. Возможно, имеется в виду, что «цвет» варны брахманов установлен как своего рода «точка отсчета» для восприятия всех остальных варн, так что их цвета воспринимаются уже не сами по себе, а в сопоставлении с «цветом» брахманов. Это неудивительно, если учесть, что преобладание *гуны* *sattva* в человеке дает ему мудрость, самообладание и невозмутимость, без которых познание Брахмана невозможно. Брахман — конечно, не просто представитель этой варны, а *истинный* брахман, познавший божество, то есть реализовавший в себе идеал подлинно благочестивой личности, — представляет собой здесь образец нравственной чистоты, по отношению к которому все остальные категории личностей считаются менее ритуально чистыми и не столь совершенными нравственно. Вообще, можно сказать, что даже общепринятые названия варн в этом тексте до известной степени переосмысляются: кто не следует в своей жизни наставлениям религиозных текстов, не просветляет свою душу изучением священных текстов и устремлением к познанию Атмана-Брахмана — тот и есть шудра, даже если он принадлежит к высшей из брахманских каст; кто познал Брахмана — тот брахман, будь он по рождению хоть неприкасаемым.

Лист 2b

[2.] *kecidekadeśikāsiddhāntakathitabhaktavidhānamokṣaḥ* — *Некоторые — что освобождение [достигается посредством] практики бхакти, [которая] предписывается в учении об [эго] как части [Целого].*

Имеются в виду адепты вишиштадвайта-веданты и вайшнавизма. Согласно вишиштадвайте, основателем которой был Рамануджа (XI в.), индивидуальная душа является частью Брахмана, а сам Брахман относится к миру, как душа — к телу. На эти соображения наводит слово *ekadeśa*, одно из значений которого, согласно словарю Моньер-Уильямса, — «a part, portion or division of the whole» (Monier-Williams, 1899, p. 228). Естественно, сам тот факт, что в тексте упоминаются последователи Рамануджи, свидетельствует о том, что эта упанишада была написана после XI в. и не могла быть написана Шанкарой.

[6.] *mahāvākyavicāraṇemokṣaḥ* — ...освобождение — это размышление над «великими речениями».

Под «великими речениями» (*mahāvākyā*) имеются в виду слова *шрути*.

[11.] *Mahāvākyavivaraṇa* — «Разъяснение великих речений».

Авторство этой работы приписывается Шанкаре или некоему Кайвальяшрамину. Текст с таким названием издан в Индии еще в XIX в. (*Śaṅkara Āśrama*, 1882). О рукописи с таким названием, автором которой назван Шанкара, сообщается на сайте исследовательского проекта, посвященного изучению Вулнеровской коллекции рукописей в Лахоре (MS PUL Woolner 0756). Текст с этим же названием, но за авторством *Kaivalyāśramin*, упоминает в своем знаменитом каталоге и Карл Поттер, причем здесь текст имеет также второе название — *Vedāntasāraṇāṅgikāraṇa* (Potter).

[13.] *sakathamūyathāmahadākāseghaṭamathopādhirvimdate* — *Каким образом тогда в пространстве возникает упадхи дома [или] горшка?*

Uṣādhi — букв. «подмена, обман чувств», принятие одного предмета за другой, в данном случае — принятие реального (Брахмана) за нереальное (феноменальный мир, порожденный майей). Это одно из ключевых понятий адвайты. Согласно Дасгупте, самосветящееся (т.е. самоочевидное, не требующее для своего познания ничего другого) сознание приобретает разнообразные, но одинаково иллюзорные формы благодаря именно этим *упадхи* — «ассоциациям или ограничениям» (*associations or limitations*), из-за которых мы и воспринимаем единое Сознание (Брахман) как множество самостоятельных и невечных предметов (Dasgupta, 1951, p. 450). По определению А.Я. Сыркина, *упадхи* — это в веданте «обозначение некоторого субститута, того, что, будучи придано более высокой сущности, ограничивает ее проявление и обуславливает ее восприятие в форме того или иного объекта» (Упанишады, 2000, с. [776]).

Лист 3а

[1.] *ākāśamsiddham* — ...тогда пространство оказывается достигнуто.

То есть мы видим вместо горшка или другого предмета чистое пространство, которое они ранее занимали.

[6.]–[8.] *śaivāpāśupatāmahāvra<ta><cā>dharāḥkālīmukhāḥ jaṅgamāḥ gaṇeśāḥ sakaleṣṭadam gaṇapatim̐dhyāyamt̐cittēniśam śāktākulakulātmārcana{p}ratākāpālikā śāmbhavāḥ* — *Шайвы-пашупаты, махавраты, калимукхи, джангамы, [адепты культа] Ганеши созерцают Ганapati, исполняющего все желания, повелителя души. Адепты культа Шакти — [представители течений] каула, — почитающие [Шакти] и поклоняющиеся ей как Атману, капалики и самбхавы...*

Перечисляются названия различных религиозных сект. В частности, примечательны адепты культа Ганеши — бога мудрости и удачи, покровителя ученых, устраняющего препятствия на пути познания, который был настолько важен для Шанкары, что философ включил его в число божеств, поклонение коим обязательно для адепта веданты (Ганеша, Вишну, Шива, Шакти и Сурья), а общая популярность этого бога

была так высока, что из его культа возникла даже особая секта *гананатья* (Серебряков, 1989, с. 103–104). Но тем не менее автор рассматриваемой упанишады даже адептов этого культа воспринимает как людей, заблуждающихся относительно истинной природы реальности. Равно скептичен он и по отношению к другим неортодоксальным сектам — *пашупатам*, *капаликам*, *каламукхам* и т.п.

Лист 3b

[3.] sakalajagadotpatti — *возникновение составленного из частей мира...*

То есть не вечного, как все составное.

[10.] adhidaivaka adhibhautika adhyātmikatāya trayasahitaḥ — *зависящий от сверхъестественного, объектов нашего мира и собственного «я»...*

Эти три понятия связываются прежде всего с представлением о страдании, которое может иметь причиной действия богов и духов или судьбу (adhidaivaka или adhidaivika — «сверхъестественное»), поступки других людей, действия животных или события, обусловленные естественными процессами (adhibhautika), либо же, наконец, процессы, происходящие в собственных душе или теле (adhyātmika) (Sinha, 1986, p. 76).

[11.] putraiṣaṅālokaiṣaṅāvittaiṣaṅātrayasahitaḥ — *имеющий [моральный] долг перед сыновьями, общиной и имуществом.*

Имеются в виду три puruṣārtha — основные цели человеческого существования в брахманистской философии: kāma (чувственные удовольствия), dharma (исполнение предписаний, необходимых для поддержания социального порядка) и artha (приобретение имущества).

Лист 4a

[4.] ekamatretisvaprakāśaḥ — *Это — [его] единственное в своем роде собственное сияние.*

Брахман самоочевиден, для его познания не требуются никакие другие «опоры» или инструменты.

[7.]–[8.] moḥo 'rimohaḥ — *И неведение [после этого] разве [остается] неведением?*

То есть — разве оно вообще сохраняется?

Литература

- Серебряков И.Д. «Океан сказаний» Сомадевы как памятник индийской средневековой культуры. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.
- Сыркин А.Я. Предисловие // Упанишады / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Восточная литература, 2000. С. [478]–[499].
- Упанишады / Пер. с санскр., предисл., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Восточная литература, 2000.
- Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994.
- Dasgupta S.N. Hindu Mysticism. Chicago: Open Court Publishing Co., 1927.
- Dasgupta S.N. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Garbe R. Die Sāṃkhya-Philosophie: eine Darstellung der indischen Rationalismus. Lpz.: Verlag von H. Haessel, 1894.
- Glaserapp H. Der Hinduismus: Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. München: Kurt Wolff Verlag, 1922.
- Koppedrayar K.I. The Varṇāśramacandrika and the sūdra's Right to Preceptorhood: The Social Background of a Philosophical Debate in Late Medieval South India // Journal of Indian Philosophy, 1991. Vol. 19. P. 297–314.

- Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Delhi: Motilal Banarsidass, 1899.
- MS PUL Woolner 0756 // A Study of the Manuscripts of the Woolner Collection, Lahore [Электронный ресурс]. URL: http://www.istb.univie.ac.at/cgi-bin/smw/csmwc.cgi?uid=default&browse_ms=286&browsed_field=97&nav=2&subnav=94, 12.10.2012.
- Potter K.* Bibliography of Indian Philosophies. Part II: Primary Texts by Authors Whose Dates are Unknown. [Электронный ресурс]. URL: <http://faculty.washington.edu/kpotter/xtxtdu.htm>, 12.10.2012.
- Śaṅkara Āśrama.* Mahāvākyavivaraṇa. Jagadīśvara Press, 1882.
- Sinha J.* Indian Psychology. Vol. II: Emotion and Will. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Sri Vajrasucika Upanisad of the Sama Veda // Sri Narasingha Chaitanya Ashram [Электронный ресурс]. URL: <http://gosai.com/writings/vajrasucika-upanisad>, 15.10.2012.

Summary

“Āpta-vajrasūcī-upaniṣad”

(“A Complete Upaniṣad of the Diamond Needle”)

Introduction, Transliteration, Translation from Sanskrit into Russian and Commentary by S.L. Burmistrov

The article presents the transliteration and commented translation of the *Āpta-vajrasūcī-upaniṣad* — a late (after the 11th century) Advaitist text treating the problem of the nature of a real *brāhmaṇa*. The author of this *upaniṣad* reconsiders radically the traditional Hindu social system of *yaṁāśrama-dharma*, postulating that the affiliation to the *brāhmaṇa-varṇa* depends not on birth but on moral and religious qualities of a person.

А.Л. Хосроев

Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (*Nag Hammadi Codex VII. 3: 70. 13–84.14*)

В статье на основе многочисленных примеров автор доказывает, что новозаветные цитаты, встречающиеся в апокрифическом «Апокалипсисе Петра» (саидский диалект), восходят не к саидскому переводу Нового Завета, а к бохайрскому.

Ключевые слова: коптский язык, саидский диалект, бохайрский диалект, коптские переводы Нового Завета, христианские апокрифы.

Уже давно было замечено, что саидский диалект «Апокалипсиса Петра» (далее — *АнокПетр*)¹ содержит наряду с отчетливыми следами влияния верхнеегипетских диалектов (прежде всего субхамимского, или ликополитанского) многочисленные следы влияния нижеегипетского, т.е. бохайрского, диалекта. Прежде всего это касается фонетических, синтаксических и лексических отклонений от нормативного саидского². С другой стороны, было отмечено и то, что автор *АнокПетр* среди прочих новозаветных сочинений чаще всего обращался к *Евангелию от Матфея (Мф)* и *Посланиям Петра (1 и 2Петр)*³.

Указание на новозаветные цитаты не пошло, однако, дальше простой констатации, причем эти цитаты в *АнокПетр* сравнивались не с коптским переводом Нового Завета, а (в лучшем случае) с греческим текстом.

Ниже покажу, что наличие следов бохайрского диалекта в языке нашего сочинения может быть подкреплено сравнительным анализом некоторых новозаветных цитат, которые, как правило, являются не подлинными цитатами, а скорее парафразами. На-

¹ Одно из самых интересных раннехристианских сочинений, дошедшее до нас в составе так называемой библиотеки из Наг Хаммади (о сочинениях, ее составляющих, см.: Хосроев, 1991, 26–34; 48–56). Не дошедший до нас оригинал *АнокПетр* был написан по-гречески, по всей видимости, в конце II в. Русский перевод, предисловие и комментарий см.: Хосроев, 1997, 312–340.

² О бохайризмах в *АнокПетр* и в языковом отношении родственном ему сочинении из того же кодекса, а именно во «Втором слове великого Сифа» (*NHC VII. 2*, далее — *2СлСиф*), см.: Khosroyev, 1995, 34–35; Хосроев, 1997, 55–57; см. также: Khosroyev, 2009, 2009a, 2010. Замечу, что ни издатели *2СлСиф* («The language of the tractate is Sahidic Coptic, with Some Interference from Dialectal Forms, as is Common in the Nag Hammadi Library»: Riley в Pearson, 1996, 130; ср.: Painchaud, 1982, 3–4, «La langue du traité»), ни издатель *АнокПетр* (Desjardins в Pearson, 1996, 201 сл.) не отмечают этой особенности языка трактатов. Последний издатель *АнокПетр* в разделе «Language», подчеркивая, что отклонения от стандартного саидского обусловлены «влиянием верхнеегипетских диалектов», говорит и о том, что «some Lower-Egypt features are present both in morphology and syntax» («некоторые нижеегипетские особенности присутствуют как в морфологии, так и в синтаксисе»; Havelaar, 1999, 22); исследовательница предлагает несколько ответов на вопрос о происхождении этого влияния, из которых один, а именно «it could be a Sahidic translation of a Bohairic text» («возможно это саидский перевод бохайрского текста»; *ibid.*, 28–29), представляется мне наиболее правдоподобным (с заменой, однако, translation на transposition), учитывая «кочевание» текстов из одной диалектной среды в другую и их неоднократное переписывание (подробнее см.: Khosroyev, 1995, 23–60; Хосроев, 1997, 44–100).

³ Tuckett, 1986, 117–124; Pearson, 1990, 67–74; Havelaar, 1999, 131–169. Между тем далеко не все новозаветные цитаты и аллюзии в текстах из Наг Хаммади отмечены в фундаментальной и пока единственной работе: Evans, 1993.

блюдение это представляется мне весьма важным для прояснения вопроса о возрасте перевода новозаветных сочинений на бохайрский диалект, а также о распространенности этого перевода в коптской среде и его роли⁴. Вот обнаруженные мной примеры:

⁵**71.30.** Словосочетание π† κΛΟΜ (букв. «давание венца»), которое отсылает нас к *Мф* 27. 29 (καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ), мы находим в бохайрском переводе этого пассажа: † κΛΟΜ: ΟΥΧΛΟΜ <...> ΔΥΤΗΙϢ ΕΧΕΝ ΤΕϢΑΦΕ; саидский же текст использует в этом пассаже другой глагол, а именно ΔΥΤΑΛΟϢ⁶.

73.3–4. ηϞΕΠΗΝΗΝΗϞΕ ΩϞ ΕΒΟΛ ρ̄Π ΤΟΥϢΜΗ, т.е. «а толпы (народа) тем временем кричали в голос». Очевидно, эта фраза подразумевает рассказ *Мф* 27.23 (...ἔκραξαν Σταύρωσαν αὐτόν; ср.: *Мк* 15.13–14). В бохайрском переводе для κραυγάζω использован глагол ΩϞ ΕΒΟΛ (как и в нашем тексте), в саидском — глагол ΣΙϞΚΑΚ ΕΒΟΛ.

73.13–14 и **76.21–22.** ρ̄ΕΝΒΛΛΕΕϢΕ <...> ΔΥΩ ρ̄ΕΝΚΟΥϞ. Это сочетание, восходящее к *Мф* 11.5 (τυφλοὶ <...> καὶ κωφοί), в бохайрском переводе передано как ηϞΕΛΛΕϢ <...> ηϞΚΟΥϞ⁷, а в саидском имеет форму η̄ΒΛΛΕ <...> η̄ΛΛ.

73.31–32. ηϞΕϢΩΠ̄ΩϢΕ Π̄ΤΕ ΠΩΔΧΕ. Сочетание передает греч. ὑπηρετάι <...> τοῦ λόγου (*Лк* 1.2). В бохайрском переводе оно передано как η̄ΡΕϢΩΠ̄ΩϢΙ η̄ΠΙϢΔΧΙ, в то время как в саидском тексте греческое ὑπηρετάι оставлено без перевода (η̄ϞΥΠΕΡΕΤΗϢ η̄ΠΩΔΧΕ).

74.4. ΔΤΚΡΟϢ передает греческое ἄδολος (в Новом Завете однажды в *1Петр* 2.2). В бохайрском переводе находим ту же форму ΔΤΧΡΟϢ, в саидском же переводе для этого прилагательного использована описательная конструкция (ΕΤΕΗΠ̄ ΚΡΟϢ η̄ΡΗΤ̄).

74.22–24. ρ̄ΕΝϞΟΕΗϢΕ ΓΑΡ ΕΒΟΛ η̄ΡΗΤΟΥ ΕΥΗΛΩΠ̄ΠΕ ΕΥΧΕ ΟΥΔ ΕΤΗΠ̄ΤΗΕ «Ибо некоторые из них будут поносить истину». Здесь мы имеем дело с вольной цитатой из *2Петр* 2. 2: καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελείαις δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. В бохайрском переводе последняя часть фразы (начиная с δι' οὓς...) гласит: ΕΒΟΛ ρ̄ΙΤΟΤΟΥ ΕΥΧΕ ΟΥΔ ΕΦΗΩΙΤ̄ Π̄ΤΕ ΤΗΕΘΗΗ (что полностью соответствует нашему тексту — без φηωιτ̄ Π̄ΤΕ), в саидском же переводе засвидетельствовано другое чтение пассажа, а именно η̄ΕΟΟΥ η̄ΤΗΠ̄ΤΕΡΟ, т.е. речь в нем идет о «поношении славы царства» (η̄ΕΟΟΥ η̄ΤΗΠ̄ΤΕΡΟ).

76.8. СΟΥϞΕ η̄ΠНОХЕ является саидизированной формой бохайрского слова СЕРОХИ (*Crum*, 354b: «thistle»), которому в греческом оригинале соответствует τρίβολος (*Мф* 7.16), а в саидском переводе ΔΡΟΟΥΕ.

77.23–24 ΕΥ† ΕϞΟΥΗ ΕΧ̄Π̄ ΤΗΠ̄ΤΗΕ «причем они противостоят истине. По всей вероятности, мы имеем дело с аллюзией к *2Тим* 3. 8: οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀλήθειᾳ. Совершенно очевидно, что наш текст стоит гораздо ближе к бохайрскому переводу (СΕ† ΕϞΟΥΗ ΕϞΡΕΠ̄ ΤΗΠ̄ΤΗΕ), чем к саидскому (ΕΥ† ΟΥϞΕ ΤΗΕ).

⁴ После обнаружения новозаветных текстов на бохайрском диалекте в рукописях IV в. (например, «Евангелие от Иоанна»; издание см.: Kasser, 1958) древность бохайрского перевода не вызывает сомнения. Вспомним, однако, что за несколько лет до публикации *Kasser* из-за отсутствия ранних бохайрских рукописей это не было столь очевидным и такой великий коптолог, как *П. Кане*, издавая пергаменный фрагмент «Послания к филиппийцам» конца IV — начала V в., писал: «It is written in a dialect very close to Bohairic and is three or four centuries earlier than the earliest Bohairic literary text known» («он написан на диалекте очень близком к бохайрскому и на три-четыре века старше древнейших известных литературных текстов на бохайрском»; Kahle, 1954, 377).

⁵ Выделенные жирным шрифтом цифры в начале абзаца показывают страницу рукописи и строку. Бохайрский текст Нового Завета приводится по изданию: Horner, 1898–1905; саидский: Horner, 1911–1924.

⁶ То же словосочетание († η̄ΠΚΛΟΜ) появляется при описании крестной смерти Иисуса и в *2СлСиф* (*NHC* VII. 2:56. 12–13).

⁷ Следует отметить и форму мн. ч. η̄ΒΛΛΕΕϢΕ — η̄ΕΛΛΕϢ в обоих текстах.

77.33–78. 1. εϋρ̄ ειεψωτ̄ π̄ραϊ̄ ρ̄η̄ παψαχε̄ букв. «они поступают с моим словом, как торговцы». Фраза является приспособленной к контексту цитатой из *2Кор 2.17* (οἱ κολληθῶντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, т.е. «торгующие словом Божиим»). В бохайрском переводе текст имеет вид: εϋεριεψωτ̄ π̄псахӣ п̄ф̄, в саидском же — ετ̄(pl.)ο̄ п̄εψωτ̄ π̄ψαχε̄ π̄ппоуте̄. Таким образом, мы видим, что глагольное сочетание ρ̄ ειεψωτ̄ (= κολληθῶ) представляет собой саидизированную форму бохайрского ερ̄ ιεψωτ̄ (ср. саидское ρ̄ εψωτ̄)⁸.

78.24. π̄κακε̄ ετ̄савол̄ «тьма внешняя» (τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον: *Мф 8.12; 22.13; 25.30*). Это выражение в бохайрском переводе имеет ту же форму, что и в нашем тексте: π̄καкӣ ετ̄савол̄, в саидском же — π̄каке̄ ετ̄звол̄.

78.26–29. οϋτε̄ γαρ̄ π̄тоοϋ̄ п̄се̄π̄нноӯ ε̄ροϋн̄ ан̄· αλλᾱ οϋτε̄ п̄сеκω̄ ан̄ π̄нн̄ ε̄тннϋ̄ букв. «ведь ни сами не войдут внутрь, но и не пустят тех, кто собирается войти». Перед нами приспособленная к контексту цитата из *Мф 23.13* (2 лицо мн.ч. оригинала заменено на 3 лицо мн.ч., а настоящее время — на конъюнктив в значении будущего). Наш текст соответствует бохайрскому переводу: п̄φωтен̄ гар̄ тет̄ε̄н̄нноӯ ε̄ρ̄оϋн̄ ан̄· οϋδε̄ нн̄ ε̄т̄н̄ноӯ тет̄ε̄т̄н̄хω̄ п̄н̄ωоϋ̄ ан̄ εῑ ε̄ρ̄оϋн̄; саидский же имеет форму: п̄т̄ωт̄п̄ гар̄ п̄тет̄т̄н̄нк̄ ан̄ ε̄ρ̄оϋн̄ οϋδε̄ нет̄т̄нк̄ ε̄ρ̄оϋн̄ п̄тет̄т̄к̄ω̄ п̄нооϋ̄ ан̄ в̄ок̄ ε̄ρ̄оϋн̄).

79.29–30. εϋρικε̄ п̄нооϋ̄ ρ̄ᾱ π̄зап̄ п̄те̄ п̄цор̄п̄ п̄ма̄ п̄ρ̄моос̄ букв.: «причем они обращаются к суду первых мест для сидения». Сочетание п̄цор̄п̄ п̄ма̄ п̄ρ̄моос̄, отсылающее нас к *Мф 23.6* (αἱ πρωτοκαθεδρία), имеет в *АнокПепр* ту же форму, что в бохайрском переводе евангельского текста (п̄цор̄п̄ п̄ма̄ п̄ρ̄ε̄нс̄; ср.: п̄ма̄ п̄ρ̄моос̄ п̄цор̄п̄ в саидском). ρ̄ικε̄ <...> ρ̄ᾱ- также является бохайризмом (в саидском ρ̄ικε̄ ψᾱ-), что соответствует греческому ἐκκλίνω πρὸς (*Crum, 292a*).

83.27 сл. οϋон̄ нн̄ е̄те̄ οϋ̄п̄таϋ̄ сена̄† наϋ̄ аϋω̄ οϋон̄ на̄ρ̄ ρ̄оϋо̄ ε̄роϋ̄· пн̄ δε̄ е̄те̄ п̄н̄п̄таϋ̄ <...>⁹ сена̄цит̄ п̄тоот̄̄ «Всякому, кто имеет, будет дано, и он будет иметь в изобилии. А тот, кто не имеет <...> у него будет взято...». Перед нами цитата из *Мф 13.12*: ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, <καὶ ὁ ἔχει>¹⁰ ἀρθήσεται ὑπ’ αὐτοῦ (ср. *Мф 25.29*). В бохайрском переводе читаем: фн̄ гар̄ ε̄те̄оϋон̄ п̄таϋ̄ е̄ϋε̄† наϋ̄ οϋ̄о̄ ε̄ре̄ οϋон̄ ε̄р̄ ρ̄оϋо̄ ε̄роϋ̄· фн̄ δε̄ е̄те̄ м̄нон̄ п̄таϋ̄ <фн̄ е̄т̄ε̄т̄от̄ϋ̄ е̄ϋε̄оаϋ̄ п̄тот̄ϋ̄; в саидском — п̄ε̄те̄оϋ̄п̄таϋ̄ гар̄ сена̄† наϋ̄ н̄ρ̄ρ̄оϋо̄· аϋω̄ п̄ε̄т̄ε̄п̄п̄таϋ̄ <п̄ке̄ε̄те̄оϋ̄п̄таϋ̄с̄̄> сена̄цит̄ п̄тоот̄̄. Отчетливо видно, что цитата в нашем сочинении и бохайрский перевод *Мф 13.12* (отвлекаясь от Fut. I и формы глагола ϋт̄ в первом случае и Fut. III и характерной для бохайрского формы оа̄ в втором) являются почти идентичными¹¹.

Мне кажется, что приведенные примеры достаточно надежно доказывают, что переводчик *АнокПепр* имел в своем распоряжении коптский текст Нового Завета, язык которого был скорее бохайрским, нежели саидским, поэтому не без основания можно

⁸ Ср.: π̄п̄ρ̄ωп̄ε̄ ε̄ко̄ п̄не̄ψω̄7 π̄п̄ψαχε̄ π̄п̄поуте̄, т.е. «не уподобляйся торговцам слова Божиего» в «Поучениях Сильвана» (*NHC VII. 4:117. 29–30*).

⁹ Я опустил текст, который прерывает цитату и является отступлением от темы.

¹⁰ Здесь и далее в угловые скобки взят текст, который отсутствует в нашей цитате.

¹¹ Со ссылкой на *Полоцкого* (*Polotsky, 1987, S. 69, Anm. 17*) *Havelaar* исправляет текст и после аϋω̄ вставляет еще <оϋ̄п̄> (*Havelaar, 1999, 67, 50*). Однако в приведенном месте *Полоцкий*, ссылаясь именно на наш пассаж, пишет: «Im Boh. und Fajj. fällt das Existenzwort vollständig mit dem unbestimmten Pronomen zusammen» («В бох[айрском] и файю[мском] диалектах» слово [обозначающее] существование полностью совпадает с неопределенным местоимением») и поэтому «unterdrückt das Boh. das eine *ouon* ('haplographische Ellipse' oder 'Teleskopierung') <...> so auch *NHC VII 83:29*» («бох[айрский] подавляет *ouon* („гаплографический эллипс“ или „телескопирование“) <...> так же в *NHC VII 83:29*»). Если смотреть на этот пассаж как на бохайрский (хотя и сильно саидизированный) текст, предложенная издательницей правка оказывается совершенно не нужной.

предполагать (принимая во внимание и другие бохайризмы текста), что первоначальный перевод с греческого делался в среде бытования бохайрского диалекта и что позднее, оказавшись в саидозычной среде, *АнокПетр* при неоднократном переписывании был саидизирован¹².

Библиография

- Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. Москва, «Присцельс», 1997.
- Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Evans.* Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index. Ed. by G.A. Evans, R.G. Webb, R.A. Wiebe. Leiden: Brill, 1993 (New Testament Tools and Studies, 18).
- Havelaar.* The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3). Ed. by H.W. Havelaar. Berlin: Akademie-Verlag, 1999 (TU, 144).
- Horner.* The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect. Ed. by G. Horner. Vol. I–IV. Oxford: Clarendon Press, 1898–1905.
- Horner.* The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect. Ed. by G. Horner. Vol. I–VII. Oxford: Clarendon Press, 1911–1924.
- Kasser.* Papyrus Bodmer III: Evangile de Jean et Genèse I–IV. 2, en bahaïrique. Éd. par R. Kasser. Louvain, 1958 (CSCO, 177–178).
- Khosroyev A.* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7).
- Khosroyev A.* Eine Bemerkung zur Apokalypse des Petrus (NHC VII.3) // Göttinger Miszellen, 223, 2009, 69–71.
- Khosroyev A.* Ein Zitat aus Eph. 4. 25 in der Apokalypse des Petrus (NHC VII. 3.70. 10–11) // Göttinger Miszellen, 227, 2010, 43–45.
- Khosroyev A.L.* Zum Wort ΠΑΡΑΠΩΛΩ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth (NHC VII. 3 und 2) // Hyperboreus 15, 2009a, fasc. 2, 340–349.
- Pearson B.A.* The Apocalypse of Peter and Canonical 2 Peter // Gnosticism and the Early Christian World. In Honor of James M. Robinson. Ed. by J.E. Goehring et al. Sonoma: Polebridge, 1990, 67–74.
- Pearson.* Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996 (NHMS, 30).
- Polotsky H.J.* Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur: Scholars Press, 1987.
- Tuckett C.M.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library. Edinburgh: T.&T. Clark, 1986.

Summary

A.L. Khosroyev

New Testament in the Coptic “Apocalypse of Peter” (Nag Hammadi Codex VII. 3: 70. 13–84.14)

On the basis of many examples the author demonstrates that the quotations from the New Testament in the Coptic “Apocalypse of Peter” (Nag Hammadi Codex VII.3) go back not to the Sahidic translation of the New Testament but to the Bohairic one.

¹² Можно думать, что и переводчик *2СлСиф* (если перед нами не один и тот же человек; ср. выше: начало прим. 2) также пользовался бохайрским, а не саидским переводом евангельских текстов. Так, например, в описании издевательств над Иисусом находим здесь сочетание $\text{NEY}^{\text{C}}\text{ZIOY}^{\text{C}}\text{E}^{\text{C}}\text{PCO}^{\text{C}}\text{I}^{\text{C}}\text{NPKAKW}$, т.е. «они били меня посохом», где для греческого $\acute{\epsilon}\tau\upsilon\lambda\tau\omicron\nu$ употребляется тот же, что и в бохайрском переводе *Мф* 27.30, глагол ZIOY^{C} ; в саидском использован глагол PQZT с тем же значением; употребление глагола ZIOY^{C} с последующим $\text{PCX-}/\text{PCO}^{\text{C}}$ (со значением: «after, upon or emphatic»: Crum, 733a) характерно для бохайрского (ср. *Ин* 18.10, где для $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\sigma\epsilon\nu\ \tau\omicron\nu\ \langle\dots\rangle\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ «ударил раба» в бохайрском переводе стоит $\text{ACZIOY}^{\text{C}}\text{I}^{\text{C}}\text{PCX}\ \text{F}^{\text{C}}\text{WOK}$, а в саидском — $\text{ACPEZT}\ \text{PZPTAKA}$). Примеры можно продолжить. К всестороннему исследованию этого текста я предполагаю обратиться в ближайшее время.

Ю.А. Иоаннесян

Некоторые аспекты «возвращения», или «второго пришествия» в религиозных учениях

В статье на материале первичных источников рассматриваются представления о «возвращении» или «втором пришествии» мессианских и богоизбранных фигур в физический мир в различных религиозных традициях и школах, преимущественно в исламе, в бабизме и религии бахаи. В результате исследования выявлено наличие трех подходов, лежащих в основе понятия «возвращения» в разных учениях: буквальный (экзотерический), эзотерический и аллегорический (духовно-иносказательный).

Ключевые слова: «второе пришествие», *парусия*, мессия, мессианство, апокалипсис, методы интерпретации религиозных текстов.

Идея «возвращения» (Пророков и Избранных) широко распространена в религиях мира. Так, по вероучению иудаизма, перед пришествием Мессии, как сказано у Малахии 4:5, пророк Илия должен прийти и приготовить Ему путь (Лук. 1:17). В Евангелии написано: «Услышал Ирод... и недоумевал: ибо одни говорили, что это Иоанн восстал из мертвых; другие, что Илия явился; а иные, что один из древних пророков воскрес» (Лук. 9:7–8, ср. Мат. 16:14). В Иоанне Крестителе, говорит Христос в Новом Завете, это пророчество исполнилось (Мат. 11:14; 17:12; Мар. 9:13); ибо он пришел «в духе и силе Илии» (ср. Нюстрем, с. 174). В христианстве одно из центральных мест занимает вера во второе пришествие Христа — «...Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:110¹). В зороастрийских представлениях о мессианских фигурах — о Саошьянте/Саошьянтах (Спасителе/Спасителях), фигурирующих под разными названиями, можно прямо или косвенно видеть аналогичную идею. Грядущий спаситель — Астват-Эрета — «Воплощающий праведность, истину», в соответствии со словами Зороастра — «...праведность будет воплощена» (Ясна, 43, 16) — родится чудесным образом от семени пророка и станет носителем его *Славы*² (Бойс, с. 73, Textual Sources..., p. 90, 91). В авестийском гимне «Хварно» (*Замйад-яшт*, 19) говорится: «Из мертвых восстанет и явится вживе Бессмертный Спаситель и мир претворит» (Авеста, 1993, с. 154, 172, также Авеста, 1997, с. 380, пер. И.М. Стеблина-Каменского). В основе зороастрийских пророчеств о «возвращении» Шаха Бахрама также лежит представление о повторном приходе в этот мир мессианской фигуры Спасителя (Browne, p. 484; Czeglédy, p. 37–43; Pourshariati, p. 404–412).

¹ См. также: Мат. 25:31; Фил. 3:20; Тит. 2:13; 1 Фес. 1:10; Отк. 1:7.

² Так, согласно текстам, опубликованным в переводе М. Бойс, в момент зачатия Зороастра в его родителях соединились «его *Слава*, *фравахр* (высшая духовная сущность) и телесная субстанция». Эта же *Слава* войдет в девственницу в момент зачатия грядущего Спасителя от семени Зороастра, когда она искупается в озере Кансава/Кеянсих (Textual Sources..., p. 74, 91).

Для эсхатологических представлений мусульман характерно ожидание Иисуса ('Иса), «который перед концом света спустится с небес, победит зло и умрет» (Пиотровский², с. 124). «Намеком на второе пришествие 'И. (Иисуса Христа. — Ю.И.) считается указание, что он будет 'признаком' наступающего Суда» (Пиотровский¹, с. 102)³. Свой, отличный, взгляд на этот вопрос имели мистики-суфий.

Особое место учение о «возвращении» (араб. *ар-радж'а*, перс. *радж'ат*)⁴ как возвращение к земной жизни занимает в шиитском исламе и в отдельных его школах (например, в шейхизме). Его истоки связывают с основоположником шиитской религиозной доктрины, 'Абдаллахом б. Саба', йеменским иудеем, принявшим ислам, отрицавшим смерть 'Али и ожидавшим его возвращения в качестве мессии⁵. Непосредственно из представления об *ар-радж'а* вытекает и учение о «Скрытом имаме» и его появлении в качестве *Ка'им/Махди* (ср. Сурдель, 1981, с. 207–220). Это эсхатологическое учение существует в шиитском исламе в двух разновидностях: в суженной трактовке понятия «возвращения», то есть как возвращения только «Скрытого имама», *Махди* перед наступлением конца света/конца времен, и в расширительной — как возвращение в этот мир Мухаммада, всех шиитских имамов и их сподвижников, а также некоторого числа их противников. Людям набожным и честным, настоящим верующим, согласно этой трактовке, которой, в частности, придерживался шайх ал-Муфид, Бог даст познать царство справедливости. Последнее установит *Ка'им/Махди* (там же, с. 215–216). Правда, в истории ислама существовало и еще более расширенное понимание данного вопроса — как возврат к земной жизни всех умерших верующих. В любом случае мусульманские авторы старались строго отличать это «возвращение» от «переселения душ», веру в которое они причисляли к «крайним» воззрениям (см.: Прозоров, 2004, с. 167). Следует также иметь в виду, что принципиальная особенность концепции *ар-радж'а* у шиитов заключалась в том, что идея «возвращения» понималась в неразрывной связи именно с *имаматом*, вне которого она была бы лишена для них смысла. Так, С.М. Прозоров отмечает: «Отвергая прямое обожествление *имамов*, шииты (кроме зайдитов) фанатично защищали „божественную сущность“ *имамата*. Под влиянием различных исторических обстоятельств... в среде шиитов возникали многочисленные общины, проповедовавшие теории временного прекращения... *имамата*, „исчезновения“ или „скрытого состояния“... последнего *имамата*, „возвращения“ (ар-радж'а) ожидаемого *имамата* в качестве *ал-ка'има*, *ал-махди* и т.п. Каждая из алидских ветвей..., а также „крайние“ шииты, отстаивая право на *имамат* своего претендента, привносили в учение об *имамате* свои представления, приведшие в конечном счете к догматическим расхождениям внутри шиитского ислама» (там же, с. 311). Эта неразрывная связь «возвращения» с *имаматами/имамом* явствует из многочисленных шиитских текстов, часть которых мы процитируем ниже. Начнем с того, как отражена тема «возвращения» в преданиях. В известном сборнике *хадисов* «Бихар ал-анвар» ал-Маджлиси ей посвящена целая глава, в которой представлены предания (возводимые преимущественно к *имамам* Му-

³ См. также: Тафсир-и Кур'ан-и маджид, дж. I, с. 553, комментарий на стих 33:40; дж. II, с. 160, комментарий на стих 43:61.

⁴ В литературе возможно употребление и других персидских синонимов этого термина. Из-за использования нами как арабских, так и персидских источников мы вынуждены здесь и ниже приводить многие термины и имена в двух вариантах — в арабском и персидском, что может предопределять и наличие или отсутствие артикля при одном и том же термине или имени собственном в зависимости от языка цитируемого источника или автора.

⁵ См.: Петрушевский, с. 39–40; Прозоров, 1991, с. 8; он же, 2004, с. 298–299; Hodgson «'Abd-Allah b. Saba».

хаммаду Бакиру и Джа‘фару ас-Садику), подтверждающие учение о «возвращении в этот мир», например⁶:

«Затем восстанет мой дед Али б. ал-Хусайн и мой отец ал-Бакир, мир им обоим, и пожалуются своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделали с ними. Потом восстану я и пожалуюсь своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделал мне ал-Мансур. Затем восстанет мой сын — Муса, и пожалуется своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделал ему ар-Рашид. Потом восстанет Али б. Муса и пожалуется своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделал с ним ал-Ма’мун. Затем восстанет Али б. Мухаммад и пожалуется своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделал с ним ал-Мутаваккил⁷. Потом восстанет ал-Хасан б. Али и пожалуется своему предку — Посланнику Бога..., на то, что сделал с ним ал-Му’таз⁸. Затем восстанет *ал-Махди* — тезка моего предка Посланника Бога..., а на нем рубаха Посланника Бога, обагренная кровью Посланника Бога в день, в который был он поранен в лоб... И изречет Посланник Бога...: „Слава Богу, который оправдал Свое обещание и дал нам в наследство землю. Мы поселимся в раю, где пожелаем. Блага награда делающих!“ (Кор. 39:74)» (Бихар ал-анвар, с. 32, здесь и ниже пер. наш);

«Сказал, мир ему...: „Не посылал Бог ни пророка, ни посланца, не вернув их всех в дольний мир (الدنيا) (إلا رد جميعهم إلى الدنيا), чтобы сражались [они] пред Али Абу Талибом, *повелителем верующих*, мир ему“» (там же, с. 41);

«Сказал мне Абу Абдаллах...: „Первым вернется в дольний мир (يرجع إلى الدنيا) ал-Хусайн б. Али... и будет править, пока от старости не опустятся брови ему на глаза“. И сказал: „Говорил Абу Абдаллах... об изречении Бога...: ‘Поистине, тот, кто сделал твоей обязанностью Коран, вернет тебя к конечному возвращению’“ (Кор. 28:85). „Сказал: ‘Ваш пророк... возвратится к вам (الله راجع إليكم و عليه و آله راجع إليكم)“» (Бихар ал-анвар, с. 46, ср. с. 64)⁹;

«Он (Абу Абдаллах) сказал: „Не посылал Бог пророка от Адама... без того, чтобы вернулся он в дольний мир (الدنيا) (إلا ويرجع إلى الدنيا) и содействовал *повелителю верующих*... И слова Его: ‘вы обязательно уверуете в него’ (Кор. 3:75) — т.е. в посланника Бога..., ‘и будете помогать ему’ [— т.е.] *повелителю верующих*..., ‘и поистине, из людей писания нет никого, кто бы не уверовал в него до его смерти, а в день воскресения он будет свидетелем против них!’ (Кор. 4:157) — [все], поистине, указывают, что Посланник Бога... когда вернется (إذا رجع), уверуют в него все люди“» (там же, с. 50);

«„Он покажет вам Свой знамения и вы узнаете их“ (Кор. 27:95). Он сказал: „Когда вернутся (إذا رجعوا) *повелитель верующих* и *имамы*, мир им, то узнают своих врагов, когда увидят их“. Довод в пользу того, что знамения суть *имамы*, — изречение *повелителя верующих*...: „Нет у Бога знамения более значительного, чем я“. И когда возвратятся они в мир дольний (فإذا رجعوا إلى الدنيا), то узнают своих врагов, когда узрят их в мире...» (там же, с. 53);

Затем, после призыва его к терпению, возвестил ему о том, что облагодетельствует их после того и соделает их наместниками (خلفاء) на земле¹⁰ и *имамами*/предстоя-

⁶ Здесь и далее цитаты из шиитских и суфийских источников приводятся в переводах автора с арабского или персидского.

⁷ Аббасидский халиф.

⁸ Аббасидский халиф.

⁹ И.Ю. Крачковский пишет со ссылкой на Казанова (Casanova, 1911–1921, с. 156–157) в комментарии на стих 28:85: «На этом выражении Абдаллах ас-Саба основывал учение о радж‘ат Мухаммада» (Коран, 558).

¹⁰ Ср. Кор. 27:63.

телями (الثمة) Своей общины и вернет их в мир (ويردهم إلى الدنيا) вместе со своими врагами, чтобы отомстить им» (там же, с. 54, ср. с. 61);

«„И сделал он это словом, пребывающим в потомстве его, — может быть, они вернуться!“ (Кор. 43:27) — означает, что они, т.е. *имамы*, вернутся в дольний мир (فانهم يرجعون يعنى الاثمة إلى الدنيا)» (там же, с. 56);

«Молвил ал-Ма'мун ар-Ризе, мир ему: „О Абу Хасан, что скажешь ты о возвращении (الرجعة)?“. Тогда рек [*имам* ар-Риза], мир ему: „Подлинно, оно — истинно, происходило оно внутри прежних общин, и говорит о том Коран. И[бо] сказал Посланник Божий...: ‘Будет в моей общине то же, что бывало в прошлых общинах, столь же схожим образом, сколь походит одна сандалия на другую и подобно одно перо стрелы другому’. И сказал [Пророк], благодать Божья на нем и его семействе: ‘Когда выйдет *Махди* из моего потомства, низойдет Иисус сын Марии...’“» (Бихар ал-анвар, с. 59);

«Говорил мне тот, в ком я не сомневаюсь, то есть Абу Джа'фар, что „возвратятся посланник Бога... и Али“» (там же, с. 39).

Если контекст некоторых преданий не позволяет определить, понималось ли «возвращение» как отдельное явление или оно отождествлялось с «воскресением» в «Судный день», то другие *хадисы* недвусмысленно указывают на то, что «возвращение», по представлениям шиитов, не есть то же самое, что «воскресение», и первое предшествует второму:

«Первый, кого будет обонять земля и кто вернется в дольний мир (ويرجع إلى الدنيا) — это ал-Хасан б. Али, мир ему. Хотя возвращение и не всеобщее, оно особое. Не возвратится никто, кроме тех, кто был полностью чист в вере или начисто погряз в идолопоклонстве» (там же, с. 39, ср. с. 53);

«Поистине, спустится Иисус перед Днем воскресения в мир (إلى الدنيا), и не останется приверженцев иудейской веры и других, кроме тех, кто уверовал в него до Его смерти. И совершит Он молитву позади *Махди*» (там же, с. 51);

«Спросили *имам* Абу Абдаллаха, мир ему, о Его слове: „В тот день, когда Мы соберем из каждой общины толпу...“ (Кор. 27:85/83). Сказал он: „Что говорит народ об этом?“. Я молвил: „Говорят, что это о воскресении (القيامة)“. Тогда рек Абу Абдаллах, мир ему: „Ужели соберет Бог в воскресении из каждой общины толпу и бросит остальных? Подлинно, это [слово] о возвращении (الرجعة), а стих о воскресении — вот он: ‘И соберем Мы их и не оставим из них никого’ (Кор. 18:45) и до Его слов ‘определенного времени’ (Кор. 18:46)“» (Бихар ал-анвар, с. 51);

«Его слова: „И запрет над селением, которое Мы погубили, чтобы они не вернулись“ (Кор. 21:95)... [Услышано] от Абу Абдуллаха и Абу Джа'фара..., которые сказали: „Всякое селение, жителей которого погубил Бог муками, [жители его] не вернутся при возвращении (الرجعة في الرجعة)¹¹. Посему, стих сей есть наивысшее доказательство в пользу возвращения (الرجعة), поскольку никто из исповедывающих ислам не отрицает, что все люди вернутся в воскресении (القيامة) — (الناس كلهم يرجعون إلى القيامة) — и тот, кто был погублен, и тот, кто не был погублен¹². А Его слова: ‘не вернутся’ следует понимать при возвращении (الرجعة). Что до воскресения, то [в День тот] вернутся [даже те, кто был погублен], чтобы отправиться в огонь“» (Бихар ал-анвар, с. 52);

¹¹ Неясно, оканчивается ли цитата этой фразой или продолжается далее.

¹² Т.е. не был убит, а умер естественной смертью.

«И сказал ас-Садик...: „Всякое селение, жителей которого погубил Бог муками, [жители его] не вернуться при возвращении, но в воскресении они вернуться. И те, кто начисто преуспел в вере, и иные из тех, кто не погиб в муках, и те, кто впал в чистое неверие, — [все] возвратятся“» (там же, с. 61);

«Также и *Ka'im*, мир ему, в своем скрытом состоянии, бегстве и потаенности подобен Моисею, мир ему, опасавшемуся и скрывающемуся, пока [не] позволит ему Бог выйти наружу и потребовать своих прав и убить своих врагов» (Бихар ал-анвар, с. 55);

«[Услышано] от Али б. ал-Хусайна... о Его словах: „Поистине, тот, кто сделал твоей обязанностью Коран, вернет тебя к конечному возвращению“ (Кор. 28:85). Сказал [*имам* Али б. ал-Хусайн]: „Вернется к тебе ваш пророк...“ (يرجع إليك نبيكم) (صلى الله عليه و آله).

„И дадим Мы вкусить им наказания ближайшего, помимо наказания величайшего, — может быть, они вернуться!“ (Кор. 32:21). Сказал [*имам*]: ‘„Наказание ближайшее’ есть наказание [при] возвращении (عذاب الرجعة) мечом, а смысл Его слов ‘может быть, они вернуться’ — в том, что они вернуться в возвращении, чтобы быть наказанными“» (там же, с. 56).

Таким образом, в отличие от «воскресения», для которого должны быть собраны все люди, «возвращение» охватывает лишь ограниченный круг лиц. Это — про-ро-к(и), *имамы*, включая «скрытого», их сподвижники и враги. В ряде преданий подчеркивается, что необходимость «возвращения» проистекает из того, что верующему надлежит пройти через умирание дважды: один раз погибнуть от меча, за веру, дру-гой — по естественной причине:

«„В тот день, когда Мы соберем из каждого народа толпу...“ (Кор. 27:85/83). И сказал [Абу Абдаллах]: „Нет среди верующих ни одного убитого, который бы не вернулся (لا سيرجع), чтобы умереть, и нет ни одного умершего верующего, который бы не возвратился, чтобы быть убитым“» (Бихар ал-анвар, с. 40);

«Спросили об изречении Бога, велик и преславлен Он: „И умрете ли вы или будете убиты, все вы будете собраны пред Богом“ (Кор. 3:151/152). Сказал [Абу Джа‘фар]: „О Джабир¹³, ужели не разумеешь ты, что такое стезя Божья?“. Я молвил: „Ей Богу, нет, разве только услышу от тебя“. Тогда он изрек: „Убийство — это на стезе Али... и его потомства. И тот, кто был убит под сенью его божественного покровительства (فى ولايته), был убит на стезе Божьей. И нет никого, кто верил бы в этот божественный стих, чтобы не было у/для него убийства и смерти. Ибо тот, кто был убит, воскреснет, чтобы умереть, а тот, кто умер, воскреснет, чтобы быть убитым“» (там же, с. 40–41);

«Поистине, у меня один возврат за другим (لى الكرة بعد الكرة), возвращение за возвращением (الرجعة بعد الرجعة). Я владею возвращениями и возвратами... Я — раб Божий..., я — хранитель Божий..., я — собиратель [душ] для Бога..., и я — *повелитель верующих...*» (там же, с. 47–48);

«„Господь наш, Ты умертвил нас дважды и оживил нас дважды“ (Кор. 40:11) и до Его слов: „...пути“. Сказал ас-Садик, мир ему: „Это при возвращении (ذلك فى الرجعة)“» (там же, с. 56);

«И молвил я: „Поведай мне о том, кто убит. Он умер?“. Сказал [Абу Джа‘фар]: „Нет, смерть есть смерть, а убийство — это убийство“... И он изрек: „Тот, кто убит мечом, не подобен тому, кто умер в своей постели. Поистине, тот, кто убит, дол-

¹³ Очевидно, это — Джабир б. Йазид ал-Джу‘фи (ум. в 745/46 г.), раннешиитский историограф и комментатор Корана. О нем см.: Прозоров, 2004, с. 200, 250; Corbin, 1971, с. 198.

жен непременно возвратиться в мир сей (لا بد أن يرجع إلى الدنيا), чтобы вкусить [естественную] смерть“» (там же, с. 66).

Эти идеи четко выражены в трудах шиитских мыслителей, начиная с ранних, среди которых Ибн Бабуя (Мухаммад б. Али Абу Джа‘фар ал-Кумми, ум. в 991 г.), известный также как аш-Шайх ас-Садук¹⁴, и ан-Ну‘мани (Ибн Аби Зайнаб Мухаммад б. Ибрахим ан-Ну‘мани). Следует отметить, что, отстаивая концепцию «возвращения», исламские авторы отличают ее от учения о «реинкарнации».

Ибн Бабуя в своем труде «Китаб ал-и‘тикадат» писал:

«...те, которых, по Божьему дозволению, оживил Иисус Христос, вернулись в дольний мир (رجعوا الدنيا) и пребывали в нем, потом умерли в надлежащий срок (букв.: роки)... И обитатели/товарищи пещеры оставались в своей пещере триста лет и вдобавок еще девять лет. Затем восставил их (بعثهم) Бог, и вернулись они в мир (فرجعوا الى الدنيا)... Итак, происходило возвращение (الرجعة) в былых общинах... Пророк... изрек: „Будет в моей общине то же, что бывало в прошлых общинах, столь же схожим образом, сколь походит одна сандалия на другую и подобно одно перо стрелы другому“. Необходимо, исходя из этого положения, [признавать тот факт], что возвращение будет [и] в этой общине. Повествовали [наши] противники (مخالفون)¹⁵ о том, что, когда [из сокрытия] выйдет ал-Махди, спустится Иисус, сын Марии, и совершит молитву позади него. Его нисхождение на землю есть его возвращение в сей мир после смерти (نزوله في الارض رجوعه الى الدنيا بعد الموت), потому что Бог, Всевышний изрек: „О Иисус, Я умертвлю тебя и вознесу тебя к Себе“ (Кор. 3:48) и также: „И соберем Мы их и не оставим из них никого“ (18:45). И сказал Бог, Всевышний: „В тот день, когда Мы соберем из каждой общины толпу...“ (Кор. 27:85). Итак, „день“, в который будут собраны все, не есть тот же самый „день“, в который будет собрана „толпа“. И [еще] изрек Бог, Всевышний: „Они клянутся Богом — величайшей из их клятв: ‘Не воскресит Бог того, кто умирает’...“ (16:40). Здесь речь идет о „возвращении“ (الرجعة), поскольку далее Он говорит: „чтобы разъяснить им то, в чем они разногласят“ (16:41). И это „разъяснение“ будет в этом мире, а не в следующем (في الدنيا لا في الآخرة)... Укажем, что [представление о] реинкарнации (التناسخ) — ложно» (рук. С 253, л. 23а–24б)¹⁶.

Ан-Ну‘мани в своем труде «Китаб ал-гайба» писал:

«Тот восставший Махди (مهدي قائم) из семейства Али, что превратит землю в другую землю и которого приводит в качестве довода христианам Византии и Китая (نصارى روم و چین) Иисус, сын Марии, мир ему, есть тот самый восставший Махди из рода Али, что своим складом, нравом, убранством, наружностью и блеском более всех людей сходен с Иисусом, сыном Марии, мир ему. Господь, да возвеличится и славится Он, одарит его тем же, что и всех посланников (همه پیامبران), и даже пожалует ему большее и высшее, не удерживая ничего. У того самого Ка‘има из детей Али, мир ему, есть скрытое состояние (غيبیت), как сокрытость Иосифа, и возвращение подобно Иисусу, сыну Марии. С восходом алой звезды появится он после своего сокрытия...» (Гарджума-йи Гайбат-и Ну‘мани, с. 158)¹⁷.

Таким образом, рассмотренные источники позволяют констатировать, что в основе шиитской концепции «возвращения» лежит вера в повторный приход именно в этот

¹⁴ О нем см.: Прозоров, 2004, с. 79 и др.

¹⁵ Т.е. сунниты.

¹⁶ Ср. A Shi‘ite Creed, p. 59–61.

¹⁷ Цитируется в нашем переводе с персидского по этому изданию.

мир (الرجعة إلى الدنيا) четко ограниченного круга лиц: Пророка Мухаммада, шиитских *имамов*, включая «скрытого имама» *Ка'има/Махди*, Иисуса Христа, соратников *имамов* и их противников. «Возвращение» понималось как предшествующее «воскресению», в которое должны быть собраны все без исключения люди. Этот повторный приход связывался с необходимостью для истинно верующего претерпеть смерть дважды — т.е. умерев за веру и от естественной причины. При этом «возвращение» в шиитской трактовке не следует понимать как «реинкарнацию». Назовем эту концепцию экзотерической. Параллельно с ней в исламе существовало и другое воззрение на «возвращение» — эзотерическое, которое было присуще суфизму. Согласно этой концепции, ступень пророчества достижима для каждого «избранного» (*вали*), кто благополучно прошел все этапы мистического пути к Богу и затем осуществил странствие в обратном направлении — от Бога к миру человеческому (по суфийской градации — 4-е странствие). Так, в одном из суфийских толковых словарей «возвращение» (*радже'ат*) упоминается в контексте «возвращения достигшего воссоединения [с Богом] мистика из сферы мира божественности на ступень человечества и выраженности через внешнюю форму» (Бертельс, 1965, с. 131, ср. с. 148). В основе этой, мистической, доктрины «возвращения» лежало представление, что пророки и их избранники (в шиизме: *имамы*) не составляют изначально, как это понималось у шиитов, особую категорию людей, наделенных Святым Духом и отмеченных исключительной божественной благодатью и сущностным (врожденным) превосходством над всеми другими¹⁸. Но они становятся таковыми, обретая духовное совершенство целенаправленными усилиями на мистическом пути. Это — те же «друзья Бога» или «божественные избранники» (*авлийа*) в суфизме, которые, достигнув предельного самосовершенствования, в отличие от основной массы мистиков, удалившихся от мира, избирают для себя стезю публичного служения человечеству и для водительства людей и наставления их на путь истины, исходя из потребностей эпохи, «возвращаются» в мир. При этом, суфийские тексты не позволяют однозначно судить, является ли это «возвращение» вторичным приходом (через повторное физическое рождение) в этот мир или речь идет о достижении особого духовного уровня и перерождении для выступления на публичном поприще в течение одной и той же жизни. Дж. Тримингэм так определял коренное различие между суфийским пониманием *наставничества* и шиитской концепцией *имамата*: «Суфийские наставники, как и имамы, владеют эзотерическим знанием, но в отличие от имамов они получают его не по генеалогической, а по духовной линии [от своих наставников]» (Тримингэм, с. 115).

«Возвращение», с точки зрения суфиев, неразрывно связано с их учением об этапах прохождения мистического пути — путешествиях по Стезе, и представляет собой завершающую стадию этого пути. Последняя понимается как «путешествие Богом от Бога к творению для совершенствования других». Многие суфийские авторы уделяют этой теме внимание в своих трудах. Мы процитируем некоторых. Так, видный мыслитель XIV в. Сайид Хайдар Амули говорил:

«Знай, что Странник (السالك) есть движущийся к Богу (الساير الى الله), находящийся посередине между послушником и завершающим (المريد والمنتهى). Непрерывно [пребывает] он в странствии. Странствие бывает трех видов: 'в Бога'

¹⁸ Ср., что об этом говорит Ибн Бабу'я: «Наша вера в пророков, посланников и *имамов*, мир им, [подразумевает], что в них пять духов (فيهم خمسة ارواح): Святой Дух (روح القدس), дух веры (روح الايمان), дух силы (روح القوة), дух вкушения (روح الشهوة) и дух движения (روح المدرج), а в верующих — четыре духа: дух веры, дух силы, дух вкушения и дух движения» (рук. С 253, л. 15а, пер. наш, ср. A Shi'ite Creed, p. 48). См. также: Corbin, 1971, с. 225–226.

(الله), ‘в Боге’ (في الله) и ‘Богом’ (بالله). То, которое ‘в Бога’ (الله), обретает завершение ‘[путешествием] к Богу’ (الى الله). А то, что ‘в Боге’, нет ему предела. То же, что ‘Богом’, есть положение совершенствования [других] (التكميل) в состоянии, при котором становится [Он] его (странника) слухом, зрением, языком, руками и ногами. То есть не владеет он ни единой вещью, кроме как посредством Его. Продвижение по Пути (السلوك) и странствие (السير), поистине, едины. Различие между ними возникает только на уровне умозаключений. Смысл в том, что ‘странствие’ относится исключительно к внутреннему, а ‘продвижение’ — к внешнему. Странствие в сущности есть путешествие (سفر) от Истинного к тварному в сердце и странствие, [осуществляемое] внутренне. Путешествий бывает четыре. Первое — ‘странствие к Богу’ по стоянкам души к ясному окоему (الى الافق المبين). Оно — предельная стадия сердца и первоначальная [божественных] имен. Второе — ‘путешествие Богом’ при определении Его атрибутами и сообразовании с Его именами к горнему окоему и наивысшему присутствию Единого. Третье — восхождение к истоку Общности и к присутствию Единственного... Четвертое — ‘странствие Богом от Бога’ для совершенствования [других]. То есть ступень вечности после самоисчезновения [и] после [достижения] общности. У каждого из этих путешествий есть предел, как и начало.

Пределом путешествия первого служит снятие завес множественности с лика единства. Предел второго путешествия есть снятие покровов единства с ликов множественного. Предел путешествия третьего — исчезновение ограничения, [порожденного] противоречием явного и скрытого, при обнаружении в Единственном тождества с совокупным. Предел четвертого путешествия [наступает] с *возвращением* от Истинного к тварному на стадии укорененности, которая есть единство общего и различного, при созерцании присутствия Истинного в тварном (اندراج الحق في الخلق) и исчезновения (اضمحلال) тварного в Истинном до тех пор, пока не откроется (букв.: узрится) единый Источник в формах множественности при [ее] тождестве с единством» (Amoli, 1965, с. 503, пер. наш);

«...этого совершенного пророка, который есть благороднейшее из созданий и величайшее из творений, ‘когда она (звезда. — Ю.И.) закатывается’ [Коран 53:1], то есть нисходит из мира единства в мир множественности для совершенствования [других], что [составляет] ‘четвертое путешествие’... Бог, Всевышний, клянется его (пророка. — Ю.И.) сущностью, удостоверяя его истинность, и прилагает сие ко времени его возвращения (رجوعه) из мира единства в мир множественности, что представляет собой предельную из степеней совершенства» (там же, с. 292, пер. наш).

«Несомненно, что эта стадия — ‘четвертое путешествие’, и есть путешествие ‘Богом’, именуемое ‘разделенностью после общности’. Посему названо последнее ‘Писанием’ (букв.: Кораном) и ‘совокупностью’, а первое ‘Различием’ (букв.: Фурканом) и ‘дробностью’, ибо Всемилостивый (здесь Хранимая Скрижаль. — Ю.И.) по положению своему воспринимает от Бога истины (букв.: вещи) целостно, а затем выражает раздельно...» (там же, с. 546, пер. наш).

В «Рисала-йи кудсийа» Мухаммада Парса Бухари/ал-Бухари (XIV–XV вв.) есть следующий пассаж:

«Другой вид достигших [конца Пути], совершенства, составляют те, кто после того, как был похищен у самого себя, вновь возвращен был к самому себе посредством покорения Вечной Красотой, облачившей его в наряд наместничества (نيابت)

и соделавшей властителем страны. По милости непрестанного Божьего Промысла, после погружения в средоточие (عين) *нерасчлененной целости* (جمع) и в бездну божественной единственности пожаловано им избавление от чрева рыбы *самоисчезновения* [перенесением] на берег *разделенности* (تفرقه), в сферу существования, чтобы призвали они людей к спасению и ступеням [духовного восхождения]. Племя это принадлежит к тем, кто достиг полного совершенства [и] совершенствует [других]. Через неотступное следование Пророку, да починут на нем благодать Божья и мир, обрели они ступень воссоединения (وصول), а затем по призыву к возвращению (رجعت), получив полномочия, выступили на поприще увещания людей, чтобы [те] повиновались» (ал-Бухари, 2001, с. 357).

Это воззрение обнаруживается и в трудах других суфийских мыслителей. Газали/ал-Газали (XII в.) в своем известном сочинении «Кимийа-йи са'адат» говорит:

«Не думай, что сие относится исключительно к пророкам (посланникам), ибо сущность всех людей (گوهر همه آدميان) в своей изначальной природе позволяет (букв.: достойна) это... И пророк тоже человек — „Скажи: я лишь человек подобный вам“. Но тот, у кого открылся сей путь, если покажут ему, [в чем заключается] благо всех людей в целом, и он призовет к тому, что ему показали, то назовут сие религиозным законом (شريعت), а его [самого] — пророком, и состояние (حالت) его — *му'джаза*. Если же он не предастся увещанию людей, то такого назовут „избранныком“ (ولى), а состояния его — *карāmāt*. Необязательно, чтобы всякий, кому откроется состояние сие, предавался бы увещанию людей. Ибо во власти Бога Всевышнего не занимать его этим, по той причине ли, что в данное время религиозный закон еще нов и нет необходимости в новых воззваниях, либо потому, что условия не соответствуют увещанию...» (Газали, 1380, дж. 1, с. 31–32, пер. наш).

Взгляд на пророков как на избранных Богом, *вернувшихся* «по призыву» для просвещения людей в этот мир по завершении собственного мистического пути, характерна для Худжвири/аль-Худжвири (XI в.):

«Эти (*аулийя*/избранные. — Ю.И.) ищут и находятся в пути, а те (пророки. — Ю.И.) уже достигли [цели/конца пути] (رسیده اند), нашли [искомое], вернулись (باز آمده) по призыву и ведут за собой некое сообщество/общину» (Жуковский, 1926, с. 304, пер. наш).

Мысль о том, что пророки-посланники суть божественные избранные, представляющие собой их отборную часть, выражена у Симнани:

«Посему, Бог, Всевышний, выбирает, по мудрости Своей, ангелов, чтобы были они посредниками (ليكونوا واسطة) между Ним и лучшими среди избранных из людей (المصطفين الاخيار من بين الناس). Они (ангелы. — Ю.И.) внушают им богодухновенное [слово], дабы быть им посланниками (ليكونوا رسلا) для высокородных и простолюдинов... Всякий, кто (كل من) получит божественную поддержку от Бога, чтобы покорять людей внешне и [овладевать] внутренне верущими в Него, и будет независимым сам по себе от человека подобного себе (مستغنياً بنفسه ... عن بشر مثله) в получении [откровения] от Господа своего, является собственно Пророком (ولا يطلق الا على البشر) (النبي), что приложимо не иначе как к данному человеку (Simnani, 1965, с. 489, пер. наш).

Дж. Руми определяет пророков как «духов, что освободились от клетки»:

«Птица, что есть узница в клетке,
 Не ищет свободы [лишь] по незнанию.
 Духи, кои освободились от клетки,
 Суть пророки — достойные поводыри.
 Извне придет их глас, [возвещающий] о религии:
 „В этом путь к твоему спасению!
 Верою спаслись мы от этой тесной клетки,
 Нет иного выхода из этой клетки кроме сей Стези...“» (Руми, 2007, с. 363–364).

Такова суфийская концепция «возвращения», предполагающая возврат возвысившихся до «воссоединения с божественной Реальностью» душ, то есть их обратное нисхождение, на уровень физической действительности для духовного просвещения людей. В ее основе, как видно из приведенных выше выдержек, лежит представление о том, что не только «избранничество на стезе Божьей», но и пророчество подразумевают *достижение* некоего уровня совершенства, что подразумевает, что данное положение не есть врожденное. Пророчество, понимаемое таким образом, есть дар Божий, но не исконно присущее качество.

С этой концепцией в корне не соглашалась шейхитская школа шиизма, возникавшая в конце XVIII века и активно действовавшая на территории Ирака и Ирана. Этой школе также была не чужда эзотерика, но в отличие от суфизма она выражалась в ней более скрыто. При этом во многих аспектах своего учения (включая «возвращение» пророков и *имамов*) шейхизм четко следовал общепринятым для своего времени шиитским представлениям. Видный представитель этой школы — Сайид Казим Рашти подвергал суфиев резкой критике за их воззрения:

«Итак, не придавай значения тому, что слышится от некоторых суфиев, которые говорят, [что] пророки, мир им, достигли этой ступени не иначе как посредством упражнений и борения с низменными страстями, совершения добрых дел, решительного удаления от людей и полного сосредоточения¹⁹ на Истинном, пока не усилилось их божественное начало и не ослабло и не уменьшилось начало душевное²⁰. Затем вновь благими деяниями и подлинным сосредоточением на Истинном [и] Преславном укрепили они божественное начало [и] угасили начало душевное, так что сравнивали полностью с землей горы бытия и разрушили основание *самости* и самосозерцания. Итак, себя не зрили они. Поскольку не видели они себя, то узрели Истинного в себе. Овладевает ими *самоуничтожение в Боге и путешествие посредством Истинного в Истинном*. Затем остаются они в этом положении, если захочет Бог. Тогда достигается ими *пребывание в Боге*, то есть отрезвление после опьянения, бытие после уничтожения, существование после несуществования. Затем отправляются в странствие для совершенствования несовершенных и восполнения изъяна ущербных — от Истинного к тварному. Итак, зрят они в творении посредством Истинного, Истинным слышат и Истинным познают. То есть путешествие от Истинного к творению и путешествие в творении посредством Истинного. Четыре ступени сии (первая — от тварного к Истинному, вторая — в Истинном посредством Истинного, третья — от Истинного к тварному, четвертая — в творении посредством Истинного) называют еще четырьмя странствиями и двумя дугами восхождения и нисхождения. Говорят, что если человек одолеет всю протя-

¹⁹ О суфийской практике «концентрации внимания» см.: Хисматулин, 1996, с. 65.

²⁰ Иначе: личностное начало.

женность пути, [сопряженную] с этими четырьмя странствиями, то станет посланником и после прекращения посланничества будет [Божий] *избранником*²¹. По причине сей считают они посланничество самой низкой ступенью. [Сей] наименьший даже слышал от некоторых, кои передавали слова одного из суфиев, как тот называл посланничество «регулами мужей [сокровенного]». Слова эти в общем верны. Только не уразумели они, что четыре странствия сии доводят человека [лишь] до того совершенства, что мыслимо для него в пределах присущей ему²² ступени. Не превращают они человека в абсолютно совершенного. Как доказали мы в своих сочинениях, бытие имеет ступени и состояния. И явление Истинного [и] Всевышнего обладателю ступени бывает соразмерным той ступени²³. Так, ступень *самоуничтожения* в Боге и жития посредством Бога у людей бывает разной. Даже для муравьев существуют ступени сии. По этой причине, когда посредством восхождения достигнет он своего положения, то поймет, [что] «Бог есть Господь обшин». Верно, что одолевающий эти ступени совершеннее тех, кто [их] не одолел. Но совершенство его не будет абсолютным. Ужели не видишь ты, что звери не бывают пророками людей, насекомые — [пророками] зверей, растения — [пророками] насекомых, а минералы — [пророками] растений? Сие несмотря на то, что и для них существуют эти четыре ступени во всей полноте соразмерно их виду. Таково же в точности состояние человека сравнительно с пророками. Ибо остальное человечество [происходит] всецело от лучей пророков²⁴. Отношение людей к пророкам подобно [отношению] солнца и лучей, лучей и тени и так далее. Посему, всякий, кому далось прохождение внутреннего расстояния, никогда не достигнет ступени пророков, как бы совершенно ни очистил он сердца своего. Ибо мы не разумеем под пророком только человека, который, находясь на первой ступени бытия, одолел четыре странствия. Итак, если даже в преодолении расстояния [они]²⁵ и равны, то пророки превосходней по ступени, хотя [в действительности] и в преодолении расстояния они никогда не будут равны [пророкам]» (Рашти, с. 154–158).

До сих пор мы рассматривали две разные концепции «возвращения» — «экзотерическую», присущую главным образом шиизму, который с определенными варианта-

²¹ По утвердившемуся в исламе представлению, основанному на определенном образом истолкованном понятии «печати пророчества» применительно в Мухаммаду, с приходом в мир последнего «посланничество» и «пророчество» прекратились.

²² Букв. «Для них».

²³ Данное положение следует относить к уровням бытия, а не к «стоянкам» мистического пути.

²⁴ В шейхитских трудах неизменно подчеркивается, что из *Мухаммадовой Сущности (Света)* были вначале произведены души пророка Мухаммада, двенадцати (шиитских) *имамов*, дочери Мухаммада Фатимы (всего четырнадцать), а затем последовательно все остальные души и творения в мироздании:

«Одним словом, Бог преславный сотворил видовую материю (مادة نوعية), называют люди ее бытием (وجود). Она есть первичная субстанция (هولى) для всех Его избранных — Мухаммада и членов Дома его... И соделал из нее четырнадцать частей и облачил каждую в облик Своего единства... И остались они поклоняться Богу Всевышнему. Не было в мироздании никого кроме них тысячу вековых эпох, каждая эпоха — сто тысяч лет. Затем сотворил Он из лучей этого света сто двадцать четыре тысячи световых отблесков и облачил каждый в какую-либо из форм, присущих первым [созданиям], мир им. Они суть пророки-посланцы» (Ахса'и², с. 242, пер. наш); «Затем создал [Бог] из лучей света пророков, мир им, духов (أرواح) верующих. Таковы по пути последовательные стадии [сотворения] сущностей в мироздании в кратком изложении» (Ахса'и¹, с. 257, пер. наш).

Суфийское понимание данного вопроса резко контрастирует и с шейхитским учением о *бāбах*, согласно которому Пророки и имамы выделены среди всех созданий в «мире атомов» именно своим быстрым откликом на призыв Бога следовать Завету с Ним и тем изначально предопределили себя к своей особой миссии.

²⁵ Т.е. люди, одолевшие мистические странствия.

ми разумел под этим понятием повторный приход в этот мир перед «воскресением» Пророка Мухаммада, шиитских *имамов*, включая «скрытого имама» *Ka'im al Mah-di*, Иисуса Христа, соратников *имамов* и их противников, и концепцию «эзотерическую», характерную для суфизма, под которой подразумевалось духовное нисхождение на уровень земной реальности прошедших полный путь суфийского совершенствования мистиков для водительства и наставничества по отношению к людям, что включало и пророческое поприще. Рассмотрим теперь еще одну концепцию «возвращения», которую условно можно назвать «аллегорической» (иносказательной). Она связана с бабизмом и религией бахаи. Последние не являются частью ислама и не могут рассматриваться в контексте исламских штудий, но поскольку наша статья не ограничена рамками какой-либо одной религии, то обращение к бабизму и вере бахаи вполне укладывается в русло данного исследования.

«Сообразно сему потрудись уяснить значение „возвращения“... дабы узреть собственными очами „возвращение“ святых душ в освященные и озаренные тела...» (Бахаулла, 2000, с. 119);

«Поверенные Бога являются людям земли как Олицетворения нового Дела и Носители нового Послания. Поскольку все сии Птицы небесного Престола ниспосланы с небес Божией Воли и все они призваны проповедовать несокрушимую Веру Его, то их полагают единой душой и единой личностью. Ибо все они пьют из одной Чаши любви Божией и все они вкушают от плода одного Древа Единства. Каждому из сих Богоявлений присуще двойственное положение» (там же, с. 119–120).

Им, по учению бахаи, определены два положения — сущностного единства и (индивидуального) различия. Первое есть положение чистой отвлеченности. «В этом отношении, — говорит Бахаулла, — если назовешь их всех одним именем и наделишь их единым признаком, то не погресишь против истины... Сии Лики суть восприемники Божиего Веления и рассветы Откровения Его. Откровение сие вознесено превыше завес множественности и законов исчисления... Поскольку Дело сие — одно Дело, то и Олицетворения его неизбежно являют единую суть... Второе — положение различия. И относится оно к миру творения и его ограничениям» (там же, с. 119–121).

Отсюда следует, что сущностное единство Пророков–носителей Откровения в религиозной истории человечества, по учению Бахауллы, основывается на том, что отвлеченно от своей индивидуальности все они являют одну и ту же божественную Реальность (Волю), что подтверждается и следующими строками:

«Таково единство сих Сущностей Бытия... Посему, когда один из сих Явлений Святости возвещает: „Я емь возвращение всех Пророков“, Он, несомненно, речет истину. Подобным образом при всяком следующем Откровении действительно возвращается предыдущее Откровение... Поскольку возвращение Пророков Божиих, засвидетельствованное в стихах и преданиях, удостоверено безусловно, то и возвращение Их избранных доказано самым ясным образом» (там же, с. 121).

Далее основатель религии бахаи поясняет:

«...Когда в „Конце, не знающем конца“ является Душа, которая возвещает и защищает Дело, что в „Начале, не имеющем начал“ возвещала и защищала другая

Душа, то можно справедливо утверждать в отношении Того, Кто есть Последний, и Того, Кто был Первый, что они суть одно, ибо являются выразителями одного и того же Дела»²⁶ (там же, с. 126–127).

«Посему те, что во всяком последующем Откровении первыми из всего человечества принимают Божию Веру, те, что пьют чистую воду знания из рук Божественной Красоты и достигают высочайших вершин веры и убежденности, — таких можно считать, по имени, сути, делам, словам и чину, „возвращением“ тех, кто в прежнем Откровении удостоился подобного же отличия. Ибо все явленное людьми эпохи прежнего Откровения выказали также и люди сего позднейшего поколения» (там же, с. 125).

Развивая эти положения, Бахаулла прибегает к образу цветка: «Возьми в пример розу: где бы она ни цвела, на Востоке или на Западе, она остается розой. Ибо значение имеют не внешний вид или очертания розы, а благоуханный аромат, источаемый ею» (там же, с. 125).

Подытоживая учение бабизма (и религии бахаи) о «возвращении», известный британский востоковед Э. Браун (E. Brown) говорит следующее: «...в действительности оказывается, что такие «возвращения» рассматриваются бабидами не столько как реинкарнации, сколько как реманифестации прежних типов, что сравнимо с повторной игрой в драме тех же ролей новыми актерами или с переписыванием заново старой истории» (Materials..., p. 330, пер. наш)²⁷. Именно в свете такой концепции следует рассматривать положение бабизма о том, что с появлением Баба (основателя бабизма) и в лице его ближайших сподвижников исполнились пророчества ислама о *возвращении* в этот мир двенадцатого шиитского *имам* (*Махди/Ка'има*), а также пророка Мухаммада, других *имамов* и их сподвижников, понимаемом фигурально. Так в первом *вахиде Арабского Байана*²⁸ Баб говорит:

«Воистину, Мы соделали *Врата* сей/той религии (ابواب ذلك الدين) по числу всякой вещи подобно числу [дней в] году... Затем в *каждых Вратах* есть упоминание имени Истинного от Нас и упоминание одной из *Букв Живого/Живущего*²⁹, так как вернулись к прежней жизни (رجعوا الى الحياة الاولى) Мухаммад, Посланник Божий и те, кто были свидетелями от Бога, а потом *Врата*, указующие путь...» (Arabic Bāyan, с. 2–3, пер. наш).

Поясняя эти строки, переводчик *Арабского Байана* (как и *Персидского Байана*) на французский язык Николя (Nicolas) говорит: «Из этого пассажа с очевидностью следует, что Мухаммад возвратился к жизни мира сего (est revenu à la vie de ce monde), не в том смысле, что он вышел из своей могилы, в которой истлело тело его, или что его душа переселяется (son âme se réincarne) в другое тело, но он оказался в мире живых, потому что там находится лицо, которое в точности представляет собой духов-

²⁶ Отметим, что такое понимание „возвращения“ находит свое подтверждение и в контексте Нового Завета. Например, „возвращение Илии“, ожидаемое иудеями, осуществилось, согласно Евангелию, с пришествием другого лица — Иоанна Крестителя, который „в духе и силе Илии“ (Лук. 1:17, ср. Мат. 11:10–14; 17:12–13; Мар. 9:13; Мал. 4:5).

²⁷ Ср. также Tārīkh-i-Jadīd (Appendix II), p. 334–335.

²⁸ *Арабский Байан* — значительно меньшая по объему и менее известная, чем *Персидский Байан*, книга Баба (на арабском языке). Впервые переведена на европейский (французский) язык с множественными искажениями Гобино. Впоследствии Николя осуществил значительно более удачный ее перевод.

²⁹ «Буквы Живого/Живущего» — термин, которым Баб обозначал 18 своих ближайших сподвижников.

ную сторону личности (se trouve un personnage qui represent exactement la personnalité morale) арабского Пророка» (Le Vèyan Arabe, 1905, с. 94, примеч. 151, пер. наш).

В заключение подведем итог нашего исследования. Рассмотренные в статье материалы некоторых вероучений позволяют выявить три подхода к понятию «возвращения», существующего в ряде религиозных традиций мира: буквальный (экзотерический), эзотерический и аллегорический (духовно-иносказательный). Первый, допускающий незначительные варианты, характерен для устоявшихся воззрений шиитов и выражен в представлении о буквальном вторичном приходе в этот мир Пророка Мухаммада, шиитских *имамов*, включая «скрытого имама» *Ка'ума/Махди*, Иисуса Христа, соратников *имамов* и их противников. Второй неразрывно связан с суфизмом, в котором «возвращение» понимается как возврат возвысившихся до «воссоединения с божественной Реальностью» душ на уровень физической действительности для духовного просвещения людей. Третий представлен в учениях бабизма и религии бахаи (а также отчасти в Новом Завете, см. начало статьи и примеч. 26). В них «возвращение» понимается фигурально, т.е. как символическое указание в священных писаниях и преданиях на ожидающийся приход в этот мир новых мессианских фигур, божественных учителей и просвещенных душ во исполнение той же миссии, с которой приходили в этот мир духовные наставники человечества и их сподвижники в прошлом.

Литература

- Авеста. Избранные гимны из Видевдата. Пер. с авестийского И. Стеблин-Каменского. М., 1993.
 Авеста в русских переводах (1861–1996). Сост. общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб., 1997.
- Акса'и¹* А. Сочинение-ответ Мулле Мухаммаду Тахиру (رسائل الرسالة الطاهرية في جواب الملا محمد طاهر) الحكمة. تأليف شيخ المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني. بيروت-لبنان الدار العالمية، 1993
- Акса'и²* А. Сочинение-ответ аш-Шайху Рамазану (رسالة في جواب الشيخ رمضان) المتالهيين الشيخ احمد بن زين الدين الاحساني. بيروت-لبنان الدار العالمية، 1993
- Бахаулла*. Китаб-и-Иган. Книга несомненности (пер. с англ.). СПб.: Единение, 2000.
- Бертельс Е.Э.* Словарь суфийских терминов. Мир'ат-и 'ушшак // *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Т. III. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. 4-е изд. СПб., 2003.
- ал-Бухари М.П.* Трактат о Святости. Пер. с перс. Ю.А. Иоаннесьяна // Мудрость суфиев. Шихаб ад-Дин. Мухаммад Парса. Махдум-и А'зам. Пер. с перс. О.М. Ястребовой, Ю.А. Иоаннесьяна, Б.М. Бабаджанова. Вступ. ст., сост., словарь А.А. Хисматулина. (Сборник посвящен О.Ф. Акимускину). — СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001.
- Газали А.М.* Кимийа-йи са'адат. Ба кушиш-и Х. Хадивджам. Дж. 1–2. Тихран, 1380.
- Жуковский В.А.* Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али ибн Осман ибн-аби Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль-Газнави. Персидский текст, указатели и предисловие. Л., 1926.
- Ибн-Бабуя М.* Китаб ал-и'тикадат. Рук. С 253 из собрания ИВР РАН.
 Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1986.
- Нюстрем Э.* Библиейский словарь (энциклопедический). Пер. со шведского под ред. И.С. Свенсона. СПб., 1995.
- Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). Л., 1966.
- Пиотровский¹ М.Б.* [Энци. статья]: «Иса» // Ислам. Энциклопедический словарь. Под ред. Г.В. Милославского, Ю.А. Петросяна, М.Б. Пиотровского, С.М. Прозорова (отв. секретарь). М., 1991, с. 102–103.
- Пиотровский² М.Б.* Коранические сказания. М., 1991.

- Прозоров С.М.* [Энци. статья]: «Абдаллах б. Саба» // Ислам. Энциклопедический словарь. Под ред. Г.В. Милославского, Ю.А. Петросяна, М.Б. Пиотровского, С.М. Прозорова (отв. секретарь). М., 1991, с. 8.
- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.: Востлит, 2004.
- Рашти С.К.* Основополагающие догматы веры. Пер. с персидского, вступ. и коммент. Ю.А. Иоаннесяна (с приложением оригинального текста сочинения). СПб.: Петербургское востоковедение, 2011.
- Руми Дж.М.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Дафтар 1 (бейты 1–4003). Пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой / Общая и научная редакция, указатели А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.
- Сурдель Д.* Имамитские концепции в начале XI в. в характеристике аш-Шайха ал-Муфида (пер. с франц. А.Б. Куделина) // Мусульманский мир 950*1150 (Отв. ред. В.В. Наумкин, М.Б. Пиотровский). М., 1981.
- Тарджума-йи Гаibat-и Ну'мани.* Та'лиф-и шайх-и аджалл-и Аби Абдулла... ма'руф би Ибн Аби Зайнаб Ну'мани. Мутаржим: Мухаммад Джавад Гаффари. Тихран, 1404.
- Тафсир-и Кур'ан-и маджид (Кембридж). Джулд-и I–II. Ба тасхих-и доктор Дж. Матини. 1348.
- Хисматуллин А.А.* Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). Отв. ред. О.Ф. Акимушкин. СПб., 1996.
- Amoli S.H.* Jāmi' al-asrār. — La Philosophie Shi'ite. 1. Somme de doctrines ésotériques (Jāmi' al-asrār). 2. Traité de la connaissance de l'être (Fī ma'rifāt al-wojūd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia. Teheran–Paris, 1969.
- Amoli S.H.* Kitāb Nass an-Nusūs // *al-Tirmidī*. Kitāb Hatm al-Awliyā'. Édité par Othmān I. Yahyā. Recherches publiées sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Tome XIX. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965, (Supplément), c. 500–506.
- Arabic Bayan. بیان العربی. از آثار نقطه اولی. <http://www.bayanic.com/showPict.php?id=abay&ref=0&err=0&curr=0>
- A Shi'ite Creed. A Translation of I'tiqadatu 'l-Imamiyyah (The Beliefs of the Imamiyyah) of Abu Ja'far, Muhammad ibn 'Ali ibn al-Husayn, Ibn Babawayh al-Qummi Known as ash-Shaykh as-Saduq (306/919–381/991) by Asaf A.A. Fyzee. World Organization for Islamic Services. Tehran–Iran. 3rd edition, 1999/1420. <http://www.wofis.com>
- Le Bêyan Arabe. Le Livre Sacré du Bâbysme de Seyyed Ali Mohamed dit le Bâb. Traduit de l'Arabe par A.-L.-M. Nicolas. P.: Ernest Leroux, 1905.
- Browne E.G.* A Year Amongst the Persians. Impressions as to the Life, Characters & Thought of the People of Persia. New Edition. Cambridge, 1926.
- Casanova P.* Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif. P., 1911–1921.
- Corbin H.* En Islam iranien. Aspects spirituelles et philosophiques. Le shī'isme duodécimain. [Paris]: Gallimard, 1971. T. 1.
- Czeglédy K.* Bahrām Chubīn and the Persian Apocalyptic Literature // Acta Orientalia Hungarica 8, (1958), p. 21–43.
- Hodgson M.J.S.* «Abd-Allah b. Saba» // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leyden–London, 1960.
- Materials for Study of the Bábí Religion. Compiled by E.G. Browne. Cambridge, 1918.
- Pourshariati P.* Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran. L., 2008.
- Simmání A.* Kitāb al-'Urwa // *al-Tirmidī*. Kitāb Hatm al-Awliyā'. Édité par Othmān I. Yahyā. Recherches publiées sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. T. XIX. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1965 (Supplément), c. 488–490.
- Tárikh-i-Jadíd.* The New History of the Bâb. Translated by E.G. Browne. Cambridge, 1893.
- Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Edited and Translated by M. Boyce. Reprint. Chicago, 1990.

Summary

Y.A. Ioannesyan

Some Aspects of the Notion of “Return” or “A Second Coming” in Religious Teachings

The article addresses the concepts of the “return” or the “second coming” of Messianic figures and God’s chosen people into this world existing in different religious traditions and schools with the main focus on Islam, the Babi and the Baha’i faiths. The present study done on the basis of primary sources has revealed three major approaches to or concepts of the “return” in different teachings based on the following factors: 1) a literal (exoteric) understanding; 2) an esoteric interpretation; 3) a figurative interpretation/symbolic understanding.

И.А. Алимов

Заметки о сяошо: «Юй линь»*

Статья посвящена одному из важных для истории становления прозы сяошо в Китае памятников — сборнику «Юй линь» («Лес речей») восточноцзиньского литератора и ученого Пэй Ци (IV в., он же Пэй Жун). Кратко анализируется история текста сборника, его содержание и место в литературном процессе, поскольку именно в «Юй линь» окончательно оформился тематический тип собраний *сяошо* о знаменитых людях.

Ключевые слова: Китай, китайская проза сяошо, Шесть династий, сяошо, *чжжжэнь сяошо*.

«Юй линь» 語林 («Лес речей»)¹ — сборник, вышедший из-под кисти восточноцзиньского литератора и ученого Пэй Ци 裴啓 (IV в., он же Пэй Жун 裴榮). Он принадлежал к древнему, восходящему к эпохе Чуныцю роду Пэев из Вэньсисяня в Хэдуне (территория совр. пров. Шаньси), среди представителей которого было множество чиновников, часто довольно высокопоставленных, ученых и литераторов. Пэй Ци рано выказал обширные способности и приобщился к миру книжного знания². Он имел интерес к истории, за всю жизнь так и не занял ни одного служебного поста; жил, находя удовольствие в чистом знании, и оттого был прозван *чу ши* 處士 («отшельник»).

«Юй линь» был написан Пэй Ци в возрасте двадцати с небольшим лет, в 361–362 гг. «Лишь появившись, [„Лес речей“] широко разошелся повсюду», — свидетельствует «Ши шо синь юй» 世說新語 («Новое изложение рассказов, в свете ходящих») Лю И-цина 劉義慶 (403–444) (Лю И-цин, 1984, т. 1, с. 145). Но уже в цзиньской династийной истории (цз. 34) относительно этого сборника есть следующая запись: «„Лес речей“, 10 цзюаней, автор — восточноцзиньский отшельник Пэй Ци. Пропал». Ответ на вопрос, как получилось, что столь популярный сборник оказался так быстро в числе утраченных (а равно и почему Пэй Ци не получил ни одной чиновничьей должности), содержится все у того же Лю И-цина:

Юй Дао-цзи обратился к господину Се:

— Молодой Пэй рассказывает: «Се Ань назвал молодого Пэя изрядным молодцом, так к чему еще с ним пить вино!» Еще молодой Пэй рассказывает: «Се Ань разглядел Чжи Дао-линя, как Цзюфан Гао, выбиравший лошадей — ворона ли, кауряя, а ухватил неординарную суть».

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в проекте проведения научных исследований «История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза», проект № 12-34-09001.

¹ Другие названия сборника: «Пэй цзы юй линь» 裴子語林 («Лес речей, [написанный] Пэй-цзы»), «Пэй ци юй линь» 裴啓語林 («Лес речей, [написанный] Пэй Ци»), «Пэй ши юй линь» 裴氏語林 («Лес речей, [написанный] господином Пэем»).

² Подробнее о хэдунских Пэях см. отдельное исследование (Чжоу Чжэн-сун, 2000).

— Ничего такого не было! — ответил господин Се. — Все это Пэй сам выдумал.

Юй про себя считал эти [слова] весьма неправильными и стал читать [Се] оду Дун-тина «Проезжая мимо винной лавки». Закончил декламировать, но одобрения вовсе не снискал, а услышал прямое:

— Вы, сударь, опять следуете за учением Пэя!

После этого «Лес речей» и вышел из употребления, а то, что сохранилось ныне, — все старые списки, [этих] историй про Се там уж нет (Лю И-цин, 1984, т. 2, с. 451)³.

Из приведенного свидетельства «Ши шо синь юй» следует, что находившийся у вершины власти и очень влиятельный Се Ань, сочтя, что Пэй Ци в отношении него грешит против истины, способствовал тому, чтобы «Юй линь» оказался в забвении, а современники отвернулись от этого сборника.

Судя по тому, что сообщает нам «Ши шо синь юй», поводов для раздражения у Се Аня было более чем достаточно. Уже одно то, что в процитированном Лю И-цином фрагменте из «Юй линь» Пэй Ци называет вельможу просто по имени, никак не могло считаться уместным и вежливым в отношении столь высокопоставленного лица, о котором следовало говорить или *Се гун* 謝公 («господин Гун»), или же добавляя к фамилии названия его придворных должностей (например, *Се сянь* 謝相, «советник Се»)⁴. Данного обстоятельства вполне достаточно для формального обвинения в непочтительности и для обиды. Однако Пэй Ци совершил еще одну, гораздо большую ошибку: попытался без разрешения воспользоваться именем Се Аня в собственных интересах. В те времена неизвестные авторы искали одобрения себе и своим сочинениям у прославленных ученых, у «славных мужей», и получить подобное одобрение часто был единственный верный способ стать известным, привлечь к себе внимание, прославиться талантом, чтобы войти в круги просвещенной элиты общества и сде-

³ Юй Дао-цзи — цзиньский литератор и чиновник Юй Хэ 庾赫 (329–370?), второе имя Дао-цзи 道季, сын влиятельного цзиньского сановника и военачальника Юй Ляна 庾亮 (298–340). Се Ань 謝安 (320–385) — поэт, литератор и один из крупнейших восточноцзиньских сановников, представитель влиятельного южного клана. Чжи Дао-лин 支遁 (314–366), второе имя Дао-лин 道林. Видный буддийский деятель, попавший в число «достойных монахов» (его биография есть в «Гао энь чжуань», см. ее в переводе М.Е. Ермакова: Хуэй-цзяо, 2005, с. 25–32), известный страстью к разведению лошадей и уродливой внешностью. Некоторое время Се Ань покровительствовал Чжи Дуню. Цзюфан Гао 九方臯 (VII в. до н.э.) — знаток лошадей эпохи Чунь-цю, ученик Бо-лэ 伯樂, сравнивавшийся в искусстве с учителем. В «Ле-цзы» содержится рассказ о том, как Бо-лэ порекомендовал циньскому Му-гуну (на троне 659–621 до н.э.) отправить Цзюфан Гао на поиски нужного ему коня, и тот доложил, что нашел каурую кобылу, каковая, когда ее привели, оказалась воронным жеребцом. Му-гун расстроился, а Бо-лэ пришел в восторг, поскольку Цзюфан Гао достиг такого искусства, что ему уже стало неважно, как внешне выглядит лошадь: он видел ее внутреннюю суть. Ду-тин — имеется в виду представитель весьма влиятельного рода знаменитых каллиграфов и чиновников, внук могущественного циньского сановника Ван Дао 王導 (276–339) по имени Ван Сюнь 王珣 (349–400), носивший титул Дунтин-хоу 東亭侯, здесь приведенный в сокращении. Он и его брат были женаты на дочерях Се Аня, но потом между родами Ванов и Се случился разрыв, перешедший во вражду, и Се Ань вернул дочерей домой. Что касается названной оды, то Ван Сюнь написал ее о том, как сановник, поэт и «славный муж» Ван Жун 王戎 (234–305), проезжая мимо памятной винной лавки, где в свое время пил вино со своими близкими приятелями и единомышленниками, «славными мужами» Ци Каном 嵇康 (223–264) и Жуань Ци 阮籍 (210–263), грустил об ушедших уже из жизни друзьях (все они входили в поэтическое сообщество «Семь мудрецов из бамбуковой рощи»).

⁴ В данном отрывке сам Лю И-цин именно так называет Се Аня — *Се гун*, исключения составляют только две цитаты из Пэй Ци. Кстати сказать, в других сохранившихся фрагментах из «Юй линь», где упоминается Се Ань, сановник также назван приличествующим образом: *Се гун* (фрагменты № 124, 153, 157) и *Се тайфу* (謝太傅 «наставник наследника трона Се», № 154). Здесь и далее я использую нумерацию фрагментов, данную в современном критическом тексте «Юй линь».

лать карьеру⁵. Для того чтобы выдвинуться, было достаточно одного слова человека ранга Се Аня. И тут Пэй Ци — молодой человек двадцати с чем-то лет, хоть и древнего рода, пишет: «Се Ань назвал молодого Пэя изрядным молодцом». Возможно, Се Ань, человек в возрасте, некогда и произнес что-то подобное — например, из вежливости, не придавая тому значения, мимоходом; известный текстолог Чжоу Лэн-цзя 周楞伽 (1911–1992) не исключает такой возможности, хотя и отмечает, что мы не располагаем свидетельствами о том, были ли Се Ань и Пэй Ци вообще знакомы (Пэй Ци, 1988, с. 6). Но вставлять такую фразу в текст собственного сочинения с явной целью продвинуться — иначе как самонадеянностью назвать трудно. Наконец, нельзя сбрасывать со счетов и то, какой эффект вызвала декламация оды Ван Сюня, написанной, кстати, на материале одного из фрагментов «Юй линь» (в сохранившемся ныне тексте отсутствует); надо полагать, Юй Хэ прибега к оде, дабы показать Се Аню, что далеко не все в «Юй линь» — выдумки, поскольку история о Ван Жуне и его умерших друзьях исторически достоверна и в то время была общеизвестна. Юй Хэ не преуспел⁶. Се Ань разозлился, а каждое его слово одобрения/неодобрения значило в тогдашнем обществе чрезвычайно много; осуждение влиятельного сановника очень быстро получило широкий резонанс, и текст «Юй линь» стал своеобразным изгоем, а потом и вовсе был утрачен.

Впрочем, какое-то время текст сборника Пэй Ци еще имел хождение — пусть и без тех двух фрагментов, которые якобы порочили Се Аня: «Юй линь» был активно использован как Лю И-цином, так и комментатором «Ши шо синь юй» лянским Лю Цзюнем 劉峻 (462–521), а значит, к началу VI в. сборник Пэй Ци еще существовал и находился в активном обращении⁷. В библиографических сочинениях книга не числится, но в глазах потомков содержавшиеся в «Юй линь» свидетельства были столь ценны, что различные собрания и антологии сохранили значительное количество фрагментов из утраченного сборника. К цинскому времени такие фрагменты были кропотливо собраны воедино в двух цзюанях и изданы с досок в сериях «Юй хань шань фан цзи и шу» 玉函山房輯佚書 («Утраченные сочинения из хранилища на Юй-

⁵ Характерным примером, фактически положившим начало подобному явлению, можно считать историю знаменитого поэта Цзо Сы 左思 (250?–305) и его «Сань ду фу», получившие широкое общественное признание лишь после того, как поэмы прочитал, восхитился и написал к ним предисловие («славный муж») Хуанфу Ми 皇甫謐 (215–282).

⁶ Не исключено, что Юй Хэ преследовал и другие цели. Так, сианьский литературовед Чжун Шу-линь (р. 1978) объясняет данный эпизод давним политическим противоборством между родами Ван и Юй; тем, что Юй Хэ таким образом хотел усугубить и без того имевшую место ненависть между Се и Ванями, нанеся тем самым Ванам урон (Чжун Шу-линь, 2012, с. 11–13). Если придерживаться рассуждений Чжун Шу-линя, то Пэй Ци и его сборник стали в руках Юй Хэ всего лишь средством, поводом намекнуть на Ван Сюня и подлить масла в огонь вражды, рассчитывая получить от этого пользу для Юев. Кстати, столь высоко оцененный Се Анем буддийский монах Чжи Дунь уже в «Ши шо синь юй» предстает вовсе не таким уж выдающимся и образованным человеком, и даже в его биографии в «Гао сэн чжуань» говорится о том, что «всякий раз, истолковывая сутру в собрании, он превосходно раскрывал ее основную суть, но при этом опускал отдельные фразы и даже разделы, чем вызывал упреки от тех, кто строго придерживался текста» (Хуэй-цзю, 2005, с. 24). По всей вероятности, Чжи Дунь был малограмотен, однако же Се Ань долгое время покровительствовал ему; к тому же во второй приведенной Юй Хэ выдержке из «Юй линь» Пэй Ци цитирует слова самого Се Аня, известные по иным источникам, так что говорить о том, что Пэй Ци их выдумал, определенно не приходится. Подробнее о роли Се Аня в судьбе «Юй линь» из последних китайских работ см.: Линь Сянь-лян, 2008-1; Линь Сянь-лян, 2009; Цзян Гуан-чжэнь, 2005; Сюй Цзюнь, 2009.

⁷ Судя по комментариям Лю Цзюня, «Юй линь» стал важнейшим источником для «Ши шо синь юй»: Лю И-цин (дословно или обработав) позаимствовал материалы из восьмидесяти двух фрагментов сборника Пэй Ци. О том, сколь высоко Лю И-цин ценил «Юй линь» и его автора, см.: Линь Сянь-лян, 2008-2. Также по этому поводу см.: Е Ган, 2009.

ханьшани») Ма Го-ханя 馬國翰 (1794–1857) и в «Юй хань шань фан цзи и шу бу бянь» 玉函山房輯佚書補編 («Дополненное издание „Утраченных сочинений из хранилища на Юйханьшани“») Ван Жэнь-цзюня 王仁俊 (1866–1913). После этого критический текст сборника подготовил Лу Синь 魯迅 (1881–1936) — в его «Гу сяошо гоучэнь» 古小說鈎沉 («Извлечения из книг старой прозы») реконструировано сто восемьдесят фрагментов из «Юй линь» (Лу Сюнь, 1973, с. 127–160). В 1988 г. в Пекине увидел свет самый полный и авторитетный на сегодняшний день критический текст сборника Пэй Ци, подготовленный Чжоу Лэн-цзя: в этом издании 5 цзюаней, объединяющих 176 фрагментов основного текста, еще 9 даны в приложении (Пэй Ци, 1988)⁸.

Открывает «Юй линь» своеобразное предисловие.

Записи о мудрых [былых] царств, о тех, на кого с упованием смотрели люди, — с древности владыки поверяли по ним судьбы [государств]. Ведь сказано в «Шу [цзинь]»: «Коль нет у властителя мудрых [советников], не [может он] управлять; коль нет у мудрых [советников] властителя, нечего [им] есть». В древности Чжоу-гун, воплотив в себе добродетели совершенного мудрого, без устали призывал [на службу] достойных, и оттого ученые мужи Поднебесной наперебой стремились к нему; а вот был бы Чжоу-гун заносчивым да скардным, ученые мужи бежали бы прочь, и [Чжоу-гун] остался в одиночестве! (Пэй Ци, 1988, с. 1)⁹.

То есть свою задачу Пэй Ци видел в фиксировании — подобно древним сочинениям — сведений о речах и поступках выдающихся мужей, дабы потомки могли познаться с ними и извлечь из них позитивные уроки. Возможно, здесь следует видеть и завуалированный упрек автора в отношении властей предрержащих — не оценивших по достоинству таланты Пэй Ци и не пригласивших его на службу.

«Юй линь» охватывает значительное число исторических персонажей — от представителей различных правящих фамилий, высших государственных сановников до чиновников среднего и низшего звена, а также многочисленных «славных мужей»: поэтов, литераторов, философов. В издании Чжоу Лэн-цзя материал в «Юй линь» организован хронологически, по династиям — от Хань до Восточной Цзинь; соответствующие названия даны всем 5 цзюаням, все фрагменты пронумерованы. Первая цзюань отдана Ранней Хань, тут всего один фрагмент (он посвящен ханьскому лекарю Лоу Ху 樓護, I в. до н.э.); вторая — Поздней Хань, тут 9 фрагментов, среди персонажей такие известные исторические лица, как служивший при правлении шести ханьских императоров сановник Ху Гуан 胡廣 (91–172), отказавшийся служить Ван Ману ханьский отшельник Дай Лян 戴良 (кон. I в. до н.э. — I в. н.э.), крупный канонист и комментатор конфуцианских текстов Чжэн Сюань 鄭玄 (127–200) и прочие, но есть и такие, о которых нет упоминаний нигде, кроме как в «Юй линь».

⁸ Критический текст Чжоу Лэн-цзя основан на цинских ксилографиях и реконструкции Лу Синя; вынесенные в приложение фрагменты из списка Лу Синя признаны Чжоу Лэн-цзя или сомнительными, или не совсем достоверными, или же не принадлежащими Пэй Ци. Издание 1988 г. снабжено подробными комментариями и пояснениями к каждому фрагменту. Помимо этого, отдельные фрагменты из «Юй линь» неоднократно выходили в КНР в составе различных сборников и антологий.

⁹ Коль нет у властителя... — данное высказывание содержится в диалоге между советником шанского правителя Фу Юэ 傅說 (1335?–1246? до н.э.) и его патроном о важности привлечения на службу мудрых советников и не меньшей важности следования их советам (см.: Цзинь гувэнь, 1993, с. 186). А вот был бы Чжоу-гун... — аллюзия на «Лунь юй» (VIII, 11), где сказано: «Пусть человек блещет талантами Чжоу-гуна, но если он заносчивый и высокомерный, то остальные его качества не заслуживают внимания» (Переломов, 1998, с. 360).

Начальник округа Вэйцзюнь Чэнь И однажды явился в дом жителя округа Инь Фана. Фан вышел [к нему] с всклокоченными волосами, с тазиком для умывания и с ребенком на руках.

— Неубранные волосы — значит, править народом мне следует как прическу делать, — сказал И. — Тазик для умывания — значит, я должен быть чист как вода. Ребенок на руках — значит, я должен любить народ как младенца! (Пэй Ци, 1988, с. 9).

Третья цзюань посвящена периоду Троецарствия, тут 17 фрагментов, где действуют исторические лица — знаменитый наставник Гуань Нин 管寧 (158–241), один из создателей царства У, Сунь Цэ 孫策 (175–200), легендарный стратег и полководец Чжугэ Лян 諸葛亮 (181–234), вэйский военачальник Дэн Ай 鄧艾 (197–264), третий вэйский владыка Сунь Сю 孫休 (235–265), а также и сам Цао Цао (вэйский У-ди).

— Когда я сплю, ко мне нельзя подкрадываться близко, — сказал вэйский У-[ди]. — Если подойти близко, могу зарубить на месте, сам не сознавая, [что делаю]. Вы, свитские, должны быть осмотрительны!

После [У-ди] однажды зимой спал днем, один особо любимый [У-ди] юноша неслышно подошел укрыть его, и [император] тут же зарубил юношу. С тех самых пор, когда [У-ди] спал, свитские уж не осмеливались приближаться (Пэй Ци, 1988, с. 14)¹⁰.

Этот фрагмент, в котором нет и 50 иероглифов, тем не менее прекрасно характеризует некоторые человеческие особенности Цао Цао.

Четвертая и пятая цзюани (в них 45 и 104 фрагмента соответственно) — самые большие, информативные и интересные в «Юй линь»; они посвящены событиям, произошедшим при Восточной и Западной Цзинь, и историческим лицам, жившим в это время. Именно на этом сосредоточено главное внимание сборника. Круг персонажей очень широк, и среди них сановник Жэнь Кай 任愷 (III в.), сановник и военачальник Мань Фэнь 滿奮 (III в.), полководец и стратег Чжугэ Цзин 諸葛靚 (III в.), историк Чэнь Шоу 陳壽 (233–297), живший двадцать лет отшельником, а потом ставший сановником в Цзинь Ван Сян 王祥 (185–269), литератор Цай Хун 蔡洪 (III в.), сановник и крупный ученый Пэй Сю 裴秀 (224–271), полководец и литератор Лю Бао 劉寶 (?–301), последний уский владыка Сунь Хао 孫皓 (242–284), воин, поэт и знаток конфуцианской классики Ван Цзи 王濟 (246?–291), знаменитый литератор Ши Чун 石崇 (249–300), литератор Цзу На 祖納 (2-я половина III — 1-я половина IV в.), отец Юй Хао сановник Юй Лян, военачальник и мятежник Ван Дунь 王敦 (266–324), философ, поэт и чиновник Лю Тань 劉惔 (кон. III — 1-я половина IV в.), потомок Тао Цяня военачальник Тао Кань 陶侃 (259–334), всесильные сановники Ван Дао и Се Ань и многие другие; как правило, внутри сборника фрагменты, повествующие об одном и том же персонаже, сгруппированы вместе. Часто в структуре фрагментов прослеживается присущая официальным историческим сочинениям схема, когда в начале указывается имя и второе имя (часто также — откуда родом) персонажа; обычно это происходит по первому упоминанию в рамках «Юй линь».

¹⁰ Этот рассказ дословно заимствован Лю И-цином для «Ши шо синь юй» (XXXVI, 4, где первая цифра — номер раздела/главы, а вторая — номер рассказа в разделе), а также Инь Юнем 殷芸 (471–529) для «Инь юнь сяо шо» 殷芸小說 («Короткие рассказы Инь Юня»), где он вошел в состав более объемного фрагмента, посвященного вэйскому У-ди.

Чжугэ Цзин, по второму имени Чжун-сы, будучи в У, присутствовал на большом дворцовом приеме. Сунь Хао спросил:

— У вас, сударь, второе имя Чжун-сы — Думающий второй сын, на что же [вы] хотите направить ваши помыслы?

— В семье [я] думаю о сыновней почтительности, служба государю, думаю о верности, с друзьями думаю о доверии, и только о этом! — был ответ (Пэй Ци, 1988, с. 27)¹¹.

В подавляющем большинстве фрагменты из «Юй линь» представляют собой короткие записи, центральное внимание в которых сосредоточено на поступке или высказывании главного персонажа; это то, что профессор Пекинского университета Хоу Чжун-и (р. 1936) называет *цзыянь* 記言, «записи речей» (Хоу Чжун-и, 1990, с. 105)¹². В таких записях яркими небольшими, но выразительными картинками встают перед читателем нравы и обычаи эпохи.

Лю Лин, по второму имени Бо-лунь, был из владения Пэй, вина выпивал один *ши*, пьянел, потом трезвел и снова пил. Жена пеняла ему, и Лин сказал жене:

— Я могу ограничиться и пятью *доу*, но [ты] выстави мне хорошую мясную и овощную закуску. Тогда я произнесу клятву и покончу с этим.

Жена ему поверила, приготовила вино и мясо, поставила перед мужем. Лин провозгласил:

— Породило Небо Лю Лина, вино прославило [его] имя. За раз он дань вина выпивает, от пяти *доу* трезвым бывает. Женщины этой слова слушать ни к чему!

И стал пить как прежде, пока не свалился пьян (Пэй Ци, 1988, с. 21)¹³.

Пэй Ци, отшельник, не состоящий на службе, однако же хорошо знакомый с увлечениями и повадками современной ему аристократии, собрал многие характерные для той эпохи эпизоды. Например, о поэте Цзи Кане:

¹¹ Род Ч ж у г э Ц з и н а восходит к легендарному Чжугэ Ляну; отец Чжугэ Цзина, Чжугэ Дань 諸葛誕 (?–258), поднявший мятеж в царстве Вэй, заранее услав его в У, откуда после поражения и казни отца Чжугэ Цзин уже не вернулся; в У Чжугэ Цзин получил высокий военный пост. Последний уский император С у н ь Х э (Юань-ди, на троне 264–280), внук Сун Цюаня, после поражения У в войне с Цзинь сдался на милость победителя и получил титул Гуймин-хоу.

¹² По этой же причине специалист по дотанской литературе (и «Юй линь» в частности) Цзян Гуанчжэнь (р. 1972) сравнивает фрагменты с «Лунь юй» (Цзян Гуанчжэнь, 2009). Действительно, многие фрагменты «Юй линь» по манере и структуре напоминают «Лунь юй».

¹³ Про знаменитого поэта Л ю Л и н а (劉伶(靈) (225?–280?), второе имя Бо-лунь 伯倫, из цзиньской династийской истории известно, что он был высок ростом (под два метра), безобразен внешне, испытывал склонность к вину, ведением домашнего хозяйства не интересовался, к общению тяги не испытывал, вел себя весьма экстравагантно. Был дружен с некоторыми знаменитыми поэтами-современниками, а жизнь закончил в безвестности. Считался одним из ярчайших представителей своего времени, был неоднократным героем *сяоши* (в частности «Ши шо синь юй»). (Подробнее на русском языке о Лю Лине см.: Духовная культура Китая, 2008, с. 347–348.) П э й — древнее владение, располагавшееся на территории совр. пров. Аньхой. Д а н ь — мера объема, при жизни Лю Лина равнявшаяся десяти *доу*, т.е. 20,23 л. Крепость вина того времени составляла от силы 10–12 градусов. У Лю И-цина данный рассказ содержится в небольшой редакции (XXIII, 3): «Лу Лин, протрезвев и испытывая сильную жажду, стал просить вина у жены. Жена выплеснула вино, разбила посуду и, роняя слезы, стала укорять [Лу Лина]: „Вы пьете сверх всякой меры, здоровье свое губите, надо бы уже перестать!“ „Очень хорошо! — сказал Лин. — Но сам я остановиться не могу, и лишь молитва к духам с клятвой о воздержании поможет! Но тут нужны будут вино и мясо“. „Спешу исполнить [ваше] повеление!“ — сказала жена. Выставила вино и мясо на [алтарь] перед духами и попросила Лина помолиться и дать клятву. Лин преклонил колена и начал молиться: „Породило Небо Лу Лина, вино прославило [его] имя. За раз он ху (в то время то же, что и дань. — И.А.) вина выпивает, от пяти *доу* трезвым бывает. Женщины этой слова слушать ни к чему!“ Выпил вино, съел мясо и опять свалился пьян» (Лю И-цин, 1984, т. 2, с. 931).

Чжунсань Цзи ночью играл на *цине* при свете лампы. Вдруг появился человек — лицо крошечное, сам маленький, а начал расти и вымахал в *чжан* с лишним! Черное платье, темный пояс — Цзи очень внимательно его оглядел и задул лампу:

— Буду я еще со всяким бесом соперничать! (Пэй Ци, 1988, с. 22)¹⁴.

Или — о расположении цзиньских знаменитостей друг к другу:

[Лу] Ши-хэн был в присутственном месте, когда вошел [Пань] Ань-жэнь. Лу тут же встал и направился прочь. Пань сказал [ему вслед]:

— Прилетел чистый ветер. Взметнул бrenную пыль.

Лу же, вторя ему, ответил:

— В стаю сбились пичуги. А феникс парит одиноко (Пэй Ци, 1988, с. 47)¹⁵.

Ряд фрагментов сообщает подробности из жизни известных людей, живших при Цзинь; в некоторых присутствуют нотки скрытого осуждения и иронии.

Лю Ши, будучи в доме у Ши Чуна, заглянул в уборную. Видит: за пологом вишневого флера — большое ложе, кругом тюфяки чрезвычайной прелести, две служанки с мешочками с благовониями в руках. Ши тут же поспешил прочь, а Чуну сказал:

— Я по ошибке завернул в ваши внутренние покои.

— Да это всего лишь уборная! — отвечал Чун.

Тогда Ши снова отправился туда, стал ждать, пока стоящие у входа прислужницы с благовониями дадут [ему] счетную бирку, долго прождал, но так [бирки] и не получил, а оттого опять ушел [из уборной] и сказал Чуну:

— Бедному книжнику не суждено сходить в такую уборную!

¹⁴ Следует обратить внимание, что персонаж типа «бес» в данном рассказе выполняет исключительно декоративную, а не сюжетобразующую роль. Поэт, литератор, философ и теоретик музыки, один из идеологов *фэн лю* Цзи Кане 稽康 (223–262) происходил из старого служилого рода. Рано осиротел. Впервые попал в Лоян (столицу царства Вэй), довольно скоро стал пользоваться известностью. Женится на принцессе из клана Цао, получив аристократический титул вместе с удельным владением. Лидер литературного сообщества «Чжу линь ци сянь» 竹林七賢 («Семь мудрецов из бамбуковой рощи»). Состоял на службе — был, в частности, *чжунсань дафу* (что-то вроде цензора-увещевателя с правом обсуждения дел правления), каковая должность ниже и названа в сокращении. Был казнен по анонимному доносу, инспирированному, скорее всего, враждебным родом Сыма. Среди современников пользовался громадным уважением. Автор многочисленных сочинений философского характера, а также дошедших до наших дней двух од и 53 стихотворений. На русском языке о Цзи Кане см.: Духовная культура Китая, 2008, с. 498–500.

¹⁵ Лу Ши-хэн — цзиньский литератор и каллиграф Лу Ци 陸機 (261–303), второе имя Ши-хэн 士衡. Выходец из старого южного служилого рода, занявшего высокое место в общественной иерархии царства У периода Троецарствия. После завоевания этого царства династией Цзинь, боясь преследования со стороны новых властей, около 10 лет прожил в уединении в своем родовом поместье. Затем все же отправился вместе с младшим братом Лу Юнем 陸雲 (262–303) в столицу новой империи (г. Лоян), где был радушно принят при дворе. Литературные способности проявил в раннем возрасте и на этом поприще прославился вместе с братом. Их и казнили вместе. До нас дошли 22 оды и 87 стихотворений Лу Ци. (Подробнее о Лу Ци на русском языке см.: Духовная культура Китая, 2008, с. 337–340.) Пань Ань-жэнь — известный цзиньский поэт Пань Юэ 潘岳 (247–300), второе имя Ань-жэнь 安仁. Славился редкой красотой, по этому поводу в «Юй линь» есть следующая запись (позднее цитированная во многих иных текстах): «Пань Ань-жэнь был невозможно красив. Всякий раз, [как он] выезжал [из дому], пожилые женщины кидали ему фрукты — набиралась полная повозка» (Пэй Ци, 1988, с. 46). Уже в юные годы Пань Юэ поражал окружающих выдающимися способностями. Служил при дворе и в провинциях, в том числе и вместе с Лу Ци. Был казнен за слишком дерзкий язык. Сохранилось 19 его стихотворений и несколько од. (Подробнее о Пань Юэ на русском языке см.: Духовная культура Китая, 2008, с. 379–382.) Под фен и ком Лу Ци, само собой, разумеет себя.

И отправился искать другую (Пэй Ци, 1988, с. 43)¹⁶.

Впрочем, сарказм присущ целому ряду фрагментов «Юй линь», в первую очередь осуждающих разные пороки (жадность, стяжательство, жажда власти, показное богатство и пр.).

Хуань Сюань-у был человек экономный, ходил в старых штанах — стал садиться на лошадь, [штаны] не подтянул, они порвались, и [мужское] естество [Сюань-у] вывалилось наружу (Пэй Ци, 1988, 104)¹⁷.

Не следует, однако, думать, будто «Юй линь» составляют сплошь эпизоды, связанные с экстравагантными поступками и высказываниями знаменитостей, или же истории, подобные изложенной выше, есть здесь и многочисленные рассказы о людях, верных конфуцианским принципам и долгу чиновника, благородных мужах-цзиньцзы. Сборник лаконичных историй-анекдотов тем и ценен, что представляет самую широкую палитру жизни высших слоев старого китайского общества, главным образом цзиньского; кроме того, по наблюдениям Чжоу Лэн-цзя, «Юй линь» содержит уникальную историческую информацию, дополняющую официальные сочинения (Чжоу Лэн-цзя, 1986, с. 82–83). Не будучи при всей своей образованности профессиональным историком, Пэй Ци, как справедливо отмечает Цзян Гуан-чжэнь, ставил перед собой иные задачи: собрать свидетельства о знаменитостях, зафиксировать любопытные случаи с ними, их поступки и высказывания с позиций стороннего наблюдателя (Цзян Гуан-чжэнь, 2005, с. 14)¹⁸. Благодаря этому материалы «Юй линь» позволяют увидеть некоторых исторических лиц несколько с иной стороны, нежели они показаны в официальной истории. И хотя формально, несмотря на утверждение многих современных китайских исследователей, «Юй линь» не является первым сборником в ряду себе подобных, именно в нем оформился тематический тип собраний *сяошо* о знаменитых людях, начатый «Вэй цзинь ши юй» 魏晉世語 («Речи времен Вэй и Цзинь») Го Баня 郭頒 (вторая половина III — нач. IV в.) и столь блистательно воплощенный Лю И-цином в «Ши шо синь юй», затмив своих предшественников.

¹⁶ Лю Ши 劉寔 (220–310) — цзиньский сановник, славившийся тем, что, даже поднявшись очень высоко по служебной лестнице, в ежедневной жизни продолжал довольствоваться малым: ел скромную постную пищу, ходил в простом платье, не имел роскошных хором, а все жалованье раздавал родне. Ши Чун — полная его противоположность: сын весьма богатого полководца Ши Бао 石苞 (?–273), он был обделен отцом при разделе имущества между сыновьями и сколотил себе огромное состояние неправедными путями, занимая должность начальника области, после чего повел жизнь на широкую ногу, соперничая в богатстве даже с членами правящей императорской фамилии; в своем роскошном загородном поместье Цзиньгу Ши Чун проводил регулярные собрания поэтов и литераторов; был казнен. С ч е т н а я б и р к а — такие в знатных, богатых домах выдавали при входе в уборную; когда же гостей, желающих туда попасть, случалось много, можно было довольно долго прождать, пока не появится свободная бирка, дающая право на вход в туалет. В другом фрагменте «Юй линь» (№ 65) туалет в доме у Ши Чуна описывается более подробно — в этом туалете было принято выдавать посетителям новую одежду взамен старой и т.п. В «Ши шо синь юй» содержится пять фрагментов о Ши Чуне, три из них заимствованы из «Юй линь».

¹⁷ Хуань Сюань-у — т.е. Хуань Вэнь, посмертное имя Сюань-у 宣武.

¹⁸ Тем не менее у Пэй Ци получился вполне достоверный сборник. Сычуаньский филолог-древник Сюй Цзюнь 許軍 (р. 1971), проанализировав текст «Юй линь», пришел к выводу, что в нем есть лишь 15 «недостоверных» фрагментов, в том числе: повествующие о духах и душах умерших, не соответствующие исторической правде, проверяемой по иным источникам, нелогичные, а также такие, проверить достоверность которых затруднительно (Сюй Цзюнь, 2009, с. 82).

Литература

- Духовная культура Китая: энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. В 5 томах. Т. 3. Литература. Язык и письменность. М., 2008.
- Е Ган.* «Ши шо синь юй» цзуаньци «Юй линь» цзюэнь каолунь 葉剛。《世說新語》纂輯《語林》舊文考論 (По поводу использования первоначального текста «Леса речей» при составлении «Нового изложения рассказов, в свете ходящих») // Синьсян сяюэюань сюэбао (Вестник Синьсянской академии). 2009, № 4.
- Линь Сянь-лян, 2008-1 — *Линь Сянь-лян.* Елунь «Юй линь» чжи саньши 林憲亮。也論〈語林〉之散失 (Еще раз об утерянных фрагментах из «Леса речений») // Чжуннань дасюэ сюэбао (Вестник Южно-Китайского университета). 2010, № 5.
- Линь Сянь-лян, 2008-2 — *Линь Сянь-лян.* Лунь Лю И-цин дуй «Юй линь» чжи тайду 林憲亮。論劉義慶對《語林》之態度 (Отношение Лю И-цина к «Лесу записей») // Цзяннань дасюэ сюэбао (Вестник Цзяннаньского университета). 2008, № 6.
- Линь Сянь-лян.* Лунь Се Ань фоудин «Юй линь» чжи юаньбинь 林憲亮。論謝安否定《語林》之原因 (Причина, по которой Се Ань отверг «Лес речей») // Чжунго дяньци юй вэньхуа (Китайские классические письменные памятники и культура). 2009, № 1.
- Лу Синь.* Гу сяошо гоучэнь 魯迅。古小說鈎沉 (Извлечения из книг старой прозы) // Лу Сюнь цюаньци. Шанхай, 1973. Т. 8.
- Лю И-цин.* Ши шо синь юй цзяоцзянь / Сюй Чжэнь-э цзяоцзянь 劉義慶。世說新語校箋 / 徐震堦校箋 (Критический текст «Нового изложения рассказов, в свете ходящих» с комментариями / Критический текст и комментарии Сюй Чжэнь-э). Пекин, 1984. Т. 1–2.
- Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си. М., 1998.
- Пэй Ци.* Пэй Ци юй линь / Чжоу Лэн-цзя цзичжу 裴啓。裴啓語林 / 周楞伽輯注 (Лес речей Пэй Ци / Ред. и коммент. Чжоу Лэн-цзя). Пекин, 1988.
- Сюй Цзюнь.* «Пэй ци юй линь» вань юаньбинь као 許軍。《裴啓語林》亡逸原因考 (Разыскания о причинах утраты «Леса речей Пэй Ци») // Дуннань дасюэ сюэбао (Вестник Юго-Восточного университета). 2009, № 2.
- Хоу Чжун-и.* Чжунго вэньянь сяошо шигао 侯忠義。中國文言小說史稿 (Черновая история китайской прозы сяошо на классическом языке). Т. 1. Пекин, 1990.
- Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. В 3-х т. Т. 2. Раздел 2: Толкователи. СПб., 2005.
- Цзинь гувэнь «Шан шу» цюань / Цян Хао, Цянь Цзун-у ичжу 今古文《尚書》全譯 / 江灝, 錢宗武譯注 (Древний текст «Книги истории» с полным переводом на современный язык / Пер. и коммент. Цян Хао и Цянь Цзун-у). Гуйян, 1993.
- Цян Гуан-чжэнь.* Лунь Пэй Ци «Юй линь» ишу ваньдэ юаньбинь 姜廣振。論裴啟〈語林〉一書亡佚的原因 (О причинах утраты книги Пэй Ци «Лес речений») // Цзяоцзо шифань гаодэн чжуанькэ сюэсяо сюэбао (Вестник Цзяоцзоского высшего педагогического специального училища). 2005, № 2.
- Цян Гуан-чжэнь.* Люэлунь «Лунь юй» дуй Пэй Ци «Юй линь» дэ инсян 姜廣振。略論〈論語〉對裴啟〈語林〉的影響 (Коротко о влиянии «Бесед и суждений» на «Лес речений» Пэй Ци) // Кайфэн цзяоюй сюэюань сюэбао (Вестник Кайфэнской образовательной академии). 2009, № 3.
- Чжоу Лэн-цзя.* Дибу чжижэнь сяошо — Пэй Ци «Юй линь» 周楞伽。第一部志人小說 — 裴啟〈語林〉 (Первый сборник чжижэнь сяошо — «Лес речений» Пэй Ци) // Вэньши чжиши (Литературные и исторические знания). 1986, № 1.
- Чжоу Чжэнь-сун.* Вэй Цзинь Суй Тан цзяньдэ Хэдун Пэй ши 周征松。魏晉隋唐間的河東裴氏 (Род хэдунских Пэй при Вэй, Цзинь, Суй и Тан). Тайюань, 2000.
- Чжун Шу-лин.* Цун «Пэй ци юй линь» дэ миньюнь кань Дун Цин вэньсюэ цзинсян сясюдэ юаньбинь 鍾書林。從《裴啓語林》的命運看東晉文學景象狹小的原因 (О причинах незначительности литературы при Восточной Цзинь на примере судьбы «Леса речей Пэй Ци») // Нинся шифань сюэюань сюэбао (Вестник Педагогической академии в Нинся). 2012, № 1.

Summary

I.A. Alimov

Notes on *Xiaoshuo*: “Yu lin”

The article is dedicated to the collection named “Yu lin” (语林 “The wood of speech”) by East-Jin Dynasty’s Pei Qi (裴启, the 4th century, Pei Rong 裴荣), one of the most important collections for the history of the development of Chinese narrative. The article briefly reviews the history of the collection, its content and its place in the literary process, because “Yu lin” was the final shape of the thematic type of compilations *xiaoshuo* 小说 about famous people.

Н.С. Яхонтова

Санскритско-тибетско-монгольские параллели: эпитеты рек¹

В статье на примере эпитетов рек рассматривается заимствование санскритской лексикографической традиции, через тибетские словари в монгольские, и те изменения, которым она подверглась.

Ключевые слова: лексикография, словарь «Амаракоша», словарь «Украшение ушей мудрецов», словарь Суматиратны, эпитеты рек.

Лексикографическая традиция создания словарей (лексиконов)², содержащих слова и выражения, традиционно называемые эпитетами (хотя, строго говоря, их функция отличается от функции эпитета), восходит к санскриту, в первую очередь к словарю «Амаракоша» (далее АК), автором которого является Амарасимха. Словарь АК был несколько раз переведен на тибетский³. Наиболее значительным словарем такого типа, составленным уже на тибетском языке, является «Украшение ушей мудрецов», (далее УУМ)⁴. Оба словаря, и АК, и УУМ, построены по тематическому принципу: эпитеты, относящиеся к одному референту, собраны вместе.

Наиболее авторитетным тибетско-монгольским словарем, в который вошло большое количество эпитетов, является словарь «Лампада, рассеивающая темноту» (далее СР), составленный бурятским просветителем Ринченом Номтоевым (известным под именем Суматиратна) в 1857 году (Sumatiratna, 1959). Словарь построен по алфавитному принципу и содержит более 40 тыс. словарных статей. Автор несомненно был знаком с тибетским словарем УУМ и включил в свой словарь большое количество материала из него, снабдив переводом на монгольский и указанием на референта, т.е. именем или названием персонажа или предмета, к которому относится данный эпитет. В свою очередь, эпитеты из словаря УУМ имеют четкие прототипы на санскрите, в частности в словаре АК.

Говоря о реках, называть рассматриваемые слова «эпитетами» не совсем удобно, поскольку в АК одним списком, «через запятую» приводятся традиционные (некоторые из которых сохранились до наших дней) названия рек наряду с другими, известными только по лексиконам. В санскритском тексте нет специальных указаний на то, какой из перечисленных эпитетов той или иной реки является основным, привычное

¹ Данная статья продолжает тематику работы автора (см.: Ойратский словарь, 2010), поэтому в том, что касается трактовки понятия «эпитет» в подобных словарях и их характеристики, мы считаем возможным отослать читателя к соответствующим разделам упомянутой работы.

² Термины для словарей такого типа: санскр. abhidhāna, тиб. mngon brjod, монг. ilete ögülekü.

³ В статье были использованы три перевода: два опубликованных (Amarakośaḥ, 1911; The Amarakosa, 1965) и рукопись из рукописного фонда ИВР РАН (The Amarakosa, В 8927/1). Первый опубликованный перевод датируется XIII в., второй — XVIII в., рукописный — XVI–XVII вв.

⁴ Его тибетское название — mngon brjod kyī bstan bcos mkhas pa'i rna rgyan zhes bya ba bzhuḡs so, автор ngag dbang 'jig rten dbang phyug grags pa'i rdo rje, словарь был составлен в 1521 г. (Бурнээ, Энхтор, 2003, с. 6).

нам название не обязательно стоит первым в списке, и с точки зрения их функций они все равны, поэтому далее наряду со словом «эпитет» автор будет употреблять слово «название»⁵, подразумевая однородное явление. Издание санскритского текста словаря АК (Amarakosha, 1839) содержит указание на основное название реки, сделанное издателем текста французом А. Луазелером Деслоншамом, и именно этими названиями мы и будем оперировать при описании эпитетов рек.

Указание на референта уже по-тибетски есть в более позднем тибетском переводе словаря АК Ситу Панчена (The Amarakosa, 1965)⁶ и в тибетском УУМ. В обоих перечнях эпитетов предшествует тибетская фраза (в нашем случае это «имена такой-то реки»), благодаря которой эпитеты, относящиеся к одному референту, отделяются от слов, относящихся к другому. Но надо иметь в виду, что референт одинакового набора эпитетов в УУМ не обязательно идентичен таковому в АК. Кроме того, набор эпитетов одного референта в АК отличается от набора эпитетов этого же референта в УУМ. В последний, наряду с тибетскими эпитетами, известными по переводам АК, были добавлены и эпитеты из других источников. Словарь СР в определении референта и в наборе эпитетов следует в основном УУМ, однако и здесь есть некоторые отличия.

Кроме АК в данной работе были использованы санскритский лексикон Хемачандры, составленный в XII в. (Nemak'andra, 1847), и фундаментальный санскритско-английский словарь М. Моньер-Вильямса (Monier-Williams, 1899, далее MW), в котором приводится большое количество эпитетов. Многие эпитеты (а для рек — все) из УУМ были включены в словарь С.Ч. Даса (Das, 1902) и «Большой тибетско-китайский словарь» в трех томах (БТКС, 1986), в которых они представлены списками при референтах. Кроме того, материалы из УУМ легли в основу изданного в Монголии «Словаря ясных выражений» (Бурнээ, Энхтор, 2003), в нем эпитеты даны и по алфавиту, и списком. Отдельно нужно отметить «Тибетско-русский словарь» Ю.Н. Рериха (Рерих, 1984–1987), который отличает значительно большее количество эпитетов (его автор явно пользовался не только словарем УУМ), но словарь построен по алфавитному принципу, что усложняет поиск эпитетов.

В АК даны эпитеты следующих рек: Ганг (санскр. gaṅgā), Ямуна (санскр. yamunā), Нармада (санскр. narmadā), Каратоя (санскр. kara-toyā), Бахуда (санскр. bāhu-dā), Шатадру (санскр. śata-dru), Випаша (санскр. vi-paśa) и Шона (санскр. śoṇa). В словарь Хемачандры вошли все реки, которые есть в АК, но также добавлены и другие, и эпитетов для каждой реки также немного больше, реки с эпитетами в нем даны в следующем порядке: Ганг, Ямуна, Рева (санскр. revā)⁷ — это Нармада из АК, Годавари, Тапи, Шатадру, Кабери, Каратоя, Чандрабхага, Гомати, Сарасвати, Випаша, Арджуни (санскр. arjunī) — это Бахуда из АК, Вайтарани.

В УУМ представлены эпитеты только четырех рек: Ганг, Ямуна, Синдху и Сита. Эти же реки называются в качестве референтов в словаре СР. Видно, что список рек в УУМ отличается от списка санскритских лексиконов (общими в них являются только Ганг и Ямуна). Это можно объяснить тем, что при составлении УУМ его автор соединил две традиции — индуистскую и буддийскую. В УУМ были включены многие референты и их эпитеты, известные по АК (например, многие божества ин-

⁵ С.Л. Невелева, говоря о подобных эпитетах для одушевленных персонажей, предлагает термин «имя-эпитет» или «именования» (Невелева, 2006).

⁶ В этом переводе санскритские слова записаны тибетскими буквами, а тибетский перевод каждого эпитета стоит сразу за санскритским словом.

⁷ Санскритские названия мы даем только для двух рек, названия которых отличаются от данных в АК и имеют значение для последующего изложения.

дуистского пантеона — Шива, Брахма, Индра и т.п.), но также добавлены новые, буддийские, персонажи, например, Ваджрадхара, Джамбхала, Хеваджра, Манджушри, Авалокитешвара, бодхисаттва, шравак, пратьека-будда и другие. Буддийское влияние затронуло и эпитеты (названия) рек, список которых был составлен на основе заимствований из АК, но сгруппированы они были, как будет показано ниже, в соответствии с буддийской традицией.

В разделе об устройстве мира в сочинении Васубандху «Абхидхармакоша» говорится, что из озера Анаватапта вытекают четыре реки — Ганга, Синдху, Шита и Вакшу (Васубандху, 2001, с. 131). Более подробно об этих реках сказано в тибетском космологическом сочинении «Объяснение познаваемого» (тиб. «Shes bya rab tu gsal ba»), автором которого является Пагба-лама (тиб. 'Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan), и в его монгольском переводе. Там также говорится, что из озера Анаватапта (тиб. ma dros pa) вытекают четыре реки, но добавлены некоторые детали. Река Ганг вытекает с востока из расщелины скалы, похожей на рот слона, несет частицы серебра и, соединяясь с пятьюстами потоками, впадает в океан с востока. Река Синдху вытекает с юга из расщелины скалы, похожей на рот быка, несет частицы лазурита и, соединяясь с пятьюстами потоками, впадает в океан с юга. Река Пакшу вытекает с запада из расщелины скалы, похожей на рот лошади, несет частицы кристалла и, соединяясь с пятьюстами потоками, впадает в океан с запада. Река Сита вытекает с севера из расщелины скалы, похожей на рот льва, несет частицы золота и, соединяясь с пятьюстами потоками, впадает в океан с севера ("Explanation of the Knowable", 2006, p. 5). Перечисленные здесь четыре реки — это как раз те реки, которые являются референтами в УУМ, т.е. только их эпитеты включены в этот словарь. Однако источником эпитетов для словаря УУМ был словарь АК (где другая номенклатура рек), и ниже будут показаны изменения, которым подверглись исходные санскритские названия при переводе их на тибетский и дальнейшем переводе тибетских эпитетов на монгольский, а также механизм их распределения в словарях УУМ и СР. Поскольку направление перевода шло от АК — к УУМ и затем в словарь СР (санскрит-тибетский-монгольский), удобно показать значение того или иного эпитета, отталкиваясь от первоисточника — словаря АК.

Во всех словарях, где эпитеты рек сгруппированы тематически (АК, словарь Хемачандры, УУМ), первым приводится список эпитетов реки Ганг. Ее эпитеты с комментариями можно найти в (Ойратский словарь, 2010, с. 395), и ниже они не рассматриваются. Ссылка на источники дается в квадратных скобках после примера, страницы указаны только для словарей СР, Ю.Н. Рериха и MW, поскольку в остальных словарях названия рек даны в одном месте: УУМ — л. 22б, АК 1 — с. 68–69, АК 2 — л. 24а, АК 3 — л. 35а, словарь Хемачандры — с. 201.

Река **Ямуна** (санскр. yamunā), современная Джамна — берет начало в Гималаях и в районе города Аллахабад впадает в Ганг, являясь его главным притоком (Walker, 1968, с. 304). Это название реки в АК стоит третьим. В тибетских переводах оно дается либо в транслитерации санскритского слова: ya mi nā (АК 1, АК 2), либо в буквальном переводе: 'gog byed ma 'задерживающая' (АК 3) (по-видимому, от санскр. yam 'держат, задерживать'). В словарях УУМ и СР есть только первый вариант⁸: тиб. chu bo ya mi na 'река Ямуна' (слово «река» добавлено только в последнем)

⁸ В словаре СР есть и второй вариант, но без частицы ma, указывающей на женский род: 'gog byed 'задерживающий', с монгольским переводом mölken üiledügči 'ползущая' (СР, т. 1, с. 406), для этого эпитета референтом указана «вода». Монгольский перевод был сделан, по-видимому, исходя из значения тиб. gog 'ползти'. Не исключено, что появление этого эпитета для «воды» в словаре СР связано с переводом эпитета реки Ямуна в словаре АК.

с монгольским переводом (или указанием на референта, что в данном случае одно и то же): *yamun-a mörin id.* (СР, т. 2, с. 810)⁹.

Ямуна — это не просто название реки, но и имя богини, дочери божества Солнца — Сурьи. В АК есть два санскритских эпитета, говорящие о происхождении Ямуны от Сурьи: санскр. *sūrga-tanaṃā* ‘дочь Сурьи’¹⁰, и санскр. *kālinḍī* ‘происходящая от Калинда’. Первый эпитет был переведен на тибетский как *nyū ma’i bu mo* ‘дочь Солнца’, он есть и в словаре СР с монгольским переводом — *paraṃ-u ökin id.* и указанием на референта (тиб. *chu bo ya mi nā* ‘река Ямуна’, монг. *yamun-a mören id.*) (СР, т. 1, с. 743). При этом эпитете в УУМ есть комментарий¹¹: «[этот эпитет] связан с именем отца». Второй эпитет допускает двоякую трактовку, поскольку санскр. *kalinda* ‘Калинда’, с одной стороны — название горы, где берет начало река Ямуна, и значение эпитета при таком выборе будет «происходящая от [горы] Калинда», а с другой — это один из многих эпитетов Солнца (Monier-Williams, 1899, с. 262), и тогда этот эпитет Ямуны можно понимать и как «происходящая от Солнца». Передача этого эпитета на тибетском возможна в нескольких близких вариантах. Эпитет может быть либо полностью записан тибетскими буквами: *kā li ndī* (АК 1, АК 2), либо записано только имя собственное Калинда с добавлением тибетского слова «дочь» (*bu mo*) — тиб. *ka li nda’i bu mo* ‘дочь Калинды’ (АК 3). При этом второй тибетский вариант правильно трактует две долгие гласные, имеющиеся в составе санскритского слова: первая гласная (долгое «ā») — передает значение «происходящий от», вторая (долгое «ī») — значение женского рода. Именно поэтому, в случае добавления слова «дочь», долгота обеих гласных в записи имени отсутствует (оба значения переданы лексически — словом «дочь»). Однако есть случаи, когда запись имени дана не строго (так в словарях УУМ и Р.Ч. Даса): тиб. *kā li nda’i bu mo* (с сохранением долготы первой гласной). В УУМ к этому эпитету есть комментарий: «[река так названа] из-за того, что вытекает из горы Калинда». В СР есть два варианта записи этого эпитета по-тибетски (каждый стоит в своем месте по алфавиту): первый совпадает с вариантом в УУМ, второй — *ka ling da’i bu mo*, причем оба переведены на монгольский одинаково: *kalinda-yūn ökin* ‘дочь Калинды’ с указанием референта — реки Ямуны (в первом случае на обоих языках, во втором — только по-монгольски) (СР, т. 1, с. 18–20).

По-видимому, существует и буквальный перевод санскритского эпитета *kālinḍī* на тибетский. Во всяком случае, появление в списке эпитетов Ямуны в УУМ (и в словаре С.Ч. Даса) тибетского выражения *rtsod can* — букв. ‘с ссорой’ (или его варианта — тиб. *rtsod ldan id.* в словаре Ю.Н. Рериха [Р, вып. 7, с. 218]) можно объяснить как буквальный перевод санскритского слова *kālinḍī*, сделанный исходя из значения санскр. *kali* — «ссора» (ср.: санскр. *kaliyuga* ‘калиюга’ (название последней кальпы), переведенное как тиб. *rtsod dus id.*, букв. ‘время ссор’ [Р, вып. 7, с. 217]). В УУМ тибетский вариант *rtsod can* снабжен комментарием, объясняющим появление этого эпитета следующим образом: «Известно, что в древности люди спорили, куда течет эта река. Теперь [известно, что она] течет из западной части Индии по направлению на юг к горе Виндхья с тремя вершинами»¹².

⁹ В словаре СР, кроме *yamun-a mörin*, дается еще один референт — *ganga mörin* ‘река Ганг’ (записанный галиком), логика появления этого названия непонятна.

¹⁰ В словаре Хемачандры есть синоним — санскр. *sūrga-jā* ‘рожденная Солнцем’.

¹¹ Некоторые эпитеты в УУМ снабжены комментариями, источником которых является комментарий к словарю АК.

¹² Виндхья (санскр. *vindhya*) по-тибетски называется *’bigs byed*, букв. ‘пронзающая’. Это горная цепь, делящая полуостров Индостан на северную и южную части. В словаре Ю.Н. Рериха есть два других тибетских варианта названия: *’bigs ldan* и *’bigs yo* (Р, вып. 6, с. 305). Название этой горы есть в словаре СР: тиб. *’bigs byed* ‘пронзающая’, монг. *bindy-a ayula* ‘гора Биндья’, снабженное санскритским эквивалентом в

В СР приведен также следующий тибетский эпитет реки Ямуны: *gdung byed ma* ‘мать, дающая страдания’ или просто ‘дающая страдания’ (если считать частицу *ma* показателем женского рода) с монгольским переводом *eneleggeci em-e* ‘женщина, заставляющая страдать’ и указанием на референта — реку Ямуна [СР, т. 1, с. 1058]. При переводе на монгольский частица *ma* часто переводилась значимым словом «женщина». Данный эпитет есть и в УУМ, но его санскритский эквивалент отсутствует в АК. Это тибетское название, очевидно, появилось в результате буквального перевода на тибетский санскритского эпитета — *tāraṇī*, букв. ‘причиняющая боль’ (от эпитета Солнца *taraṇa*, букв. ‘палящий’, ‘причиняющий боль’) (MW, с. 442), при котором в словаре М. Моньер-Вильямса есть пометка, что в лексиконах — это название реки, правда, без указания ее конкретного названия¹³.

Кроме того, что богиня Ямуна дочь Сурьи, она еще сестра Ямы, и на санскрите есть несколько ее эпитетов, указывающих на это родство. Один из них¹⁴ есть в АК — это санскр. *śatama-śvasṛ* ‘сестра Ямы’ (где *śatama*, букв. ‘спокойный’, но ‘разрушающий’, как эпитет Ямы [MW, р. 1054]). В АК зафиксированы два тибетских варианта перевода этого эпитета: буквальный — *zhi ba'i sring mo* ‘сестра «спокойного»’ (АК 1, АК 2), и второй, более точный, смысловой — *gshin rje'i sring mo* ‘сестра Ямы’ (АК 3). В УУМ в список эпитетов Ямуны включены оба варианта, причем к первому есть комментарий, в котором объясняется, что имя *zhi ba* означает, что его носитель обратил в бегство Яму. Под тиб. *zhi ba* могут подразумеваться очень многие персонажи, например, будда, Махешвара, Вайшравана (Р, вып. 8, с. 67), и кого из них имел в виду автор комментария, неизвестно (хотя скорее всего это Будда, и в этом также можно видеть буддийское влияние), но трактовка эпитета в комментарии явно неточна. В словаре СР есть оба варианта. Первый (*zhi ba'i sring mo*) переведен на монгольский как *amuyulangyui-yin egeci* ‘сестра «умиротворителя»’ (СР, т. 2, с. 686), референт «Ямуна» указан только по-тибетски. Второй вариант (тиб. *gshin rje'i sring mo*) также дан с монгольским переводом: *erlig-ün egeci* ‘сестра эрлика’ (СР, т. 2, с. 1097)¹⁵, и название реки-референта здесь тоже дается только по-тибетски, но оно другое: *chu bo ba kshu* ‘река Бакшу’. Появление названия-референта Пакшу в СР связано с тем, что в УУМ (в записи тиб. *pa kshu*) именно это название стоит последним в списке эпитетов Ямуны (сразу за эпитетом *gshin rje'i sring mo*). В АК эквивалента ему нет. В то же время тибетское название реки *pa kshu* — это запись санскритского слова (в списке эпитетов Ямуны в словаре С.Ч. Даса оно даже записано не по-тибетски, а на деванагари (Das, 1902, р. 418)). В словаре Ф. Эджертона, со ссылкой на два источника (один из которых словарь «Махавьютпати»), делается уверенное предположение, что санскр. *paḥṣu* (или *vakṣu*) — это название реки, поскольку оно является первым ком-

записи по-тибетски: *bindhya*, и вариантом названия: тиб. *gi bo gi nag bo* ‘гора «черная гора»’, монг. *ayula qara ayula id.* (СР, т. 2, с. 315). У горы Виндхья есть тибетский эпитет, приведенный в УУМ: *rtso 'jo 'byin gi* ‘гора, производящая веселье’, который в СР имеет вид: тиб. *rtso 'jo byin gi* ‘гора, дающая веселье’, монг. *payadun köger-i öggügi ayula id.*, при этом выражении референт указан в трех вариантах: в тибетской записи санскритского слова — *bi ndya*, по-тибетски как *gi bo 'bigs byed* ‘гора «пронзающая»’ и по-монгольски в буквальном переводе последнего — *ᠰᠣᠶᠣᠯᠠᠭᠦᠢ ayula id.* (СР, т. 2, с. 552). Эта же гора называется в СР по-тибетски и как *rtso 'jo'i gi bo* ‘гора веселья’, монг. *payadun kögerün ayula id.*, и при этом названии дан монгольский комментарий: *umar-a ki enedkeg-i emün-e-yin-ece qubiyaralaysan bindy-a* ‘Биндья, отделяющая северную Индию от южной’ (СР, т. 2, с. 552).

¹³ Есть еще один похожий эпитет Ямуны: санскр. *taraṇa-sutā* ‘дочь Солнца’ (MW, р. 437).

¹⁴ Два синонимичных ему приведены в словаре Хемачандры — санскр. *yama-bhaginī* ‘сестра Ямы’ и *yamī* ‘Яма (женского рода)’.

¹⁵ В СР есть эпитет Ямы (санскр. *yama*, тиб. *gshin rje rgyal po*, монг. *erlig qaγan*), называющий его «брат Ямуны»: тиб. *ya tu na'i sprun zla* ‘брат Ямуны’, с монгольским переводом, где название реки было заменено на Яму: *erlig-ün sadun* ‘родственник эрлика (т.е. Ямы)’ (СР, т. 2, с. 810).

понентом в одном из четырех имен нагов, остальные из которых включают несомненные названия рек (Ганга, Синдху и Сита) (Edgerton, 1953, p. 314, 466). Согласно словарю М. Моньер-Вильямса, санскр. *vañkṣu* — это либо приток Ганга, либо река Аму-Дарья (MW, 1899, p. 911). Набор эпитетов, представленный выше, несомненно принадлежит реке Ямуне. Список эпитетов этой реки в УУМ начинается с фразы *chu bo ya tu na'i ming* 'имена реки Ямуна'. Референтом у всех эпитетов (кроме последнего) в СР указана Ямуна. В то же время появление названия Пакшу в конце списка в УУМ (и вслед за ним как референта в словаре СР¹⁶) и комментариев к нему — тиб. *pub phyogs nas 'bab* 'течет с западной стороны' — соответствуют описанию реки Пакшу в буддийской космологии, согласно которой с запада изо рта скалы-лошади вытекает река Аму-Дарья (Sadakata, 1997, p. 32).

Следующая река в словаре АК — это современная **Нармада**, текущая с плато Амаракантака в восточной части горной цепи Виндхья, пятая по величине река Индии (Walker, 1968, p. 305). Ее санскритское название — *narṃadā*, букв. 'дающая удовольствие' (MW, p. 530). В переводах АК на тибетский оно будет либо передано двумя близкими вариантами транслитерации: *nar ma dā* или *na rma dā* (АК 1, АК 2), либо переведено буквально: *rtse 'jo'i sbyin* 'река развлечений' (АК 3). Оба тибетских варианта есть в словарях СР и УУМ: транслитерация — *na rmā dā* (СР, т. 1, с. 1184), и немного измененный тибетский перевод *rtse 'jo'i chu bo*, перевод, который также буквально передан на монгольском — *naγadun kögerün mögün* 'река развлечений [и] веселья' (СР, т. 2, с. 552). В обоих случаях в словаре СР в качестве референта указана «река Синдху» (тиб. *chu bo si ndhu*, монг. *sindhu mörin*)¹⁷.

Второе название этой реки — Рева (санскр. *revā*). В переводе АК, выполненном Ситу Панченом, именно это название реки дано перед перечнем эпитетов: *chu bo re bā'i ming* 'имена реки Рева', оно стоит первым в списке эпитетов («Нармада» стоит вторым), и дается его буквальный перевод на тибетский: *rgyal 'gro* 'победоносно идущая' (АК 3)¹⁸. В остальных источниках санскритское название *revā* не переведено, а записано тибетскими буквами: *re bā*. В СР монгольского перевода нет, только указан референт на двух языках — река Синдху (СР, т. 2, с. 935).

Следующий эпитет этой реки в АК: санскр. *soma-udbhavā* 'произошедшая от Луны', тиб. *zlas byung id.* (АК 1, АК 2) (или вариант: тиб. *zlas phyung id.* [АК 3]). В словаре Хемачандры дано синонимичное выражение: санскр. *indu-jā* 'рожденная Луной', и, по-видимому, этот санскритский вариант был переведен на тибетский в УУМ как *zla ba skyes id.* В словаре М. Моньер-Вильямса дается объяснение, что такой эпитет связан с тем, что река стекает с Луны — источника божественного нектара (Monier-Williams, 1899, p. 1251). В СР нет ни одного эпитета этой реки, связанного с Луной.

Последний эпитет реки Нармады в АК: санскр. *mekala-kanyakā* 'дочь Мекалы'¹⁹, где санскр. *mekala* — название горы. Считается, что река Нармада — дочь риши Мекалы. На тибетский этот эпитет переведен либо как *me ka la'i bu mo* 'дочь Мекалы' (АК 3), либо как *ri bo'i bu mo* 'дочь горы' (АК 1, АК 2). Последний вариант включен в УУМ с комментарием: тиб. *ri bo me ka la las byung bas* 'потому что течет с горы

¹⁶ Как самостоятельного включения его в словаре СР нет.

¹⁷ Запись названия референта «Синдху» по-монгольски может варьировать в зависимости от аккуратности переписчика: монг. *sangdhu* 'Сангдху' (СР, т. 2, с. 935), *sangdu-a* 'река Сангдуа' (СР, т. 2, с. 398).

¹⁸ Единственно возможная ассоциация для такого перевода — значение 'двигаться' у санскр. *rev*.

¹⁹ В словаре Хемачандры есть синоним — санскр. *adri-jā* 'рожденная скалой'. Здесь интересно отметить, что оба слова (*mekala-jā* и *adri-jā*) приводятся с «выносом за скобки» второго компонента — *jā*: *mekalādri-jā* 'рожденная Мекалой и скалой'. Этот прием иногда используется и для других эпитетов в этом словаре.

Мекала', и в СР с монгольским переводом: *ayula-yin ökin id.* В качестве референта в СР по-тибетски указана река Синдху (тиб. *si ndhu*), а по-монгольски — Сита (монг. *sita*) (СР, т. 2, с. 911), о которой речь пойдет ниже. В данном случае следует признать неточность, допущенную переписчиком в монгольском названии, а не умышленное отнесение данного эпитета к реке Сите.

В словаре Хемачандры есть еще один эпитет этой реки: санскр. *pūrva-gaṅgā* 'восточная Ганга', тибетский перевод которого включен в список в УУМ: *sngon gyi gang gā* 'древняя Ганга'. При переводе на тибетский из возможных значений санскритского слова *pūrva* было взято 'древний'. Этот же эпитет приведен в СР с монгольским переводом: *erten-ü gangga* 'древняя Ганга' и указанием на референта — реку Синдху (СР, т. 1, с. 547).

В словаре УУМ в список эпитетов реки Синдху попал один, который, скорее всего, является переводом санскритского названия реки, в АК относящегося к реке Бахуде (или Арджуне): тиб. *mang ro byin* 'много дающая'. В словаре СР его монгольский перевод: *olon-i öggügc'i id.*, а референт по-тибетски назван: *chu bo si ntu* 'река Синту', а по-монгольски: *sangdu-a mörün* 'река Сангдуа' (СР, т. 2, с. 398), где тоже можно предположить референта — реку Синдху. Санскритским прототипом в данном случае является *bāhu-dā* 'Бахуда', букв. 'много дающая' (см. ниже).

Таким образом, в УУМ все эпитеты, которые в АК относятся к реке Нармада (Рева) и один к реке Бахуда (Арджуна), считаются эпитетами реки Синдху. Перед перечнем эпитетов в нем так и сказано: тиб. *chu bo si ndhu'i ming* 'имена реки Синдху', слова «река Синдху» (тиб. *chu bo si ndhu*) завершают список эпитетов, и к нему есть комментарий: тиб. *lho phyogs nas 'bab pa* 'течет с южной стороны'. Этой же версии придерживается и СР, в котором «река Синдху» указана как референт²⁰. Синдху — это еще одна из четырех рек буддийской космологии, а именно Инд, который вытекает с юга из рта скалы-быка (*Sadakata*, 1997, p. 32).

Следующая река в АК — **Каратоя** (санскр. *kara-toyā*), когда-то полноводная река, приток Ямуны. В переводе АК, сделанном Ситу Панченом, в тибетской фразе, предшествующей перечню эпитетов, эта река названа «Сита»: тиб. *chu bo si tā'i ming* 'названия реки Сита' (АК 3). Практически та же фраза (тиб. *chu bo si ta'i ming*), только без долготы у гласной «а», открывает перечень эпитетов в УУМ. Однако в последнем, кроме эпитетов реки Каратоя, в список для реки Сита отнесены и эпитеты, относящиеся в АК к другим рекам. В словаре СР, следуя УУМ, референтом при них указана река Сита²¹.

Для реки Каратоя в АК есть два названия (и они же приведены в словаре Хемачандры), первое: санскр. *kara-toyā*, букв. 'вода руки', тиб. *lag pa'i chu bo* 'река руки' (АК 1, АК 2) (этот же вариант дан в УУМ) или тиб. *lag chu* 'вода руки' (АК 3) (вариант без показателя родительного падежа и со словом «вода» вместо «река»); второе: санскр. *sadā-nīrā* букв. 'вечная вода', тиб. *rtaḡ tu 'bab* 'вечно текущая' (АК 1) (или вариант без частицы *tu*: *rtaḡ 'bab id.* [АК 2, АК 3]). Значение первого названия (санскр. *kara-toyā*) объясняется следующим образом: «Такое название дали этой реке, потому что она образовалась из воды, которую налили на руку Шиве во время брачной церемонии с Парвати» (MW, 1899, p. 253). Аналогичный комментарий, но по-тибетски, сопровождает тиб. *lag pa'i chu bo* 'река руки' в словаре УУМ: '[река так названа] из-за того, что вытекла из руки [во время] брачной церемонии бога Шивы с

²⁰ Как самостоятельное включение тиб. *si ndhu* в словаре СР есть, но только в значении «море» (тиб. *rgya mtso*, монг. *dalai*) (СР, т. 2, с. 1152).

²¹ В словаре СР слово «Сита» (тиб. *si ta*) как отдельное включение отсутствует.

Гаури²². В словаре СР есть оба варианта перевода эпитета *kara-touā* на тибетский. При первом (тиб. *lag pa'i chu bo*) — монгольского перевода нет, но указан референт: тиб. *chu bo si ta* 'река Сита', монг. *sita mören id.* (СР, т. 2, с. 965), при втором (тиб. *lag chu*) также нет монгольского перевода, а референт указан только по-монгольски и неверно: *ganga mören* 'река Ганга' (СР, т. 2, с. 963). Относительно значения второго названия реки (тиб. *ttag tu 'bab*) можно сослаться на комментарий, приведенный в словаре УУМ: 'В ней постоянно течет красная пыль, подобная менструальной крови'²³. Этого эпитета в СР нет.

Следующая река в АК — **Бахуда** (санскр. *bāhu-dā*), которую в словаре Хемачандры называют Арджуна. Это же название приведено в переводе словаря АК Ситу Панчена в тибетской фразе, предшествующей перечню эпитетов: *chu bo a rdzu nī'i ming* 'имена реки Арджуны' (АК 3). Эпитет реки Бахуда — Арджуна (санскр. *arjunī*, букв. 'белая')²⁴, который есть только в словаре Хемачандры, по-видимому, был переведен на тибетский как *srid sgrub ma*, букв. 'делающая бытие' — этот тибетский эпитет есть в словаре УУМ (но его нет в СР). Подтверждением возможности такого перевода служит зафиксированное, например, в словаре Ю.Н. Рериха тибетское имя *srid sgrub*, референтом которого является Арджуна (санскр. *arjuna*, сын Индры, третий из Пандавов) (Р, вып. 10, с. 99)²⁵.

В АК приведены два других названия реки Бахуда. Первое — санскр. *bāhu-dā*, букв. 'дающая руки', которое в АК переведено на тибетский как *drung pa byin*, букв. 'дающая плечо' (АК 1, АК 2, АК 3)²⁶. Это выражение (с показателем орудного падежа: *drung pas byin* 'плечом дающая') включено в список в УУМ, где есть еще один эпитет — тиб. *dbyig gi drung pa* 'плечо богатства', который, скорее всего, перевод того же исходного санскритского, но осмысленный по-другому²⁷. Последний (тиб. *dbyig gi drung pa*) есть в словаре СР с монгольским переводом: *erdeni-yin ömög* 'драгоценная армия'. Появление в переводе слова «армия» связано с тем, что это одно из возможных значений тибетского слова *drung pa* (наряду со значением «плечо»). В словаре СР референтом названа река Сита (СР, т. 2, с. 305).

²² Гаури (санскр. *gaurī*) — одно из имен супруги Шивы Парвати.

²³ Реки всегда были предметом особого почитания в Индии как источники жизни и плодородия. Их рассматривали как вены и артерии Матери Земли, в то время как горы — ее конечности, леса — волосы, города и селения — органы чувств. Красный известковый осадок (санскр. *gaṅṅika*), который время от времени несут некоторые реки и который придает красную окраску воде, считается менструациями Земли (Walker, 1968, p. 303).

²⁴ В словаре М. Моньер-Вильямса, со ссылкой на лексиконы, указаны две реки, названием которых может быть «Арджуна», — это Бахуда и Каратоя (Monier-Williams, 1899, p. 90). Если доверять данным словаря Хемачандры, то это название относится только к реке Бахуда. Ссылка на реку Каратоя появилась, по-видимому, из-за того, что в АК эпитеты, относящиеся к этой реке, стоят непосредственно перед перечнем названий реки Бахуда, а поскольку, как указывалось выше, четких границ, показывающих границу перехода от одного референта к другому, в АК нет, их можно было легко отнести к соседнему референту (в нашем случае к Каратое). В словаре Хемачандры эпитеты реки Каратоя и эпитеты реки Бахуда разделены названиями нескольких других рек, и невозможность отнесения названия «Арджуна» к реке Каратоя становится очевидной.

²⁵ В словаре СР есть два варианта перевода тибетского имени *srid sgrub* на монгольский: *töbö-yi bütügegčī* 'создающий власть' и *jaуау-ni bütügegčī* 'создающий судьбу' (СР, т. 2, с. 1205), но названия реки нет.

²⁶ Еще одним возможным переводом санскр. *bāhu-dā* на тибетский является выражение, отнесенное в УУМ к реке Нармада, — тиб. *mang po byin* 'много дающая' (см. выше). Такой перевод мог появиться, когда санскритское слово *bāhu* 'рука от локтя до запястья' было понято как санскр. *bahu* 'много'.

²⁷ В словаре С.Ч. Даса в списке эпитетов реки Сита на месте этого названия стоит графически похожее, но ошибочное тиб. *dbyig gi khu ba* 'сок богатства' (Das, 1902, с. 418). Такая трансформация исходного названия по смыслу значительно лучше подходит к названию реки.

Второе название реки Бахуда в АК — санскр. *saitavāhinī* переведено на тибетский как *dkar 'bab* 'бело текущая' (АК 1, АК 2, АК 3), исходя из значений санскритских слов *sīta* 'белый' и *vāhin* 'текущий'. В словарях УУМ и СР этого названия нет.

Следующая река в АК — **Шатадру** (санскр. *śata-dru* 'текущая ста [потоками]'). Это современная Сутледж, самая крупная из пяти рек Пенджаба. Она течет из Гималаев на юго-запад и в какой-то момент соединяется с рекой Випаша (MW, 1899, р. 90). В словаре АК перевод этого ее названия на тибетский: *brgya 'gyes id.* (АК 1) или *brgya' gyas id.* (АК 2, АК 3). Второй из них есть в словаре УУМ и в словаре СР с монгольским переводом: *olan salburatu* 'со многими потоками' и указанием на референта — реку Сита (СР, т. 1, с. 467). С этим названием связана история о том, как риши Васиштха (санскр. *vasiṣṭha*), охваченный горем из-за потери сына, решил покончить жизнь самоубийством, утопившись в реке. Когда он бросился в реку, река, поняв, что он могуществен как огонь, расступилась, разделившись на сотни потоков (Mani, 1975, р. 700). Пересказ этой же истории есть в УУМ, где даны два варианта, отличающиеся только мелкими деталями. Следуя первому, риши Васиштха²⁸, горюя из-за сына, привязал к животу камень и бросился в реку, и тем самым разделил ее на сто потоков. Потоки заполнили пространство страны Джаламдхара и других. Согласно второму варианту, риши Вишата²⁹ был подавлен печалью, из-за того что его сын умер. Он привязал к животу ваджру и совершил самоубийство, бросившись в воду этой реки. Река испугалась и разошлась на сотню потоков.

Другое название этой же реки в АК: санскр. *śita-dru* букв. 'светло текущая'. По-тибетски оно может быть записано как *chu bo shi ta* 'река Шита' (АК 1, АК 2) или переведено как тиб. *гпо туг* 'быстрое лезвие' (АК 3) и *brgyar 'gro* 'идущая по ста [направлениям]' (АК 3). Первый из двух переводов исходит из одного из значений санскритского слова *śita* — «острый» (оно переведено тибетским словом *гпо* 'острый', 'лезвие'), а второй — вариация на тему «разделенный на сто» (см. выше: санскр. *śata-dru*). Ни одного из этих трех тибетских вариантов в словарях УУМ и СР нет.

Третье санскритское название этой реки — *śitudrī* — включено только в перевод словаря АК Ситу Панчена, оно не имеет ясного значения³⁰, его тибетский перевод *mchod gzir* [АК 3], и в тибетских источниках (УУМ, СР) его нет.

Следующая река в АК — **Випаша** (санскр. *vi-pāśā*, букв. 'без аркана'). Это современная Бис, одна из пяти рек Пенджаба, которая сливается с рекой Сутледж. По легенде, эта река развязала аркан, на котором хотел повеситься риши Васиштха (санскр. *vasiṣṭha*), когда его сын был схвачен Вишвамित्रой (санскр. *viśvāmitra*) (MW, 1899, р. 974). В АК есть два синонимичных названия этой реки: *vi-pāśā* и *vi-pāṭ*, одно из них переводится на тибетский, а второе записывается в транслитерации: *bi pā ṭa* (АК 1, АК 2, АК 3). Самым четким является тибетский перевод *zhags grol* 'освободивший аркан' (АК 3), два других имеют «опечатки»: *zhaṭ grol* (АК 1), *nags grol* (АК 2). В список в УУМ включен только перевод *zhags grol*, который есть и в словаре СР, но в измененном виде: тиб. *zhag sa grol* 'свободное место ночевки' с переводом на монгольский: *ʒaʒar getelkü* 'переправляющая [через] землю' (СР, т. 2, с. 676), референтом указана река Сита.

²⁸ Его имя по-тибетски записано как *gnas 'jog*, что можно перевести как 'живущий в [некоем] месте'. Такой тибетский перевод появился, когда санскритское имя риши было переведено по частям: *vasi* 'место', *sṭha* 'находящийся'.

²⁹ Здесь имеется в виду тот же риши Васиштха, его имя записано по-тибетски как *bi sha ṭa*.

³⁰ То, что это название самое древнее, еще доарийского происхождения, указывается в (Walker, 1968, р. 306).

Последняя из списка рек в словаре АК и последняя, название которой попало в словарь УУМ в список эпитетов реки Сита, — река **Шона** (санскр. *śoṇa*, букв. ‘красная’), которая является притоком Ганга и берет начало там же, где Нармада на плато Амаракантака (Walker, 1968, p. 306). В АК приведены два варианта ее названия по-тибетски: запись санскритского слова — *sho ṇa* (АК 1, АК 2) и перевод — *dmar skya* ‘несущая кровь’ или ‘светло-красный’ (АК 3), русский перевод зависит от выбора значений тибетских слов (тиб. *dmar* ‘кровь’, ‘красный’, тиб. *skya ba* ‘нести’, *skya* ‘светлый’). Ни в УУМ, ни в словаре СР таких вариантов нет. Однако имеющийся в списке эпитетов реки Сита в УУМ тибетский эпитет *khrag 'bab* ‘текущая кровью’ явно синонимичен переводу названия реки Шона в АК. Тем более что в УУМ этот эпитет стоит непосредственно после *rtag tu 'bab* и с учетом комментария, данного к нему в этом словаре (см. выше), логично продолжает тему крови, текущей в этой реке. В СР есть монгольский перевод для тиб. *khrag 'bab* — *čisun-iyaḡ urusuṣi* ‘кровью текущий’ и указание на референта — реку Сита (СР, т. 1, с. 210).

Второе название реки Шона в АК — санскр. *hiraṇya-vāha* ‘несущая золото’, ее перевод на тибетский *gser lag* ‘золотая рука’ (АК 3) (или вариант с родительным падежом *gser gyi lag pa id.* [АК 1, АК 2]), сделанный исходя из выбора из возможных значений санскритского слова *vāha* значения «рука». Этого названия нет ни в словаре УУМ, ни в словаре СР.

Всего в УУМ в списке для четвертой реки — Ситы приведены восемь эпитетов. Все они были взяты из наборов эпитетов, относящихся в АК к рекам Каратоя, Бахуда, Шатадру, Випаша и Шона, и «переданы» реке Сита. Порядок их следования отличается от порядка следования рек в АК, но в список в УУМ вошли семь эпитетов из десяти, имеющих в АК. В конце списка добавлено тибетское название реки: *si ta* ‘Сита’ с комментарием: *byang phyogs nas 'bab* ‘течет с северной стороны’. Это может быть современный Яркенд, который в буддийской космографии соответствует реке, вытекающей с севера из рта скалы-льва (Sadakata, 1997, p. 32).

Хотя эпитеты реки Ганг мы здесь не рассматриваем, нужно добавить, что в УУМ к ее названию в конце списка также добавлен комментарий, ориентирующий направление ее течения по частям света: *shar phyogs nas 'bab* ‘течет с восточной стороны’, а вытекает она из скалы-слона (там же, p. 32).

Таким образом, в УУМ оказались представлены все четыре реки буддийской космографии: Ганг, Пакшу, Синдху и Сита, при этом их эпитеты были взяты из словаря АК, где они частично принадлежали другим рекам-референтам. Для Ганга, естественно входящего в обе системы, никаких трансформаций не потребовалось. Река Ямуна, сохранив все свои эпитеты, вошла в четверку рек, но не поменяла свое название на Пакшу, т.е. практически не подверглась подгонке под новую систему, просто заняв в списке место реки Пакшу. Единственным намеком на это явилось добавление названия «Пакшу» в конце списка в УУМ. Река Нармада (Рева) полностью вошла в новую систему под новым названием Синдху, правда, сохранив свои эпитеты. Остальные пять рек из АК не только полностью утратили свои названия, но и передали свои эпитеты, переставленные в УУМ в произвольном порядке, реке Сите. В результате в словаре УУМ четыре реки буддийской космографии сохранили эпитеты, сложившиеся в рамках более древней традиции.

В УУМ (и это характерно не только для рек, но и для других референтов в этом словаре), с одной стороны, не обязательно входят все эпитеты референта из АК. С другой стороны, список эпитетов в нем иногда увеличивается за счет разных тибетских переводов одного санскритского эпитета, и они начинают существовать как полноправные самостоятельные выражения уже на тибетском уровне. Очевидно,

что выбор эпитетов рек в СР был сделан на основе списков из УУМ. С каждым этапом перевода возрастает количество случаев, когда новый вариант по смыслу отделяется от первоисточника (словаря АК), но при этом он иногда приобретает свой собственный смысл, вполне подходящий к образу референта.

Ниже дается таблица соответствий между санскритскими эпитетами (названиями) и их тибетскими и монгольскими переводами, с указанием на референта. Санскритские слова даются в том порядке, как они представлены в АК. Курсивом выделены слова из других источников. Тибетские варианты эпитетов, принципиально не меняющие значение, перечислены через косую черту, заведомо ошибочные — в скобках. Монгольские переводы из АК не упоминаются выше, поскольку автор получил доступ к этому материалу, когда работа уже была завершена. Референт указан по двум источникам: словарю АК и (через косую черту) словарю УУМ.

санскрит	тибетский	монгольский (АК)	монгольский (СР)	референт
kāḷindī	kā li ndī AK 1, 2, CP	kā lindī		Ямуна/Ямуна
	ka li nda'i bu mo AK 3, УУМ, CP		kalinda-yin ökin	
	rtsod ldan P / rtsod can УУМ			
sūrya-tanayā	nyi ma'i bu mo AK 1, 2, 3, УУМ, CP	narana-u ökin	narana-u ökin	Ямуна/Ямуна
yamunā	ya mu nā AK 1, 2, УУМ	yamunā		Ямуна/Ямуна
	'gog byed ma AK 3			
	chu bo ya mu nā CP		yamunā mören	
śamana-śvaṣṭrī	zhi ba'i sring mo AK 1, 2, УУМ, CP	amuḡulangyui-yin ökin degüü	amuḡulangyui-yin egeči	Ямуна/Ямуна
	gshin rje'i sring mo AK 3, УУМ, CP		erlig-ün egeči	
tāpanī	gdung byed ma УУМ, CP		enelgegči em-e	Ямуна/Ямуна
vaṅkṣu	pa kshu УУМ			—/Пакшу
revā	re bā AK 1, 2, УУМ, CP	rebā		Нармада/Синдху
	rgyal 'gro AK 3			
narmadā	na rma dā / nar ma dā / na rmā dā AK 1, 2, УУМ, CP	na rma dā	na rma dā	Нармада/Синдху
	rtse 'jo'i sbyin AK 3			
	rtse 'jo'i chu bo УУМ, CP		naḡadun kögerün mörün	
soma-udbhavā	zlas byung / zlas phuḡng AK 1, 2, 3	sar-a-ača boluḡsan		Нармада/—
indu-jā	zla ba skyes УУМ			Нармада/Синдху
mekala-kanyakā	me ka la'i bu mo AK 3			Нармада/Синдху
pūrva-gaṅgā	sngon gyi gang gā УУМ, CP		erten-ü gangga	Нармада/Синдху

санскрит	тибетский	монгольский (АК)	монгольский (СР)	референт
bāhu-dā	mang po byin УУМ, СР		olon-i öggügčī	Бахуда/Синдху
sindhu	chu bo si ndhu УУМ			—/Синдху
kara-toyā	lag pa'i chu bo АК 1, 2, УУМ, СР lag chu АК 3	γar-un mören		Каратоя/Сита
sadā-nīrā	rtag tu 'bab / rtag 'bab АК 1, 2, 3, УУМ		nasuda čidquyčī	Каратоя/Сита
arjunī	srid sgrub ma УУМ			Бахуда/Сита
bāhu-dā	dpung pa byin / dpung pas byin АК 1, 2, 3, УУМ dbyig gi dpung pa УУМ, СР	čarbaγu-tu-yin öggügsen		Бахуда/Сита
saitavāhinī	dkar 'bab АК 1, 2, 3	čaγan-iyar urusuγčī		Бахуда/—
śīta-dru	chu bo shi ta АК 1, 2 rno myur АК 3 brgyar 'gro АК 3	sita mören		Шатадру/—
śāta-dru	brgya 'gyes / brgyar gyes АК 1, 2, 3, УУМ, СР	jaγun ta saluγčī	olan salburatu	Шатадру/Сита
śutudrī	mchod gzir АК 3			Шатадру/Сита
vi-pāśā	zhags grol (shaγ grol / nags grol) АК 1, 2, 3, УУМ zhag sa grol СР	salma-yi tayiluγčī		Випаша/Сита
vi-pāṭ	bi pā ṭa АК 1, 2, 3	bi ba ṭa		Випаша/—
śoṇa	sho ṇa АК 1, 2 dmar skya АК 3 khrag 'bab УУМ, СР	soṇa		Шона/Сита
hiraṇya-vāha	gser lag / gser gyi lag pa АК 1, 2, 3	altan γar-tu	čisun-iyar urusuγčī	Шона/—
sītā	chu bo si ta УУМ			—/Сита

Список сокращений

АК — словарь *Амаракоша*

АК 1 — пример взят из издания: Amarakośaḥ, 1911

АК 2 — пример взят из рукописи: The Amarakosa, В 8927/1

АК 3 — пример взят из издания: The Amarakosa, 1965

БТКС — Большой тибетско-китайский словарь

Р — пример взят из словаря: Рерих, 1984–1987

CP — тибетско-монгольский словарь (Sumatiratna, 1959)
 УУМ — словарь «Украшение ушей мудрецов» (В 10437/1)
 MW — пример взят из санскритско-английского словаря: Monier-Williams, 1899

Список источников и литературы

- Бүрнээ Д., Энхтөр Д.* Төвд монгол илт өгүүлэх нэрийн толь (Тибетско-монгольский словарь ясных выражений). Улаанбаатар, 2003.
- Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III. Раздел IV. Изд. подгот. В.И. Рудой и Е.П. Островская. М., 2001.
- Невелева С.Л.* Именованье персонажей в Махабхарате // Письменные памятники Востока. № 1. (4). М., 2006. С. 150–163.
- Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н.С. Яхонтовой. М., 2010. Памятники письменности Востока СХХ.
- Рерих Ю.Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. 1–10. М., 1984–1987.
- Amarakośha ou Vocabulaire d’Amarasinha publié en Sanskrit avec une traduction française des notes et un index par A. Loiseleur Deslongchamps. Paris, 1839.
- Amarakośaḥ, a Metrical Dictionary of the Sanskrit Language with Tibetan Version. Edited by Ma-hāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa. Calcutta, 1911.
- The Amarakosa in Tibet Being a New Tibetan Version by the Great Grammarian Si-tu Edited by Dr. Lokesh Chandra. Śāta-Piṭaka Series. Indo-Asian Literature. Vol. 38. New Delhi, 1965.
- Bod-rgya tshig mdzod chen-mo / Цзан-Хань да цыдянь (Большой тибетско-китайский словарь). Главный редактор Чжан Исунь. Т. 1–3. Издательство книг на национальных языках. Пекин, 1986.
- Das S.Ch.* A Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902.
- Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 2: Dictionary. New Haven, 1953.
- “Explanation of the Knowable” by ‘Phags-pa bla-ma Blo-gros rgyal-mtshan (1235–1280). Facsimile of the Mongolian Translation with Transliteration and Notes by Vladimir Uspensky. Tokyo, 2006.
- Hemak’andra’s Abhidhānak’intāmaṇi, ein systematisch angeordnetes synonymisches Lexicon. St. Petersburg, 1847. Herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Otto Boetlingk und Charles Rieu.
- Mani Vettam.* Pūranic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature. Delhi–Patna–Varanasi, 1975.
- Mngon brjod kyi bstan bcos ’chi med ba’i mdzod zhes bya ba sked gnyis sdar ba bzhugs so. Шастра ясных изречений под названием «Бессмертное сокровище». Рукописный фонд ИВР РАН. Тиб. В 8927/1.
- Mngon brjod kyi bstan bcos mkhas pa’i rna rgyan zhes bya bzhugs so (Шастра ясных изречений под названием «Украшение ушей мудрецов»). Рукописный фонд ИВР РАН. Тиб. В 10437/1.
- Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1899.
- Sadakata Akira.* Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins. Tokyo, 1997.
- Sumatiratna.* Bod-hor-kyi-brda-yig-min-chig-don-gsum-gsal-bar-byed-pa-mun-sel-skron-me. Töbed mongyol-un dokiyan-u bičig: ner-e üge udq-a yurban-i todurayulun qaranqyui-yi arilyayči jula (Тибетско-монгольский словарь, разъясняющий имена, слова и смысл, [под названием] «Лампада, рассеивающая темноту»). Улаанбаатар, 1959 (Corpus Scriptorum Mongolorum. Т. VI, VII).
- Walker B.* An Encyclopedic Survey of Hinduism. L., 1968.

Summary

N.S. Yakhontova

Sanskrit–Tibetan–Mongolian Parallels: Epithets of Rivers

The publication is based on the epithets of rivers from the “Amarakosha” dictionary in Sanskrit, its Tibetan translations, the Tibetan dictionary “The Decoration of the Wise Men’s Ears” and the Tibetan-Mongolian dictionary compiled by Sumatiratna. It is shown how the original Sanskrit epithets were re-arranged in the Tibetan dictionary according to the Buddhist cosmological tradition.

Р.Ю. Почекаев

«Закон» Мандухай-хатун для ойратов и особенности развития монгольского права в «темные века»¹

Статья посвящена анализу так называемого закона Мандухай-хатун, монгольской *ханыи* второй половины XV в., изданного в связи с покорением ею ойратских племен. Автор рассматривает «закон» в контексте развития монгольского права в «темные века» истории Монголии (конец XIV — XV в.) — периода, весьма скудно освещенного в исторических источниках. Монгольское право в этот период находилось в стадии упадка по сравнению с периодом Монгольской империи (1206–1368), о нем в источниках имеются отрывочные, можно сказать «точечные», упоминания. Поэтому сведения монгольских летописей о правовом акте этого периода, да еще и с приведением его текста представляют большую ценность. Автор анализирует текст «закона» Мандухай-хатун, выявляет его связь с прежним имперским правом и новые тенденции в монгольском праве, особенно ярко проявившиеся в кодификациях конца XVI — XVIII в., предпринимает попытку анализа причин включения его текста в одни источники и отсутствия в других.

Ключевые слова: монгольское средневековое право, Мандухай-хатун, Монгольское ханство, «темные века», ханские ярлыки, обычное право, ойраты, Монгольская империя, Великая Яса Чингис-хана.

Монгольское средневековое право исследовано крайне неравномерно: огромное число работ посвящено изучению Великой Ясы Чингис-хана, имеется значительное число работ по праву империи Юань (1271–1368) — законодательным сводам монгольских императоров Китая. Следующие правовые тексты, которые анализируются исследователями, относятся уже к концу XVI — середине XVII в.: речь идет об Уложении Алтан-хана (1578 г.), Восемнадцати степных законах (1580–1620-х годов) и монголо-ойратском уложении «Их цааз» (1640 г.).

«Пробел» в историографии монгольского права, охватывающий период второй половины XIV — середины XVI в., конечно же, связан с отсутствием у исследователей сведений о монгольском праве в источниках, содержащих сведения об упомянутом периоде. Собственно, и сам этот период весьма скудно освещен в источниках, сведения о нем немногочисленны и весьма противоречивы — не случайно исследователи называют его «темным периодом» монгольской истории (по аналогии с «темными веками» раннесредневековой истории Европы) (см., напр.: Мелетинский, Нелюдов, 1985, с. 689).

Это время характеризуется утратой монголами владений в Китае (после изгнания императоров Юань и установления власти национальной династии Мин в 1368 г. и неудачной борьбы последующих монгольских ханов за восстановление власти над Китаем вплоть до 1388 г.), переходом под власть Китая ряда монгольских территорий.

¹ Автор выражает искреннюю благодарность Т.Д. Скрынниковой и А.Г. Юрченко за консультации в процессе подготовки настоящей статьи, а также Е.И. Кычанову за ряд ценных замечаний.

Соответственно, авторитет правящей династии Чингизидов существенно понизился, на власть стали предъявлять претензии представители как боковых ветвей правящего рода (потомки братьев Чингис-хана), так и правители, формально не связанные с ханской династией, например предводители ойратов, иные из которых были потомками Чингис-хана по женской линии (подробнее о них будет сказано ниже). Сложная и разветвленная бюрократическая структура, система официальных государственных судов и правоохранительных органов была фактически уничтожена.

Имперское право, созданное Чингис-ханом и его преемниками — монгольскими императорами и императорами Юань — для регулирования отношений в империи, в постимперский период оказалось неактуальным и в отдельно взятой Монголии перестало применяться. Так, например, если в имперский период правоотношения в публичной (политической и административной) сфере оформлялись с помощью ханских указов — писаных ярлыков, то в «темные века» эта практика ушла в прошлое. Термин «ярлык» («зарлиг») продолжает фигурировать в монгольских хрониках, повествующих о рассматриваемом периоде, однако теперь он означает не писаные, надлежащим образом оформленные нормативные акты, а ханские волеизъявления, которые выражались в форме устных приказов и распоряжений. Так, обратившись к летописному сочинению «Алтан тобчи», составленному Лубсан Данзаном во второй половине XVII в. (Лубсан Данзан, 1973), мы обнаруживаем следующие примеры употребления термина «ярлык» («зарлиг») в описании событий рассматриваемого периода:

1) Элбэг-хан дал повеление («зарлиг болов») ойратскому Хуухай Тайу проверить, действительно ли его, хана, невестка так красива, как про нее говорят; соответственно, и Хуухай Тайу в разговоре с ханской невесткой Улдзэйтү гоа-хунбэгичи ссылается на то, что действует по ханскому повелению («хааны зарлигаар») (с. 257);

2) Мандугули-хан решил отправить гонца («элч илгээв гэж зарлиг болов») к своему родичу-соправителю Болху-джинонгу (с. 275);

3) Мандухай-хатун на предложение Унэболада выйти за него замуж отвечала ему («зарлиг болсон нь»)... (с. 278);

4) молитва, вознесенная Мандухай-хатун Эши-хатун (духу Алан-Гоа — праматери ханского рода), и обещание, данное ею, были восприняты Унэболодом как повеление ханши и заставили его отказаться от своих намерений («хатны тур зарлигийг сонсоод, Унэбалад ун урьд [хэлсэн үгээ байв] буцав») (с. 280).

Таким образом, мы можем наблюдать в монгольской правовой практике «темных веков» возврат раннего значения термина «ярлык» как устного приказа хана, его решения по конкретному вопросу, формального или даже неформального ответа своим подданным. Такая ситуация отражена, например, в «Сокровенном сказании» при описании событий второй половины XII в., синонимичные термины «зарлиг» и «за-саг» также часто употребляются в значении устных приказов, распоряжений, установлений и пр. для решения текущих проблем (Скрынникова, 1997, с. 42–44). Обычный и в общем-то наиболее оптимальный для древних кочевых государств формат правотворческой деятельности, тем не менее, представляется серьезным шагом назад по сравнению с разветвленной и многоуровневой системой источников права, действовавших в Монгольской империи и в выделившихся из нее государствах имперского типа — империи Юань в Китае, государства ильханов в Иране, Золотой Орды².

² В XVIII–XIX вв. в монголоведческой литературе получило некоторое распространение мнение о том, что в конце XIV в. ойратский племенной союз имел собственное кодифицированное законодательство, которое условно называлось «Древний Цааджин-Бичик». Ряд авторов (П.С. Паллас, Н.Я. Бичурин, Г. Спасский, Ф.И. Леонтович) даже публиковали отдельные фрагменты этого «свода». В начале XX в. это мнение подержал также В.А. Рязановский (см. подробнее: Рязановский, 1931, с. 36–39). Однако существование тако-

Процесс деградации монгольского права, безусловно связанный с политическими причинами: распад Монгольской империи, изгнание монголов из Китая и сокращение границ Монгольского ханства до границ, существовавших при Чингисхане, — естественно, вызвал упадок авторитета ханской власти, развал чиновничьего аппарата, утрату традиций делопроизводства, и в конечном счете отпала необходимость в письменной фиксации ханских волеизъявлений. Ханство из состояния высокоразвитого государства вновь вернулось в состояние, которое исследователи привлекли определять как «вождество» (см., напр.: Крадин, 2007, с. 279, 304).

Тем не менее великое имперское прошлое отнюдь не было забыто, и отдельные элементы имперской политико-правовой системы продолжали использоваться в деятельности монгольских правителей конца XIV — XVI в. Помимо предъявления претензий на наследие Юань, нашедшее отражение даже в титулатуре монгольских ханов (см. подробнее: Базарова, 2006, с. 229–233), в Монголии применялись отдельные государственно-правовые и административные институты имперского происхождения, а также нормативно-правовые акты, по форме или содержанию являвшиеся продолжением имперской законотворческой политики. Правда, в изменившихся условиях такие акты представляли собой весьма интересные юридические казусы, поскольку их «имперское» содержание нередко представляло собой только номинальное апеллирование к прежним ценностям. Одним из подобных актов и является исследуемый нами «закон» Мандухай-хатун, текст которого, в отличие от многих других нормативных актов и распоряжений монгольских ханов рассматриваемого периода, сохранился в составе ряда монгольских летописей.

Прежде всего обратим внимание, что «закон», в отличие от актов волеизъявления других ханов, характеризуется в источниках уже не как ярлык, а как *ᠰᠠᠭᠠᠵᠠ-ᠴᠠᠭᠠᠰ* (см.: Цендина, 2007, с. 185; Галдан, 2012, л. 35b). Слово «цааз» можно перевести как закон, право, запрет и т.д. (БАМРС, 2002, с. 238). По-видимому, по сравнению с ханскими ярлыками этот акт воспринимался уже как некий кодифицированный «закон» или «уложение». И в дальнейшем термин «цааз» (*ᠰᠠᠭᠠᠵᠠ*) используется для характеристики не единичных ханских волеизъявлений по отдельным текущим вопросам, а нормативных актов, содержащих ряд норм. Именно в таком значении этот термин используется, в частности, в «Восемнадцати степных законах» — сборнике законов Халхи на бересте конца XVI — начала XVII в. и «Их цааз» — «Великого уложения», принятого на съезде ойратской и монгольской знати в 1640 г. Таким образом, по сравнению с прежними устными ханскими распоряжениями «закон» Мандухай-хатун представляет собой определенный шаг вперед, поскольку содержит целый ряд взаимосвязанных нормативных положений. Именно поэтому мы, следуя терминологии используемых источников, называем акт Мандухай-хатун не указом или ярлыком, а «законом». Несомненно, он не является законом в современном правовом значении, однако, поскольку именно так монгольские историки называют установления монгольской ханши, мы намерены использовать этот термин и далее, но в кавычках, чтобы подчеркнуть формально-юридическую условность его применения к данному документу.

Считаем целесообразным сказать несколько слов о ханше, принявшей его, и обстоятельствах его принятия. Мандухай-хатун (ок. 1448 — 1509)³, в монгольской исто-

го документа не зафиксировано в источниках, и более поздние правовые акты (в том числе и ойратского происхождения) не содержат никаких отсылок к этому «своду».

³ Дата рождения ханши приводится, в частности, в летописи «Эрдэнийн тобчи» Саган-Сэцэна (см.: Geschichte, 1829, S. 181). В других источниках сообщается, что в 1470 г. она, будучи 33 лет от роду, вышла замуж за семилетнего Баян-Мунке — будущего Даян-хана (см., напр.: МИДХ, с. 73). Год ее смерти приводит американский исследователь Д. Уэзерфорд, не ссылаясь, впрочем, ни на какие источники (см.: Weatherford, 2010, p. 307–308).

рической и эпической традиции известна также как Сайн-Мандухай-хатун или Мандухай-Сэчен-хатун) была сначала одной из жен Мандугул-хана⁴ (ок. 1464 — 1467), потом правительницей-регентшей Монгольского ханства в 1470–1479 гг., в период малолетства знаменитого впоследствии Даян-хана, которого она же и возвела на трон, впоследствии выйдя за него замуж. Деятельность Мандухай-хатун весьма высоко оценивается монгольскими летописцами: она сохранила трон за потомством Чингис-хана, не позволив занять его представителям боковых ветвей рода Борджигин — потомкам братьев Чингис-хана, сумела восстановить власть монгольского хана над рядом отпавших племен, не допустила подчинения монголов китайскому императору и т.д.

Появление анализируемого «закона» связано с одним из первых походов, организованных Мандухай-хатун в качестве регентши, против могущественного западно-монгольского племени ойратов около 1470 г.⁵, несмотря на то что и сама она принадлежала к ойратскому роду чорос, из которого впоследствии вышли правители Ойратского (Джунгарского) ханства (см.: Лусбан Данзан, 1973, с. 273; см. также: МИДХ, с. 39). Однако вместе с тем она, по мнению некоторых исследователей, принадлежала к потомству царевны Самур — дочери Элбэг-хана, выданной замуж за Батулу-чингсанга, одного из ойратских предводителей, и, следовательно, происходила (пусть и по женской линии) из рода Чингис-хана (Weatherford, 2010, p. 188). Принимая во внимание сложные и запутанные клановые связи среди ойратов, межродовое и даже внутриродовое соперничество, мы не должны удивляться столь решительным действиям, предпринятым ханшей-регентшей против своих сородичей.

Итак, приблизительно в 1470 г. Мандухай-хатун выступила в поход против ойратов, взяв с собой и малолетнего Бату-Мунке (будущего Даян-хана), от имени которого, собственно, и вела боевые действия⁶. Поводом для войны были объявлены прежние злодеяния ойратов против монгольского правящего рода: на протяжении 1410–1450-х годов ойратские предводители убили нескольких ханов-Чингизидов и весьма активно участвовали в борьбе за власть в Монгольском ханстве, причем нередко в личных интересах.

Различные источники несколько по-разному описывают ход боевых действий во время этого похода. Согласно «Шара Туджи», ханша поочередно разгромила четыре основных ойратских племени — «дурбэн ойратов» (Шара Туджи, 1957, с. 148); согласно «Эрдэнийн Эрихэ», объединенное ойратское войско было разгромлено ею в решающем сражении в местности Тас-бурду (Галдан, 2012, с. 197). Наконец, в «Болор Эрихэ» сообщается, что в местности Таш-Тураду Мандухай победила коалицию племен ойратов, огэлэтов, тайджиутов и хойтов (МИДХ, с. 72).

Разгром ойратов позволил (по крайней мере на время) не только покончить с угрозой установления ойратской гегемонии в Монголии, но и восстановить власть монгольских ханов над западномонгольскими племенами и территориями. Восстановле-

⁴ В разных источниках статус Мандухай-хатун определяется по-разному — то она первая, то вторая (младшая) жена. В «Алтан Тобчи» Лусбана Данзана она среди жен Мандугули-хана упоминается первой (Лусбан Данзан, 1973, с. 273), а в «Эрдэнийн Эрихэ» Галдана прямо сообщается, что она являлась младшей женой хана (Галдан, 2012, с. 196). Вполне возможно, что это различие связано с тем, что первый автор принадлежал к ордосской знати, а Ордосом управляли потомки Даян-хана, родившиеся именно от Мандухай-хатун. Галдан же относился к халхаской знати, а правители Халхи происходили от наложницы Даян-хана, поэтому халхаские историки, по-видимому, не были слишком заинтересованы в повышении статуса ханши в глазах читателей.

⁵ В монгольских источниках приводится также и другая дата — 1468 г. (см.: МИДХ, с. 72).

⁶ Чтобы обеспечить безопасность малолетнего будущего монарха, ханша приказала посадить его в специальный короб, который везли на телеге. С тех пор будущего хана шутили прозвали «Ухэгтэ-хаган», т.е. «хан в ящике» (МИДХ, с. 73).

ние контроля Чингизидов над ойратскими владениями было закреплено «законом» Мандухай-хатун, содержание которого дошло до нас в составе нескольких монгольских позднесредневековых летописей.

В «Шара Туджи», анонимном летописном сочинении середины XVII в., обстоятельства создания «закона» и его содержание представлены следующим образом:

Мудрая Сэцэн Мандухай-хатун, свернув узлом на макушке свои волосы, посадив Даян-хагана, владыку народа, в повозку, сама предводительствуя, отправилась в поход. Дурбэн ойратов, одного за другим подавив, захватила и установила у них порядок. «Вы впредь не называйте юрту свою дворцом. Называйте ставкой. Кисть [на шапке. — Р.П.] не делайте длиннее двух пальцев. Не садитесь, поджавши ноги, садитесь, преклоняясь на колени. Не ешьте, отрезая ножом мясо кусками, ешьте откусывая. Айрак называйте цэгэ». Такой закон установила. Ойраты просили, чтобы есть мясо, отрезая ножом, и сказала тогда: «Пусть отрезают». До сих пор эти законы соблюдаются (Шара Туджи, 1957, с. 148; см. также: Цендина, 2007, с. 185).

Н.П. Шастина в комментарии к тексту «закона» охарактеризовала этот фрагмент как «трудно понимаемый текст, так как написан недостаточно разборчиво и очень лаконично» (Шара Туджи, 1957, примеч. 84). Однако и в более поздних по времени написания исторических сочинениях история принятия и содержание «закона» фактически идентичны тексту «Шара Туджи», а расхождения минимальны, что объясняется, по-видимому, использованием авторами одних и тех же источников информации. Правда, в ряде случаев остается только строить предположения относительно таких источников, поскольку монгольские позднесредневековые летописцы далеко не всегда указывали свои источники информации (см.: Цендина, 2007, с. 192–193).

Так, например, в сочинении «Золотой диск с тысячей спиц», составленном Дхарма-гуши в 1739 г., текст «закона» фактически идентичен аналогичному тексту в «Шара Туджи», что объясняется, по-видимому, прямым заимствованием (Цендина, 2007, с. 185).

В сочинении «Болор Эрихэ» («Хрустальные четки»), написанном Раши-Пунцугом в 1775 г., этот фрагмент представлен так:

В год желтой мыши (1468), во второй половине лета Сайн-Мандухай-хатун собрала свои войска. Во главе лучших своих богатырей она выступила в поход на ойратов. В местности Таш-Тураду она вступила в сражение и сильно потеснила их. В числе сражавшихся были: ойраты, огэлэты, тайджиуты и хойты. Всем этим четырем аймакам тогда отомстили за причиненное ими зло. Мандухай-Сайн-хатун соизволила отдать такое повеление:

*Отныне не смейте называть свои юрты дворцами.
Не смейте делать кисточку на шапке шириной более чем в два пальца.
Не смейте сидеть, скрестив ноги.
Садитесь, преклонив одно колено.
Айрак называйте «цэгэ»,
Мясо откусывайте зубами, когда едите,
А не отрезайте ножом.*

Вот таким законом она упорядочила правление. Позже было милостиво разрешено мясо отрезать ножом. Мандухай-Сайн-хатун была благородна и снисходительна (МИДХ, с. 72).

Сходство с предыдущим фрагментом объясняется тем, что Раши-Пунцуг вполне определенно называет «Золотой диск» среди своих источников (см.: Цендина, 2007, с. 193).

Наконец, в сочинении «Эрдэнийн Эрихэ» («Драгоценные четки»), составленном около 1850 г. Галданом-туслагчи, версия этого текста выглядит так:

Сэцэн-Мандухай, дочь Тэмур-чингсана... заплела в косы распущенные волосы, после этого, посадив Бату-Мункэ в корабль, отправилась на врага со своими немногочисленными солдатами, которые следовали за ней и на конях, и на быках, и пешком. Поэтому среди [народа] появилось [выражение] «Ухэгту-хан — Царь в корабле»... Оттуда они доехали до местности Тас-бурду и разбили дурбэн-ойратов. Затем установили для них запрет и дали наказ: «Отныне свой дом-гэр не называйте дворцом, а зовите юртой, кисточку, [пришиваемую] на шапку, делайте не длиннее [толщины] двух пальцев, не сидите, поджав под себя ноги, а сидите на колене; когда едите мясо, то не употребляйте ножи, а рвите зубами, а айрак не называйте айраком, а называйте цэгээ». Был дан ойратам такой закон. На просьбу ойратов разрешить им резать мясо ножом разрешили разрезать мясо ножом» (Галдан, 2012, с. 196–197).

Сведений о том, что Галдан использовал какие-либо из вышеприведенных сочинений в качестве непосредственных источников, исследователи не обнаружили, отмечая, впрочем, что далеко не все использованные им сочинения упомянуты в «Эрдэнийн Эрихэ» (см.: Позднеев, 1883, с. XVII–XVIII; Балданжапов, 2012, с. 79–99). Однако среди его источников упоминается некое сочинение «Хухэ дэбтэр» («Синяя тетрадь»), фигурирующее также и как источник в «Шара Туджи» (Балданжапов, 2012, с. 84)⁷. Не исключено, что именно это сочинение послужило источником сведений о «законе» Мандухай-хатун как для неизвестного автора «Шара Туджи», так и для Галдана.

Несомненно, круг источников, привлеченных нами для анализа этого историко-правового памятника, не является исчерпывающим: скорее всего, среди монгольских исторических хроник и сочинений, еще не введенных в широкий научный оборот, имеются и такие, где также может быть представлен текст «закона». Тем не менее обращает на себя внимание следующий факт: «закон» не приводится и даже не упоминается, в частности, в таких сочинениях, как оба «Алтан Тобчи» (анонимное и написанное Лубсаном Данзаном), «Эрдэнийн Тобчи» Саган-Сэцэна, «Болор Толи» Джамбадорджи и ряде других: их авторы ограничиваются лишь упоминанием факта победы Мандухай-хатун над ойратами и ничего не сообщают об изданном ею «законе». Почему же одни монгольские сочинения включают содержание этого правового акта, а другие нет?

Полагаем, причиной тому — влияние буддийской традиции в монгольской позднесредневековой историографии. Многие авторы исторических сочинений — «ученые ламы», т.е. представители буддийского духовенства⁸, которые, конечно же, стремились больше внимания уделять истории распространения буддизма и положительным для Монголии последствиям принятия этой религии. Надо полагать,

⁷ П.Б. Балданжапов подчеркивает, что известное сегодня сочинение с аналогичным названием («Синяя тетрадь»), по-видимому, не тот источник, на который опирались авторы «Шара Туджи» и «Эрдэнийн Эрихэ». А.Д. Цендина также указывает в качестве даты его создания середину XIX в. (см.: Цендина, 2007, с. 12), следовательно, оно никак не могло послужить источником для «Шара Туджи», составленной в XVII в.

⁸ Несомненно, Саган-Сэцэн, автор «Эрдэнийн Тобчи», не может быть отнесен к «ученым ламам», поскольку являлся владетельным князем-Чингизидом. Однако он также писал свое сочинение в русле тибетской буддийской историографической традиции и к тому же старался представить монголов прежде всего как народ, исповедующий буддизм (см.: Позднеев, 1880, с. 80; Пучковский, 1953, с. 152–154). Впрочем, причины его «клерикальной» позиции вполне понятны: Саган-Сэцэн был прямым потомком Хутуктай-Сэцэн-хунтайджи — одного из первых распространителей буддизма в Монголии конца XVI в. и весьма высоко оценивал его заслуги в установлении «желтой веры».

тельным для Монголии последствиям принятия этой религии. Надо полагать, «закон» Мандухай-хатун был для них не слишком интересен, причем по двум причинам. Во-первых, он появился в добуддийский период и, соответственно, не содержал никаких норм, связанных с буддизмом (в отличие от последующего законодательства конца XVI — XVIII в.). Во-вторых, сам факт появления монгольских кодифицированных актов в значительной степени принято связывать именно с распространением в Монголии буддизма, влиянием тибетской (буддийской) правовой традиции; естественно, констатация того, что в Монголии и в добуддийскую эпоху издавались кодифицированные акты («цааз»), была бы невыгодна поборникам буддизма.

Те же источники, в которых приводится текст «закона» Мандухай-хатун, конечно, также испытали влияние буддийской историографии, однако оказались не столь тесно связаны с ее традициями и установками. Так, неизвестный автор «Шара Туджи» уделяет внимание политической истории Монголии, генеалогии и деяниям ее правителей не меньше (а возможно, и больше) внимания, чем буддийской составляющей, являясь в большей степени образцом династической, а не буддийской («клерикальной») историографии (см.: Шастина, 1957, с. 7–8).

Следующее сочинение, в котором встречается текст «закона» Мандухай-хатун, «Золотой диск с тысячей спиц» Дхарма-гуши, могло бы быть отнесено к монгольской буддийской историографии, поскольку во многом восходит к тибетской историографической традиции, однако оно появилось уже в тот период, когда монгольские историки в целом стали все больше отходить от «клерикальной» историографической традиции и создавать свои сочинения в соответствии с принципами китайских «династийных» историй с погодными записями событий и т.д. (см.: Цендина, 2007, с. 180). Приведение в них текстов законов и других официальных актов также является весьма распространенной практикой, так что включение в «Золотой диск» текста «закона» Мандухай-хатун выглядит вполне естественным.

Раши-Пунцуг, автор «Болор Эрихэ», также относился к монгольским историкам нового направления: он являлся отнюдь не клерикалом, а поборником сильной ханской власти, ревнителем традиций старины. Не случайно и то, что полное название его сочинения — «История Юаньского государства, именуемая „Хрустальные четки“». Кроме того, в отличие от более ранних авторов, Раши-Пунцуг весьма явно выражает собственную позицию, часто высказывает собственное мнение, симпатии и антипатии. К числу персонажей, которым автор «Болор Эрихэ» выражает явную симпатию, относится и Мандухай-хатун, так что нет ничего удивительного в том, что текст ее «закона» оказался включен в сочинение (см.: МИДХ, с. 27–29; Цендина, 2007, с. 193–194).

Наконец, автор «Эрдэнийн Эрихэ», Галдан, также не относился к числу буддийских историографов: он был светским чиновником и занимал должность тусалагчитайджи, т.е. заместителя правителя хошуна — основной административно-территориальной единицы Монголии в эпоху маньчжурского владычества. Будучи чиновником, он был просто-напросто вынужден соотносить свои взгляды с позицией как монгольских князей-Чингизидов, так и китайских властей, что нашло отражение и в его труде. Тем не менее Галдан вполне определенно является ценителем монгольской старины, прежнего величия своего народа в эпоху его единства и сплоченности (Балданжапов, 2012, с. 58–60). А поскольку Мандухай-хатун много сделала для воссоединения монголов под властью ханов-Чингизидов, подробное описание ее деяний и ее «закона» в сочинении Галдана также представляется вполне логичным.

К сожалению, ни один источник не сохранил сведений о том, в каком виде был оформлен этот «закон», да и был ли он вообще оформлен. Вполне вероятно, что этот

акт представлял собой такое же устное распоряжение ханши, как и вышеупомянутые примеры ярлыков («зарлиг») других монгольских ханов того же временного периода. Тем не менее этот документ стоит особняком в ряду других ханских указов.

Содержание документа вызывает на первый взгляд некоторое недоумение, поскольку в нем содержатся нормы, регулирующие, казалось бы, вопросы повседневного быта. Однако такое впечатление возникает лишь поначалу, когда же мы более подробно анализируем каждое из положений «закона», то оказывается, что установленные ханшей запреты носят куда более серьезный характер, чем это представлялось поначалу. Чтобы лучше понять это, попытаемся проанализировать положения «закона» (возьмем за основу текст, включенный в «Шара Туджи» как наиболее ранний из памятников, сохранивших текст этого правового памятника).

Итак, первое из положений гласит: «*Вы впредь не называйте юрту свою дворцом. Называйте ставкой*». Запрет, несомненно, связан с тем, что термин «дворец» (*ordu*) употреблялся исключительно по отношению к резиденции хана, вызывая ассоциации с административным центром ханства, столицей империи, например Ордубалык, столичный город Уйгурского каганата (см., напр.: Кляшторный, 2010). Порой — пусть и не вполне корректно — этот термин соотносился и с самим государством (например, Золотая Орда). Таким образом, «дворцом» могла именоваться исключительно резиденция верховного правителя — хана или хагана, в то время как «ставка» (*örke*) могла принадлежать и менее значительным правителям — родовым предводителям, наместникам областей, военачальникам во время похода и др.

Следующее положение «закона» касается одежды: «*Кисть не делайте длиннее двух пальцев*». В других источниках (в частности, в сочинениях Раши-Пунцуга и Галдана) уточняется, что речь идет о кисточке на шапке, длина которой (согласно Галдану) не должна превышать толщины двух пальцев. Известно, что монголы весьма большое внимание уделяли головному убору как части своего костюма (см., напр.: Нансалма, 2007, с. 55). Шапка монгольского правителя являлась одним из важных символов его власти, и он снимал ее лишь в особых случаях — при проведении религиозных ритуалов: обнажая голову, он как бы открывал особый «канал» для контактов правителя (обладателя божественной харизмы) с Небом; не случайно в монгольской шаманской молитве специально говорится об «оберегании шапки и волос» (Скрынникова, 1997, с. 112, 158, 164).

Ношение кисти на шапке — обычай, издавна распространенный среди различных монгольских народов и племен, включая также бурят, калмыков и др. (см.: Данилова, 2004, с. 166)), при этом длина кисти имела важное символическое значение в знаковой системе Монгольской империи, поскольку право носить ее принадлежало лишь знати (см.: Горелик, 2011, с. 128). Весьма показательны в этом плане, например, сообщение «Шара Туджи»: когда монголы были изгнаны из Китая, «хвост корсака кистью [для шапки] стал», т.е. монгольская знать, носившая ранее на головных уборах шелковые кисти, лишилась своих богатств и была вынуждена использовать в качестве украшения шапки лисьи хвосты подобно монгольским простолюдинам (Шара Туджи, 1957, с. 142, 185, примеч. 63; ср.: Лубсан Данзан, 1973, с. 253, 377, примеч. 48).

Длина кисти на шапке свидетельствовала о ранге ее обладателя, и, надо полагать, в эпоху Мандухай-хатун кисть длиннее ширины двух пальцев могли носить только представители ханского рода. Об имперском характере этого положения «закона» свидетельствует тот факт, что и позднее требования к размеру кистей на монгольских головных уборах фиксировались в имперском законодательстве. Так, в ст. 55 «Цааджин бичиг» («Монгольского уложения») — цинского законодательного свода XVII в., созданного специально для монголов, признавших власть маньчжурских императоро-

ров Китая, — говорится: «Если кто-то увидит людей, носящих шапку с кистью длиннее самой шапки... и если это окажутся нойоны, то взять [с них] коня, а если простолюдины, то взять корову-трехлетку» (Цааджин бичиг, 1998, с. 66). Таким образом, законодательством государства-сюзерена (империи Цин) устанавливалось требование к имперской символике, аналогичное установленному «законом» Мандухай-хатун.

Следующее положение «закона» относится к церемониальной сфере: «*Не садитесь, поджавши ноги, садитесь, преклонясь на колени*». Несомненно, и в данном случае речь идет не о повседневном бытовом поведении, а о неких формализованных действиях — официальных мероприятиях, пирах, празднествах и т.д. Выдающийся российский востоковед В.В. Бартольд обратил внимание на интересное описание церемониала при дворе бухарских ханов, приведенное придворным историком первой половины XVII в. Махмудом б. Вали в сочинении «Бахр ал-асрар фи маникиб ал-ахйар» («Море тайн относительно доблестей благородных»). Бухарский историк, ссылаясь на *ясу*, т.е. монгольское имперское законодательство, и *юсун*, т.е. обычное право кочевых народов, описывает требования, предъявляемые к рассадке представителей знати во время официальных церемоний с питьем кумыса, их поведению по отношению к монарху и друг другу. Еще один исследователь — М.Ф. Гаврилов, участвовавший в этнографической экспедиции в Узбекистане уже в 1928 г., отмечает, что этот ритуал в значительной степени был позаимствован и широкими народными кругами при питье *бузы*. Среди элементов ритуала присутствует, в частности, и требование «сидеть... с поджатыми под себя ногами» (см.: Бартольд, 1964; Гаврилов, 1929, с. 6)⁹. Таким образом, смысл запрета Мандухай-хатун заключается, вероятно, в том, что сидение на пиру (или другой официальной церемонии) с поджатыми ногами — это правило, действовавшее при ханском дворе, и менее значительные по положению внутриведомственные собрания (как, например, ойратские) не вправе его копировать, иначе это было бы сочтено как посягательство на ханское достоинство, что в глазах ханов-Чингизидов, конечно же, являлось преступлением.

Следующее положение касается правил приема пищи: «*Не ешьте, отрезая ножом мясо кусками, ешьте откусывая*». Еще из отчетов китайских и европейских дипломатов о жизни при дворе монгольских ханов середины XIII в. (Пэн Да-я и Сюй Тин, Иоанн де Плано Карпини и Бенедикт Поляк, Вильгельм де Рубрук) мы узнаем о требованиях относительно приема пищи: какие действия следовало совершать, а от каких — воздерживаться, дабы не оскорбить хана, не вызвать на него гнев Неба. По мнению петербургского исследователя А.Г. Юрченко, эти требования (наравне с рядом других «магических запретов») составляли один из разделов Ясы Чингис-хана (Юрченко, 2002, с. 168; Юрченко, 2012, с. 119). Оставляя в стороне сомнительность того, что Яса в принципе являлась кодифицированным актом и, соответственно, делилась на разделы (см., напр.: Morgan, 1986), в принципе можно согласиться с А.Г. Юрченко, отнеся подобные требования к общеимперскому законодательству. Наиболее близким, по-видимому, к анализируемому положению «закона» Мандухай-хатун является следующее правило, описанное Иоанном де Плано Карпини: «Пищу разрезает один из них, а другой берет острием ножика кусочки и раздает каждому, одному больше, а другому меньше, сообразно с тем, больше или меньше они хотят кого почтить» (Плано Карпини, 1997, с. 41). По контексту можно понять, что речь,

⁹ Л.П. Потапов обнаружил значительные сходства в питье кумыса при дворе бухарских ханов, в питье *бузы* у узбеков начала XX в. и в питье араки у позднесредневековых алтайцев, сделав при этом вывод, что не этот ханский обычай распространился среди простого населения Узбекистана (как полагает М.Ф. Гаврилов), а напротив, древний кочевой обычай был превращен в обязательное правило при дворе ханов-Чингизидов (см.: Потапов, 1951, с. 172).

опять же, идет о неких официальных трапезах — праздничных пирах, торжественных приемах и т.п., практиковавшихся при ханском дворе. Соответственно, право резать мясо ножом рассматривалось Мандухай-хатун как привилегия ханской ставки и, следовательно, атрибут ханской власти, поэтому ойратские вожди были такого права лишены по «закону» ханши.

Однако, как сообщают источники, именно по этому положению «закона» ханша пошла на уступку и согласилась его отменить: «*Ойраты просили, чтобы есть мясо, отрезая ножом, и сказала тогда: „Пусть отрезают“*». Таким образом, ханша сначала проявила властность, а затем, смягчившись, продемонстрировала великодушие и способность учитывать пожелания своих подданных (см. подробнее: Почекаев, Почекаева, 2012, с. 86–87). Однако причина отмены ею собственного же нормативного правила объясняется, на наш взгляд, опять же принципами монгольского имперского права. Как известно, имперское законодательство не вмешивалось в регулирование частноправовых отношений, позволяя своим многочисленным подданным выстраивать их на основе собственного либо обычного, либо религиозного права (см., напр.: Крадин, 1995, с. 55). Однако в ряде случаев ханы могли закрывать глаза и на некоторые нарушения имперского законодательства при условии, что эти нарушения имели место в приватной обстановке, а не при ханском дворе и не во время официальных церемоний. Наиболее ярко, на наш взгляд, этот принцип нашел отражение в следующем сообщении Рашид ад-Дина, описывающем мудрость и правовой прагматизм хана Угедэя — сына и преемника Чингис-хана: «Вначале издали закон, чтобы никто не резал горла баранам и другим употребляемым в пищу животным, а по их обычаю, рассекал бы [им] грудь и лопатку. Один мусульманин купил на базаре барана и увел [его] домой. Заперев двери, он внутри дома зарезал его, возгласив „бисмилла“. Какой-то кипчак увидел его на базаре. Выжидая, он пошел следом за ним и забрался на крышу. В то время, когда [мусульманин] вонзил нож в горло барана, он спрыгнул сверху, связал того мусульманина и потащил его во дворец каана. [Каан] выслал наиболее расследовать дело. Когда они доложили обстоятельства дела и происшествие, [каан] сказал: „Этот бедняк соблюдал наш закон, а этот тюрок отрекся от него, так как забрался на его крышу“. Мусульманин остался цел и невредим, а кипчака казнили» (Рашид ад-Дин, 1960, с. 49–50). По-видимому, этот же принцип невмешательства в частную жизнь подданных использовала и Мандухай-хатун, позволив ойратам у себя дома разрезать мясо ножом: нарушение этого положения, вероятно, не было сочтено серьезным посягательством на ханское достоинство.

Наконец, последнее положение «закона» вновь связано с пищей (вернее, с питьем), правда, на этот раз не с правилом ее приема, а с термином, ее обозначающим: «*Айрак называют цэгэ*». Следует отметить, что оба термина, «айраг» и «цэгэ(н)», даже в современном монгольском языке обозначают один и тот же род напитка — кумыс. Единственное различие заключается в том, что слово «цэгээн» означает также «светлый», «белый», «беловатый» (БАМРС, 2001, с. 68; БАМРС, 2002, с. 286). Полагаем, что термином «айраг» в монгольской традиции мог обозначаться так называемый черный кумыс, который употребляли ханское семейство и высшая знать. Китайский дипломат Сюй Тин, посетивший двор монгольского хана Угедэя в 1235 г., так описывал этот напиток: «[Это молоко] по цвету было светлым, а на вкус сладким, и значительно отличалось от обычного, по цвету белого и мутного, на вкус кислого и вонючего. [Оно] называется „черным кобыльим молоком“ (хэй ма-най). Ибо раз [это молоко] светлое, то оно кажется черным. Когда [я] спрашивал их (т.е. татар), то [они] говорили: „Это [молоко] фактически бьют в течение семи-восьми дней. Чем больше бьют [его], [оно] становится тем светлее. Когда [оно] светлеет, то запах перестает

быть вонючим“» (цит. по: Мункуев, 1970, с. 791; ср.: ЗОИ, с. 64–65). Надо полагать, именно «обычное, по цвету белое и мутное, на вкус кислое и вонючее» кобылье молоко обозначалось термином «цэгэ» (т.е. «белое», а не «черное»). Именно «черный кумыс» («айрак») использовался ханским семейством и высшей знатью во время религиозных церемоний (см.: Скрынникова, 1997, с. 122). Угощение им какого-либо человека (в том числе и иностранца) свидетельствовало о признании со стороны монгольских правителей его высокого статуса, включении его, по крайней мере временно, в имперскую иерархическую структуру (см.: Юрченко, 2007, с. 65; Юрченко, 2012, с. 241–242). Поэтому неудивительно, что монгольская ханша, вновь подчинив центральной власти племя ойратов, запретила им использовать (хотя бы на уровне термина) «ханский» кумыс — айрак, заставив довольствоваться более простым напитком — цэгэ, приличествующим верноподданым ханов-Чингизидов.

Итак, мы последовательно рассмотрели положения «закона» Мандухай-хатун в контексте монгольского имперского права. Исследователи трактуют «закон» как «унизительный» для ойратов и в особенности для их знати, почему и был впоследствии сначала смягчен ханшей, а затем и вовсе отменен (см.: МИДХ, с. 39)¹⁰. Однако, на наш взгляд, подобное утверждение было бы справедливым, если бы мы приняли буквальное толкование «закона» и рассматривали установленные в нем запреты и ограничения исключительно как вмешательство центральной власти в бытовую сферу внутри конкретного племени. Однако, как мы убедились, ограничения касались использования ханской символики и атрибутов, на которые ойратская аристократия не имела права, другими словами, речь шла лишь об уточнении статуса ойратов (и, соответственно, их знати) в рамках Монгольского ханства и его аристократической иерархии, а никак не о каком-то глумлении над побежденными.

Однако почему же Мандухай-хатун так настойчиво стремилась лишить именно ойратов права использовать ханские атрибуты? Для ответа на этот вопрос нужно вновь вернуться к событиям первой половины — середины XV в. и охарактеризовать роль и значение ойратов в Монгольском ханстве того времени. В результате междоусобных войн ойратскими предводителями было убито несколько ханов из рода Чингис-хана: Элбэг-хан в 1415 г., Адай-хан в 1438 г., Дайсунг-хан и его брат Агбарджинджинонг в 1452 г., а также ряд претендентов на трон, также принадлежавших к «Золотому роду» Чингизидов.

Однако ойраты не ограничивались устранением «неудобных» для них ханов и возведением на трон собственных ставленников из рода Чингис-хана (как делали, например, бекляри-беки Мамай или Едигей в Золотой Орде или Амир Тимур в Средней Азии): некоторые из них и сами осмеливались предъявлять претензии на ханский трон. Так, в период с 1415 г., когда был убит хан-Чингизид Элбэг (1410–1415) и до воцарения в 1426 г. следующего хана-Чингизида Адая (1426–1438) потомки Чингис-хана монгольский трон не занимали. В «Алтан Тобчи» Лубсана Данзана об этом периоде присутствует лаконичная запись: «После того, в тот же год овцы (1415 г. — *Р.П.*) на великий престол воссел хаган ойратов. На одиннадцатый год, в год змеи, он стал тэнгри» (Лубсан Данзан, 1973, с. 259). Исследователи вполне определенно отождествляют этого «хагана ойратов» с Эсэху — сыном Тайпина (Угэчи Хашига), управлявшим ойратами в 1415–1425 гг. (История, 2005, с. 42, 253, примеч. 71). Несколько позднее, между 1438 и 1440 гг., на монгольский трон стал претендовать Тогон-тайши — сын еще одного ойратского предводителя, Батулы (Махаму), и Самур,

¹⁰ Утверждению Г.С. Гороховой о полной отмене «закона» Мандухай-хатун противоречит сообщение «Шара Туджи» о том, что «до сих пор эти законы соблюдаются», т.е. как минимум до первой половины XVII в.

дочери Элбэга, т.е. потомок Чингис-хана по женской линии, умертвивший Адая, очередного хана-Чингизида (Лубсан Данзан, 1973, с. 261–262, 269). Однако он так и погиб, не став ханом¹¹. Зато его собственный сын Эсен, пожалуй наиболее могущественный предводитель ойратов в XV в., в свою очередь уничтоживший хана-Чингизида Дайсуна и его брата — претендента на трон Агбарджина-джинонга, принял ханский титул, причем провозгласил себя не только монгольским ханом, но и императором династии Юань (1453–1455) (см.: Чернышев, 1990, с. 25)! Вскоре узурпатор был свергнут и убит собственными соплеменниками — ойратскими феодалами, с которыми он отказался разделить власть в Монголии. Однако его потомки и в дальнейшем вели весьма самостоятельную политику, фактически позиционировать себя как серьезных претендентов на монгольский трон. Поэтому неудивительно, что на рубеже XVI–XVII вв. прямой потомок Эсена, Хара-Хула, стал фактическим основателем независимого Джунгарского государства, его сын Батур-хунтайджи на равных взаимодействовал с восточномонгольскими ханами-Чингизидами, а внук (сын Батура) Галдан и сам принял ханский титул.

Таким образом, ойратские предводители на протяжении длительного времени открыто предъявляли претензии на ханский трон, и поэтому Мандухай-хатун, сумев хотя бы на время установить над ними контроль, специальным «законом» постаралась лишить их ханских прерогатив, которые они приобрели в течение первой половины XV в. Однако запреты и требования ханши затронули, по сути, лишь некие внешние атрибуты, присущие ханам-Чингизидам со времен Монгольской империи. Казалось бы, Мандухай-хатун могла бы закрепить свой триумф над могущественным противником изданием акта, посвященного вопросам политического статуса ойратов, вновь возвращенных под власть ханов-Чингизидов, упорядочению системы налогов и повинностей, военной службы и пр. Она же остановилась на неких формальных аспектах, которые, как мы имели возможность убедиться, действительно ассоциировались с ханской властью и монгольским имперским правом, но не составляли политико-правовой основы отношений между монгольскими властями и подданными.

Г.С. Горохова полагает, что Мандухай-хатун сама осознавала ненадежность контроля над ойратскими феодалами, которые в любой момент могли начать новую феодальную войну, и поэтому вскоре после издания своего «закона» пошла на уступки только что побежденному племени (МИДХ, с. 39). Поэтому нельзя исключить, что, сосредоточившись исключительно на запрете использования ойратами внешних символов, Мандухай-хатун могла надеяться, что ее «закон» будет соблюдаться ойратами. Однако, как представляется, дело не только в этом.

«Темные века» монгольской истории являлись весьма специфическим периодом с точки зрения государственного и правового развития. С одной стороны, в памяти правящего рода и аристократии еще живы были воспоминания о великом имперском прошлом, господстве над многими странами и народами, развитой системе управления и права и, как следствие детально разработанных и четко регламентированных символах власти, пышных церемониалах и пр. С другой стороны, все имперские завоевания уже в течение довольно длительного времени являлись утерянными — причем практически безвозвратно: ханы-Чингизиды, некогда управлявшие едва ли не

¹¹ Согласно историографической легенде, предъявив претензии на трон, Тогон вызвал гнев духа Чингис-хана, который и покарал его. Однако исследователи вполне справедливо считают этот сюжет мифологическим, а гибель Тогона связывают с соперничеством между самими ойратскими предводителями (монгольские историки подробно говорят о его конфликтах с другими вождями ойратов) либо с противостоянием империи Мин, агенты которой могли умертвить слишком активного и амбициозного вождя (см.: Кычанов, 1980, с. 14).

половиной Евразии, стали не более чем старшими среди равных — многочисленных предводителей племен и родов Великой степи, и их стремления теперь не простирались далее установления контроля над соседними племенами, периферийными городами (такими как Хами или Турфан) и обеспечения получения товаров из Китая. В таких условиях прежняя сложная система имперского управления и законодательства была попросту не нужна и поэтому, как было отмечено в начале настоящего исследования, деградировала, вернувшись на уровень дачингисовой Монголии.

Объединение Монголии, начатое Мандухай-хатун и продолженное Даян-ханом (однако в конечном счете так и не завершённое), потребовало некоторого изменения этой ситуации — в какой-то мере возрождения прежних имперских традиций. Но при отсутствии компетентных сановников-советников (имевшихся в распоряжении монгольских монархов имперской эпохи) представление о прежней системе власти и права оказалось забыто правителями, в памяти которых сохранились лишь отдельные фрагменты прежних правовых норм, принципов и институтов, которые они и попытались применить в новых условиях. Полагаем, что именно эта тенденция нашла отражение в «законе» Мандухай-хатун: отдельные (чисто формальные, ориентированные на имперскую символику и терминологию, а также атрибутику власти) положения прежнего имперского права были в нем применены, однако пределы власти монгольской правительницы обусловили регулирование ими весьма узкого круга правоотношений — фактически действий бытового характера, правда сохранявших определенную имперскую семантику.

В дальнейшем эта тенденция в еще большей степени проявилась в законодательстве последующих ханов — сохранившихся до нашего времени Уложении Алтан-хана, Восемнадцати степных законах, «Их цааз», «Халха джирум». В отличие от властителей Монгольской империи, считавших нужным регламентировать исключительно публично-правовые отношения, возникавшие при взаимодействии имперских властей с многочисленными подданными самого разного происхождения, правители XVI–XVIII вв. уже старались весьма активно регулировать частноправовую сферу, что обусловило также весьма тесное взаимопроникновение ханского (прежнего имперского) и обычного права (см. подробнее: Почекаев, 2006, с. 171–172). Однако именно «закон» Мандухай-хатун, по нашему мнению, стоит первым в ряду этих актов, поскольку именно им было положено начало описанной тенденции, что и привлекает интерес к данному историко-правовому памятнику.

Список сокращений

- БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь. В 4 т. М., 2001–2002.
 ЗОИ — Золотая Орда в источниках. Т. III: Китайские и монгольские источники / Пер. с кит., сост., введ. ст., коммент. Р.П. Храпачевского. М., 2009.
 МИДХ — Монгольские источники о Даян-хане / Введ., вступ. ст., коммент. Г.С. Гороховой. М., 1986.

Список литературы

- Базарова Б.З. Монгольские летописи — памятники культуры. М., 2006.
 Балданжапов П.Б. Опыт источниковедческого и историографического исследования // *Галдан. История, именуемая «Эрдэнийн Эрихэ»*. Улаан-Батор; Улан-Удэ, 2012. С. 41–140.
 Бартольд В.В. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке // Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 388–399.

- Большой академический монгольско-русский словарь / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамба; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Т. I. М., 2001.
- Большой академический монгольско-русский словарь / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва и Ц. Цэдэндамба; отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Т. IV. М., 2002.
- Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI–XVII вв. / Пер., коммент. и исслед. А.Д. Насилова. СПб., 2002.
- Гаврилов М.Ф.* Остатки ясы и юсуна у узбеков. Таш., 1929.
- Галдан.* История, именуемая «Эрдэнийн Эрихэ» / Исслед., коммент. и пер. П.Б. Балданжапова и Ц.П. Ванчиковой. Улаан-Батор; Улан-Удэ, 2012.
- Горелик М.В.* Монгольский костюм и оружие в XIII–XIV веках: традиции имперской культуры // Военное дело Золотой Орды: проблемы и перспективы изучения. Материалы круглого стола, проведенного в рамках Международного золотоордынского форума (Казань, 30 марта 2011 г.). Казань, 2011. С. 121–137.
- Данилова О.Н.* Костюм народов Зарубежной Азии. Владивосток, 2004.
- Золотая Орда в источниках. Т. III. Китайские и монгольские источники / Пер. с кит., сост., введ. ст., коммент. Р.П. Храпачевского. М., 2009.
- История в трудах ученых лам / Сост. и ред. А.С. Железняков и А.Д. Цендина. М., 2005.
- Их цааз («Великое уложение»): Памятник монгольского феодального права XVII в. / Пер., введ. и коммент. С.Д. Дылькова. М., 1981.
- Кляиторный С.Г.* Ордубалык: рождение городской культуры в Уйгурском каганате // Древние культуры Евразии. СПб., 2010. С. 276–279.
- Крадин Н.Н.* Кочевники Евразии. Алматы, 2007.
- Крадин Н.Н.* Эволюция социально-политической организации монголов в конце XII — начале XIII века // «Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история. Новосибирск, 1995. С. 48–66.
- Кычанов Е.И.* Повествование об ойратском Галдане Бошукту-хане. Новосибирск, 1980.
- Лубсан Данзан.* Алтан Тобчи («Золотое сказание») / Пер., введ., коммент., примеч. Н.П. Шатиной. М., 1973.
- Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю.* Богатырские поэмы монгольских народов // История всемирной литературы. Т. 3. М., 1985. С. 689–692.
- Монгольские источники о Даян-хане / Введ., вступ. ст., коммент. Г.С. Гороховой. М., 1986.
- Мункуев Н.Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам. Исследование южносунских источников. Докт. дисс. М., 1970.
- Нансалма Д.* Одежда монголов // *Mongolica VII*. СПб., 2007. С. 54–56.
- Плано Карпини И. де.* История монгалов / Пер. А.И. Малеина, вступит. ст., коммент. М.Б. Горнунга // Путешествия в восточные страны. М., 1997. С. 28–85.
- Позднеев А.* Монгольская летопись «Эрдэнийн Эрихэ». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. СПб., 1883.
- Позднеев А.* Образцы народной литературы монгольских племен. Вып. 1. Народные песни монголов. СПб., 1880.
- Потапов Л.П.* Древний обычай, отражающий первобытно-общинный быт кочевников // Тюркологический сборник. 1951. С. 164–175.
- Почекаев Р.Ю.* Обычай и закон в праве кочевников Центральной Азии (после империи Чингисхана) // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М., 2006. С. 164–173.
- Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н.* Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. СПб., 2012.
- Пучковский Л.С.* Монгольская феодальная историография XIII–XVII вв. // Ученые записки Института востоковедения. Т. VI. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 131–166.
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Т. II / Пер. с перс. Ю.П. Верховского, примеч. Ю.П. Верховского и Б.И. Панкратова, ред. И.П. Петрушевский. М.–Л., 1960.
- Рязановский В.А.* Монгольское право, преимущественно обычное. Харбин, 1931.
- Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.

- Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. / Пер. Ц. Жамцарано, ред., введ. и примеч. С.Д. Дылыкова. М., 1965.
- Цааджин бичиг («Монгольское уложение»). Цинское законодательство для монголов. 1627–1694 гг. / Введ., пер. и коммент. С.Д. Дылыкова. М., 1998.
- Цендина А.Д. Монгольские летописи XVII–XIX веков. Повествовательные традиции. М., 2007.
- Чернышев А.И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. М., 1990.
- Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. / Пер., вступит. ст., коммент. Н.П. Шастиной. М.; Л., 1957.
- Шастина Н.П. «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII в. // Шара Туджи. Монгольская летопись XVII в. М.–Л., 1957. С. 3–12.
- Юрченко А.Г. Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект. СПб., 2012.
- Юрченко А.Г. Кумысная церемония при дворе Бату-хана // *Mongolica* VII. СПб., 2007. С. 62–70.
- Юрченко А.Г. Яса Чингис-хана: нерасшифрованные запреты // *Altaica*. VI. 2002. С. 160–190.
- Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürsten-hauses verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi / Übers. I.J. Schmidt. St. Petersburg, 1829.
- Morgan D.O. The “Great Yasa of Chingis Khan” and Mongol Law in the Ilkhanate // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. XLIX. № 1. 1986. P. 163–176.
- Weatherford J. The Secret History of the Mongol Queens: How the Daughters of Genghis Khan Rescued His Empire. N. Y., 2010.

Summary

R. Yu. Pochekaev

The “Edict” of Mandukhai Khatun and Specific Features in Development of Mongolian Law during the “Dark Ages”

The article is devoted to the so-called “edict” of Mandukhai Khatun, Mongolian queen of the second part of 15th century which was issued after the subjugation by her of Oirat tribes. The author analyses the “edict” within the context of development of the Mongolian law during the “Dark Ages” (late 14th and 15th centuries) — a period poorly covered in sources. Mongolian law during this time was on the decline after the periods of Mongolian and Yuan Empires (1206–1368), there are isolated instances of records of Mongolian laws of this period in sources. That’s why information about a certain edict, especially containing text is of high value. The author comments the “edict” of Mandukhai Khatun, reveals its ties with Mongolian imperial law as well as new tendencies which became more apparent in the codifications of the late 16th to 18th centuries, attempts to explain why the text of the “edict” was included in one set of sources and absent from another one.

И.Т. Канева

Вставные предложения

(на материале текстов позднешумерского периода)

В текстах позднешумерского периода, как и в текстах предшествующих ему старошумерского¹ и новошумерского периодов², продолжал использоваться прием вставки в предложение добавочных замечаний, попутных уточнений, разъясняющих содержание предложения в целом или его отдельного члена, который осуществлялся с помощью вставных предложений. В исследуемых здесь текстах представлены те же типы вставных предложений, что и в предшествующие периоды, и также наблюдается пропуск самостоятельных личных местоимений в роли поясняемых членов основных предложений (пока обнаружены случаи только с местоимениями 1 л. ед.ч.). Опущение личных местоимений компенсируется присутствием в сказуемых соответствующих личных показателей. Отдельно в конце статьи приведены и проанализированы предложения, расположенные на исходе другого, но близкие вставным по своему содержанию и отсутствию грамматически выраженной связи с предшествующим предложением.

Ключевые слова: шумерский язык, грамматика, синтаксис, вставные предложения, способы вычленения, структура, позиция.

Позднешумерский период в истории развития шумерского языка (2000–1600 гг. до н.э.), письменные памятники которого привлекаются здесь в качестве материала, отличается от предшествующих ему старошумерского (2500–2350 гг. до н.э.) и новошумерского (2150–2000 гг. до н.э.) периодов тем, что к его началу шумерский перестал быть живым разговорным языком и превратился в официальный язык школы, храма и канцелярии. Многочисленные клинописные тексты на шумерском языке, дошедшие до нас от этой эпохи, переписывались и составлялись носителями другого, неродственного шумерскому аккадского языка.

Высокая степень развития клинописной системы письма, достигнутая к этому времени, и, как следствие этого, более тщательное выписывание грамматических показателей, а также слабое влияние аккадского языка делают письменные памятники позднешумерского периода ценным источником для грамматических исследований.

Корпус, на базе которого проводится здесь изучение вставных предложений, включает в себя тексты разнообразного содержания: мифы, эпос, гимны, царские надписи, плачи, проклятия, а также правовые и деловые документы. Основная масса литературных произведений представляет собой копии ранее созданных произведений.

В статьях о вставных предложениях, опубликованных нами ранее, уже говорилось о критериях, с помощью которых они выделяются в шумерском. В языках с выработанной системой знаков препинания вставные предложения обособляются тире или

¹ Канева И.Т. Вставные предложения (на материале шумерских хозяйственных текстов) // ППВ. 2(11). 2009. С. 153–159.

² Канева И.Т. Вставные предложения (на материале текстов новошумерского периода) // ППВ. 1(16). 2012. С. 64–74.

закрываются в круглые скобки. К шумерским письменным памятникам этот объективный (для исследователя) критерий неприменим, поскольку знаки препинания в нем отсутствуют. Для определения вставочного характера предложения в шумерском решающими являются следующие обстоятельства: предложение разрывает синтаксическую одноплановость сообщения, внося дополнительную информацию, вызванную содержанием всего сообщения или отдельного его члена, и связь этого предложения со всем сообщением не получает грамматического выражения.

Используя эти критерии, довольно легко вычленив вставные предложения, занимающие позицию внутри основного. В других языках эти предложения могут располагаться и на исходе основного. В шумерских письменных памятниках существуют предложения, находящиеся в конце другого и совпадающие со вставными по своему содержанию и отсутствию грамматически выраженной связи с предшествующим предложением. Определить статус этих предложений (вставные или самостоятельные) уже трудно, но, поскольку они представляют определенный интерес, показалось целесообразным привести их здесь, выделив в отдельный пункт и поместив его в конце статьи.

Описание вставных предложений строится в данной статье по той же схеме, что и в ранее опубликованных работах, а именно: вставные предложения распределяются по типам, которые устанавливаются, во-первых, по числу названных в них компонентов — предложения с двумя названными членами (подлежащее³ и сказуемое) и предложения с неназванным подлежащим, и, во-вторых, по виду сказуемого — глагольные и связочные предложения.

Вставные предложения с двумя названными членами

По виду сказуемого эти предложения могут быть глагольными и связочными. Обратимся вначале к глагольным.

Глагольные вставные предложения с двумя названными членами

1. kin-gi₄-a en-aratta^{ki}-ke₄ ka-ni-gin₇ inim ka-na ba-an-si sún-gin₇ háš-a-na mu-un-gur [ELA 295–297]. «Гонец (владыка Аратты послание, как из собственных уст, в его уста вложил), точно дикая корова, взбрыкнул»⁴.

В этом примере предложение kin-gi₄-a ... sún-gin₇ háš-a-na mu-un-gur «Гонец ... точно дикая корова, взбрыкнул» оказывается разорванным за счет включения в его состав другого: en-aratta^{ki}-ke₄ ka-ni-gin₇ inim ka-na ba-an-si «владыка Аратты послание, как из собственных уст, в его уста вложил». Вставленное предложение по своему содержанию близко к придаточному времени, но не является таковым, поскольку его связь с предложением-«реципиентом» грамматически не выражена. Основываясь на содержании этого предложения, его позиции и на отсутствии грамматически выраженной связи с предложением-«реципиентом», определяем его как вставное.

2. u₄ šu-bal aka-dè giš-hur ha-lam-e-dè u₄-dè mar-ru₁₀-gin₇ ur-bi i-gu₇-e me ki-en-gi-ra šu-bal aka-dè ... inim du₁₁-ga an^d-en-líl-lá-ta giš-hur ha-lam-e-dè u₄ an-né kur-kur-ra sag-ki ba-da-an-gíd-da-ba^d en-líl-le igi-ni ki-kúr-ra ba-an-gar-ra-a-ba ...^dutu har-ra-an kaskal-e

³ Термин «подлежащее» употреблен здесь лишь для облегчения изложения. В шумерском как в языке эргативного строя профилирующим является противопоставление двух конструкций предложения — эргативной и абсолютной. Соответственно, для обозначения подлежащего в эргативной конструкции (имя в эргативном падеже, показатель /-e/) используется термин «агенса», а для обозначения подлежащего в абсолютной конструкции (имя в абсолютном падеже, показатель /-0/) — термин «субъект».

⁴ В предлагаемой работе вставные предложения выделяются на письме: в транслитерации — курсивом, в переводе — курсивом и круглыми скобками.

nam ba-an-kud-a-ba ki-en-gi-ra me-bi ha-lam-e-dè giš-hur-bi kúr-ru-dé ... an^den-líl^den-ki^dnin-mah-bi nam-bi ha-ba-an-tar-re-eš (LDSU 1–55). «Чтобы переменить время, чтобы нарушить предначертания (*ураган, как (когда-то) потоп, все уничтожит*), чтобы изменить обряды Шумера ... чтобы по приказу, данному Аном (и) Энлилем, нарушить предначертания (как это случилось) (*когда Ан разгневался на все чужие страны, когда Энлиль обратил свой взор на враждебные земли*) ... (*когда Уту наслал проклятия на пути (и) дороги*), чтобы погубить обряды Шумера ... Ан, Энлиль, Энки и Нинмах воистину определили такую судьбу».

Приведенный пример взят из литературного текста «Плач о разрушении Шумера и Ура». Текст начинается с цепочки оборотов с глагольным именем, снабженным суффиксом /-ed/ (выражает модальность) и показателем локативно-терминативного падежа /-e/ в качестве ведущего члена. Обороты такого типа зависят либо от финитной глагольной формы, либо от существительного. В случае соотносительности с глагольной формой они получают значение инфинитива цели (при одном и том же подлежащем) или придаточного цели (при разных подлежащих). Оборот, зависимый от имени, определяет его, выражая его цель или предназначение.

В нашем примере цепочка оборотов в двух местах оказывается разорванной за счет включения в ее состав нескольких предложений. При такой ситуации возникает вопрос, с чем соотносятся эти предложения — с оборотами, за которыми они следуют, или со всем предложением⁵.

Обороты, перечень которых не разрывается предложениями, безусловно соотносятся с финитной глагольной формой *nam-bi ha-ba-an-tar-re-eš*. Эта форма образована от застывшего устойчивого сочетания, состоящего из имени существительного *nam* «судьба» и глагола *tar* «решать». Такие сочетания в исследованиях по шумерскому языку называются составными глаголами.

Компоненты этих сочетаний сохраняют лексическую самостоятельность — каждый из них имеет собственное морфологическое оформление. В нашем случае слово *nam* оформлено энклитикой /-bi/. Эта энклитика используется в шумерском в двух качествах — как притяжательное местоимение 3 л. ед.ч. класса неодушевленных «его» и как указательное «этот». Существует мнение, что указательное значение этого форманта является вторичным, развившимся из его первоначального — притяжательного (Jagersma, 2010, P. 224). Именная часть сочетания *nam-tar* может иметь при себе определения, например: *nam-urú-na tar-re-dè* (MNS 65:7) «чтобы определить судьбу своего города», где *nam-urú-na* (*nam-urú-ani-ak*) генетивное сочетание с вершинным словом *nam* «судьба» и зависимым словом в генетиве *urú-ani-ak* (показатель генетива) «его города».

Учитывая сказанное выше, вовсе не исключено, что обороты соотносятся не со всей финитной глагольной формой, а с ее именной частью *nam*, выступая по отношению к ней в роли определения, ср., например: *še gu₄-dè gu₇-dè* (*še gu₄(d)-e gu₇-ed-e*) (AWL 27 I 2) «зерно, чтобы быки могли есть», т.е. фуражное зерно.

Теперь обратимся к тем предложениям, что разрывают цепочку оборотов. Начнем не с первого предложения *u₄-dè mar-ru₁₀-gin₇ ur-bi i-gu₇-e*, а с тех, которые следуют ниже: *u₄ an-né kur-kur-ra sag-ki ba-da-an-gid-da-ba^den-lil-le igi-ni ki-kúr-ra ba-an-gar-ra-a-ba ...^dutu har-ra-an kaskal-e nam ba-an-kud-a-ba*. Эти предложения структурно

⁵ Представляется, что весь приведенный пример — это одно предложение, организованное по схеме: обороты — однородные подлежащие (*an^den-líl^den-ki^dnin-mah-bi*) — сказуемое (*nam-bi ha-ba-an-tar-re-eš*). Издатель текста, из которого взят этот пример, П. Михаловский (LDSU P. 37) полагает, что первые две строчки *u₄ šu-bal aka-dè giš-hur ha-lam-e-dè u₄-dè mar-ru₁₀-gin₇ ur-bi i-gu₇-e* составляют отдельное предложение.

идентичны. Они начинаются с имени u_4^6 , по отношению к которому следующие за ним слова представляют собой определительные придаточные предложения. Сказуемые этих предложений (финитные глагольные формы) снабжены показателем номинализации /-a/, энклитическим указательным местоимением /-bi/ «этот», «тот» и показателем локатива /-a/. Проиллюстрируем это на примере первой финитной глагольной формы *ba-da-an-gid-da-ba* (*ba-da-n-gid-a-bi-a*), где местоимение и падежный показатель соотносятся с вершинным словом u_4 «день». Перевод первого из ряда однородных придаточных определительных предложений буквально звучит так: «В те дни, когда бог Ан разгневался на все чужие страны». Предложения, оформленные таким образом, используются в шумерском в качестве придаточных времени, а конструкция u_4 ... *a-bi-a* — в качестве подчинительного союза «когда» или «после того как».

Предложения, по содержанию и способу связи с главным совпадающие с только что рассмотренными, обычно используются в зачине многих шумерских литературных произведений, например:

3. u_4^7 an-né an ba-an-de₆-a-ba ^den-líl-le ki ba-an-de₆-a-ba ... ba-u₅-a-ba ba-u₅-a-ba a-a kur-šè ba-u₅-a-ba ^den-ki kur-šè ba-u₅-a-ba lugal-ra tur-tur ba-an-da-ri [GEN 11–17]. «После того как Ан забрал небеса, после того как Энлилль забрал землю ... после того как он отправился, после того как он отправился, после того как отец к подземному миру отправился, после того как Энки к подземному миру отправился, на господина маленькие (камни) полетели».

В этом примере сообщение начинается с цепочки однородных придаточных времени, связь которых с главным оформлена таким же образом, как в примере 2. Придаточные предложения определяют временные рамки действия, о котором говорится в главном, а именно указывают на то, что оно последовало после того, как совершилось действие в придаточном.

4. sag-ki gid ^den-líl-lá-ke₄ kiš^{ki} gu₄-an-na-gin₇ im-ug₅-ga-ta ... ^dinanna-ke₄ ... ul-maš^{ki}-a ^{gis}gu-za im-ma-an-dù-dù (CA 1–8). «После того как гнев Энлилля сразил город Киш, как небесного быка ... Инанна ... в Ульмаше воздвигла трон».

Здесь придаточное времени также предшествует главному. Его связь с главным осуществляется с помощью падежного показателя /-ta/, который, присоединяясь к номинализованному сказуемому⁸ придаточного, получает значение союза «после того как». Временные отношения между главным и придаточным носят тот же характер, что и в примере 3.

Необычная для такого рода придаточных времени позиция в примере 2 — внутри главного, а не в его начале, — возможно, свидетельствует об ослаблении их временного значения и превращает их в вид вставки⁹. Создается впечатление, что во время составления этой части текста его автор вспомнил о событиях, схожих с теми, что описываются в предшествующем обороте, и известных ему из других литературных памятников, и он, сопоставив их, посчитал нужным внести в наш текст некоторые уточнения. Возможно, по тому же принципу ассоциации вставлено и другое предложение, разрывающее цепочку оборотов выше u_4 -*dè mar-ru*₁₀-*gin*₇ *ur-bi i-gu*₇-*e*.

⁶ В следующих предложениях это слово как повторяющийся член опускается.

⁷ Как и в примере 2, слово u_4 «день» выписывается только в первом предложении.

⁸ Номинализация сказуемого осуществляется в результате его оформления показателем номинализации /-a/.

⁹ Как известно, в других языках вставные предложения по способу их включения в состав основного могут совпадать с придаточными, например, связываться с ними при помощи союзов. Но в любом случае они отличаются от придаточных предложений большей самостоятельностью, а также тем, что их связь с основным предложением независимо от значения союза носит оттенок присоединительного значения.

Приведем следующий не учтенный ранее пример из царской надписи староаккадского (саргоновского) периода (2350–2113 гг. до н.э.).

5. ^dnanše-... ra ^dutu-hé-gál lugal-an-ub-da-limmu₅-ba-ke₄ ki-sur-ra lagaš^{ki} lú-uri^{ki}-ke₄ inim bi-gar šu-na mu-ni-gi₄ (RIME 2 P. 281:1). «Богине ... Нанше Утухегаль, царь четырех стран света, границы Лагаша (*человек Ура предъявил на них претензии*) в ее руки вернул».

Связочные вставные предложения с двумя названными членами

В связочных предложениях сказуемое состоит из именной части и глагольной связки. Роль глагольной связки выполняют финитные глагольные формы, образованные от глагола те «быть». Формы, утратившие префикс ориентации, обязательный для финитных форм, присоединяются к именной части в виде энклитик, а формы, сохранившие его, функционируют как самостоятельные.

6. ^{sag}ir(ad) PN₁ tu-bi-im ir(ad) PN₂ ki PN₂ PN₃ in-ši-sa₁₀ (Рифтин, 1937, 25:1–5). «Раба (*имярек₁ — ego имя*), раба имярека₂, у имярека₂ купил имярек₃».

7. in-nin₉ ^dama-ušumgal-an-na šim-zi-da-ni¹⁰ ^dinanna nin-kur-kur-ra-ke₄ en-me-er-kár dumu-^dutu-ra gù mu-na-dé-e (ELA 66–68). «Инин (*Амаушумгаль — ее благовоние*), Инанна, владычица всех стран, говорит Энмеркару, сыну Уту».

Вставные предложения с неназванным подлежащим

Опущение подлежащего во вставных предложениях происходит в тех случаях, когда оно выражено самостоятельным личным местоимением. Пропуск личных местоимений для шумерского является синтаксической нормой. Своим существованием она обязана стремлению к экономии языковых средств, поскольку личные местоимения в любой синтаксической функции почти всегда находят выражение в сказуемом посредством соответствующих личных показателей.

Глагольные вставные предложения с неназванным подлежащим

Во вставных предложениях этого типа неназванные подлежащие находят выражения в финитных глагольных формах посредством соответствующих личных показателей.

8. anše-bára-suru₅-e um-mi-in-suru₅ anše-bal-e da-bi-a ba-an-si lugal en-geštú-dagal-la-ke₄ ... har-ra-an-aratta^{ki}-ke₄ si bí-in-sá (ELA 330–334). «После того как он нагрузил (мешки с зерном) на вьючных ослов (*что касается запасных ослов, то он поместил их рядом с ними*), царь, обладатель громадного ума... направил их по пути в Аратту».

В этом примере содержатся три предложения. В первом из них финитная глагольная форма снабжена показателем наклонения побуждения, допущения /ù-/. При передаче последовательности действий (а именно она наблюдается в нашем примере) предложения с подобными глагольными формами выступают в роли эквивалентов придаточных времени. Отсутствие форманта /ù-/ в глагольной форме второго предложения свидетельствует о том, что оно не участвует в передаче последовательности действий, а скорее соотносится с первым предложением, сообщая дополнительные сведения, т.е. является вставным. Неназванное подлежащее выражено в финитной глагольной форме *ba-an-si* (*ba-n-si*) в виде личного показателя 3 л. ед.ч. совершенного вида /-n-/.

¹⁰ Предполагается, что на исходе этого слова оказалась не выписана энклитическая глагольная связка /-am/.

Связочные вставные предложения с неназванным подлежащим

В этих предложениях в роли показателя неназванного подлежащего выступает энклитическая глагольная связка. Связочные вставные предложения с неназванным подлежащим, засвидетельствованные в текстах позднешумерского периода, по своей позиции, содержанию и структуре идентичны таким же предложениям, обнаруженным в текстах старошумерского и новошумерского периодов.

Старошумерский период

9. X ... ku₆ ku₆-gán-ka-gal-kam (ku₆-gán-ka-gal-ak-am) PN mu-de₆ (AWL 139 II 2–5) «X ... рыб (это — рыбы (арыков) поля Ганакаль) имярек принес».

В этом примере цель составителя текста — сообщить о количестве доставленных рыб. Попутно он приводит сведения о том, где именно были выловлены эти рыбы.

Новошумерский период

10. PN₁ dumu-PN₂-gudá tu-tu-zu i-me-àm PN₃ dumu-PN₄-gudá-ke₄ [b]a-an-tuku (NG 6:2–4). «Имярек₁, дочь имярека₂, жреца „гуда“, (она — вдова) имярек₃, сын имярека₄, жреца „гуда“, взял в жены».

Для судебного документа, из которого взят этот отрывок, главное — зафиксировать факт бракосочетания двух лиц. Сообщение о том, что невеста была вдова, явно вторично и является вставкой.

Позднешумерский период

11. min-kam-ma-šè^d sin^d en-ki^d inanna^d ninurta^d iškur^d utu^d nusku^d nisaba dingir hé-em-te-eš uru^{ki}-šè igi-ne-ne i-im-gá-gá-ne (CA 222–223). «Вновь Син, Энки, Инанна, Нинурта, Ишкур, Уту, Нуску, Нисаба (они — воистину великие боги) к городу свои взоры направляют».

Функционирование вставных предложений подобного типа в качестве средства передачи дополнительных сведений о члене основного предложения подтверждается случаями употребления на той же позиции и с той же целью имен существительных (одних или с зависимыми словами), присоединяемых к поясняемому ими слову по принципу приложения.

12. u₄-ba^d sin^d en-ki^d inanna^d ninurta^d iškur^d utu^d nusku^d nisaba dingir-gal-gal-e-ne šà-en-líl-lá-ke₄ a šed₁₀ im-šed₁₀-e-ne (CA 210–211). «Тогда Син, Энки, Инанна, Нинурта, Ишкур, Уту, Нуску, Нисаба, великие боги, охлаждают (злое) сердце Энлиля холодной водой».

Эти два способа передачи дополнительных сведений различались, скорее всего, по степени эмоционального включения составителя текста в передаваемое им сообщение. Посредством вставных предложений информации придавалась большая смысловая нагрузка.

13. šeš ku-li-gu₁₀ šul^d utu-àm é-gal an-né ki-gar-ra-àm kaš hu-mu-un-di-ni-na₈ (Šulgi D 79–80) «С моим братом (и) другом (он — герой Уту) во дворце (он заложен Аном) я пил пиво».

14. lugal-bàn-da lú numun-e ki-ág- àm šu nu-um-ma-gíd-dè (LE 141) «Лугальбанда (он — человек, любящий семя) не принимает (это)».

15. an ki-nat-tar-tar-[ra] na-nat na-nat [dingir-an-na[?]] ba-su₈-su₈-ge-[eš] (Šulgi A 59). «На небеса (они — воистину место решения судеб) пришли боги небес».

16. PN₁ tu-ni-im dumu PN₂ ki PN₃ ama-ni PN₄ in-ši-in-sa₁₀ (Рифтин, 1937, 24:1–4). «Имярека₁ (это — его имя), сына имярека₂, у имярека₃, его матери, имярек₄ купил».

В приведенных примерах со связочными вставными предложениями с неназванным подлежащим члены основных предложений, поясняемые вставными, выражены

именами существительными. Само собой разумеется, что в той же роли могли выступать и самостоятельные личные местоимения. Однако, как уже говорилось выше, эти местоимения выписывались крайне редко — чаще всего они опускались, находя выражение в сказуемом посредством соответствующих личных показателей. Пока мне известен только один пример, в котором личное местоимение, функционирующее в подобном качестве, оказалось названным.

17. *a-ne-ne dumu-ennegⁱki dumu-uri^{ki}-ma-me-ěš en-da GIŠ.BI.IZ-za-x mu-da-lá-ne* (Šulgi D 373–374). «Они (*они* — жители Эннеги (*у*) жители Ура) по команде владыки работают веслами».

Здесь находящееся в начале сообщения личное местоимение 3 л. мн.ч. *a-ne-ne* входит в состав основного предложения и поясняется расположенным непосредственно за ним связочным вставным с неназванным подлежащим *dumu-ennegⁱki dumu-uri^{ki}-ma-me-ěš*. В роли подлежащего вставного предложения выступает то же местоимение, но оно опускается, поскольку находит выражение в сказуемом в виде связки 3 л. мн.ч. */-meš/*. В случае пропуска личного местоимения *a-ne-ne* и в основном предложении вставное предложение в виде имени, снабженного связкой, оказалось бы в начале сообщения¹¹ и наш пример выглядел бы так: *dumu-ennegⁱki dumu-uri^{ki}-ma-me-ěš en-da GIŠ.BI.IZ-za-x mu-da-lá-ne*.

В исследуемых текстах обнаружены имена, оформленные энклитической глагольной связкой и расположенные в начале предложения. Приведем примеры.

18. *^den-ki-me-en má-darà-abzu-gá á ša-ma-ni-ib-ág-e* (EWO 115). «(Мне) (*я* — бог Энки) в моей лодке (по имени) Дараабзу он дал указание».

Словоформа *^den-ki-me-en*, с которой начинается сообщение, представляет собой имя собственное *^den-ki*, снабженное энклитической глагольной связкой 1 л. ед.ч. */-men/*. Само личное местоимение 1 л. ед.ч., показателем которого в сказуемом *en-ki-me-en* служит связка, опущено. Присутствие в финитной глагольной форме *ša-ma-ni-ib-ág-e* (*ša-mu-?a-ni-b-ág-e*) пространственного префикса 1 л. ед.ч. дательного падежа */-?a-/* свидетельствует о пропуске в предложении еще одного личного местоимения, а именно личного местоимения 1 л. ед.ч. в дательном падеже *gá-e-ra* «мне». По аналогии с примером 17 можно предположить, что это невыписанное местоимение входило в состав основного предложения «мне ... в моей лодке (по имени) Дараабзу он дал указание», располагалось в его начале перед словоформой *^den-ki-me-en* и выступало в роли того члена основного предложения, который пояснялся связочным вставным с неназванным подлежащим, т.е. *^den-ki-me-en*.

Наряду с этим представлен случай, где имя, оформленное связкой и расположенное в начале сообщения, является самостоятельным связочным предложением, а не вставным.

19. [*e*]n-me-en *gá-e ga-gin* (EWO 116). «Я — владыка, я хочу пойти!».

Самостоятельный характер предложения *en-me-en*, состоящего из имени существительного, оформленного энклитической глагольной связкой 1 л. ед.ч. */men/*, подтверждается позицией выписанного личного местоимения 1 л. ед.ч. *gá-e*. В случае употребления этого местоимения в роли члена основного предложения, поясняемого вставным, оно должно было бы находиться перед вставным, т.е. перед *en-me-en*, а не после него, как это имеет место на самом деле.

¹¹ Вставные предложения в силу своего назначения — сообщать новые сведения о члене основного предложения или делать попутные замечания относительно содержания всего основного в целом — могут располагаться только в середине или в конце основного предложения, но никак не в его начале.

Имена, оформленные связкой 1 л. ед.ч. /-men/, присутствуют и в следующих двух примерах. Только в отличие от примеров 18 и 19 они располагаются не в начале основного предложения, а внутри его.

20. ka-tar-gu₁₀ kur-kur-ra si-il-le-dè du₁₀-tuku-me-en usu (Á.KALAG)-gu₁₀ íb-zi-ge (Šulgi A 38–39). «Чтобы хвала мне произносилась во всех (чужеземных) странах, (я) (я — бегун) свои мускулы укрепляю».

В этом примере и поясняемый член основного предложения, и подлежащее связочного вставного выражены личными местоимениями 1 л. ед.ч. В обоих случаях местоимения остаются неназванными. Их опущение компенсируется присутствием в сказуемых соответствующих личных показателей. В глагольной форме *íb-zi-ge* (*i-b-zig-en*) — в виде личного показателя 1 л. ед.ч. /-en/, в связочном сказуемом *du₁₀-tuku-me-en* — в виде связки 1 л. ед.ч. /-men/.

То же самое происходит и в следующем примере.

21. ^dnin-líl ... -ra ^dli-pí-it-eš₄-tár lugal-ki-en-gi-ki-uri-me-en u₄ ni-si-sá ki-en-gi-ki-uri-a i-ni-in-gar-ra-a nam-ti-gu₁₀-šè a mu-na-ru (RIME 4 P. 60:80). «Богине Нинлиль ... я (я — Липит-Иштар, царь Шумера (и) Аккада), когда в Шумере (и) Аккаде справедливость установил, ради моей жизни (эту вещь) посвятил».

Здесь неназванные личные местоимения 1 л. ед.ч. выражены: в сказуемом основного предложения *a mu-na-ru* (*a mu-na-?-ru*) — личным показателем 1 л. ед.ч. в виде гласного, качество которого пока не определено, в связочном сказуемом вставного предложения ^dli-pí-it-eš₄-tár lugal-ki-en-gi-ki-uri-me-en — с помощью связки 1 л. ед.ч. /-men/.

В примерах 18, 20, 21 поясняемые члены основных предложений выражены личными местоимениями 1 л. ед.ч. Помимо вставных предложений существовал и иной способ передачи новых сведений о члене предложения, а именно через употребление имен, присоединяемых к поясняемому ими слову по принципу приложения. По отношению к личному местоимению 1 л. ед.ч. подобный способ сообщения новых данных засвидетельствован только один раз.

22. ge₂₆ ^dnin-gír-su a-huš gi₄-a (Gud. Cyl. A IX 20). «Я, Нингирсу, отвративший яростные воды».

Как уже говорилось, эти способы различались по степени эмоционального включения автора в описываемое событие. Та информация, что сообщалась посредством приложения, носила нейтральный характер, а та, что передавалась с помощью связочного вставного, расценивалась как важная в коммуникативном плане часть высказывания, поскольку в шумерском связка служила и средством выражения эмфазы.

Если предположить, что с течением времени имена, снабженные связкой 1 л. ед.ч., перестали восприниматься как вставные предложения, то выделительная функция связки несомненно сохранилась, поэтому конструкции типа ^den-ki-me-en стоит переводить как «(я), а именно Энки».

В этой связи приведем пример из царской надписи, в которой повествование ведется не от 1 л. (как в примере 21, что также происходит из царской надписи), а от 3-го, и все эпитеты, относящиеся к центральному персонажу (царю), присоединяются к имени собственному царя как приложения. Отсутствие связки говорит о более сдержанной манере повествования.

23. ^dli-pí-it-eš₄-tár sipa-sun₅-na-nibru^{ki} engar-zi-uri₅^{ki} mùš-nu-túm-mu-eridu^{ki}-ga en me-te-unu^{ki}-ga lugal-i-si-in^{ki}-na lugal-ki-en-gi-ki-uri šà-ge DU-a-^dinanna-ke₄ é-gi₆-pàr PN ... dumu-ki-ág-gá-ni-ir u₄ ni-si-sá ki-en-gi-ki-uri-a i-ni-in-gar-ra-a šà-uri₅^{ki}-ma-ka mu-na-dù (RIME 4 P. 58:6). «Липит-Иштар, смиренный пастырь Ниппура, истинный земледелец Ура, постоянный (кормилец) Эриду, жрец „эн“, подходящий для Ура, царь Исина,

царь Шумера (и) Аккада, любимец Инанны, дом „гипар“ для имярека, своей любимой дочери, когда справедливость в Шумере (и) Аккаде установил, в середине Ура построил».

В исследуемых текстах позднешумерского периода засвидетельствованы примеры, в которых представлены предложения, расположенные в конце другого и совпадающие со вставными по своему содержанию и отсутствию грамматически выраженной связи с предшествующим предложением. Показалось уместным, не решая вопрос об их классификации, привести некоторые из них и попытаться, насколько это возможно, понять, чем руководствовались составители текстов, располагая их на этой позиции.

Вынос вставного предложения в конец основного в других языках может связываться, например, со стремлением автора придать содержащейся в нем информации большую смысловую нагрузку. Вполне возможно, что именно этим соображением руководствовались авторы в следующих примерах.

24. a šà-ga šu ba-ni-in-ti *a^{-dʷ} en-ki-ga-kam (a^{-dʷ} en-ki-ak-am)* (EN 18:16). «Семя в утробу она приняла. (Оно) — семя бога Энки».

25. kalam-ma ga-ba-ra-hum im-ma-an-šub *nì lú nu-zu-a nì igi nu-gál-la inim nu-gál-la nì šu nu-te-gá-dam* (LDSU 65–66). «Мятеж на страну он наслал. (Он) — вещь, что люди не знают, (он) — вещь невиданная (и) названия не имеющая, (он) — вещь непостижимая».

В этом примере сообщение завершается цепочкой связочных предложений с неназванным подлежащим. Выписывание связки /-am/ только в сказуемом последнего предложения *šu nu-te-gá-dam (šu nu-teg-ed-am)* можно объяснить существующим в шумерском правилом, согласно которому в ряду однородных членов (в нашем случае однородных сказуемых) общий для всех грамматический формант (связка) выписывается только при последнем из них.

В примерах 24 и 25 предложения, расположенные в конце сообщения, структурно идентичны связочным вставным с неназванным подлежащим. Особенно наглядно демонстрируют это сходство следующие два примера, в которых именная часть сказуемых во вставных предложениях, как и в примере 25, выражена именем *nì* «вещь».

26. *inim^d en-líl-lá nì-gu-la-àm sag-za an-dùl-éš hé-am-aka* (Šulgi X 124). «Слово Энлиля (оно — вещь значимая) пусть станет защитной сенью над твоей головой!».

27. *nam-tar-ga-bi nì nu-kúr-ru-dam (nu-kúr-ed-am) a-ba mi-ni-íb-bal-e* (LDSU 56). «Тякую судьбу (она — вещь, которую нельзя изменить) кто нарушит?».

В некоторых случаях содержание предложений, занимающих позицию в конце сообщения, можно расценивать как авторский комментарий.

28. *^den-ki ... en-eridu^{ki} ga-ke₄ ka-ba eme ì-kúr en-na mi-ni-in-gar-ra eme nam-lù-ulù-ta aš ì-me-[a]* (ELA 150–155). «Энки... владыка Эриду, в их устах языки сделал разными. До того как он это устроил, язык у людей был единым». Выделенное курсивом предложение по своей структуре — сложноподчиненное с придаточным времени. Связь придаточного с главным осуществляется с помощью союза *en-na* «до того как» с одновременной номинализацией сказуемого придаточной части *mi-ni-in-gar-ra (mi-ni-n-gar-a)* показателем номинализации /-a/.

29. *en-kul-aba₄^{ki}-a-ke₄ im-e šu bí-in-ra inim dub-gin₇ b[í-i]n-gub u₄-bi-ta inim im-ma gub-bu nu-ub-ta-gál-la ì-ne-šè^d utu u₄-dè-a ur₃ hé-en-na-nam-ma-àm en-kul-aba₄^{ki}-a-ke₄ ini[m dub-gin₇ b]í-i-n-gub ur₃ h[é-en-na]-nam-ma* (ELA 503–506). «Владыка Кулаба прикоснулся к глине, на ней, как на (настоящей) табличке, послание поместил. Раньше послание, помещенное на глину, — (вещь) небывалая. Теперь, когда благодаря Уту наступил день, (это) воистину так стало. Владыка Кулаба послание как на (настоящей) табличке поместил. (Это) так воистину стало».

Приведенный ниже пример, взятый из текста предшествующего новошумерского периода, не был учтен раньше. Содержащаяся в нем речь бога Нингирсу, обращенная к строителю храма, правителю Лагаша Гудее, завершается предложением, представляющим собой, скорее всего, уточнение, вносимое самим говорящим.

30. mu-bi-e an-zà-ta kur-kur-re gú im-ma-si-si *má-gan me-luh-ha kur-bi-ta im-ma-ta-e₁₁-dè* (Gud. Сул. А IX 18–19). «К его (т.е. построенного храма) имени от (самого) края небес соберутся все страны — (даже) *Маган (и) Мелухха спустятся со своих гор*».

Итак, в текстах позднешумерского периода, как и в текстах предшествующих старошумерского и новошумерского, продолжал использоваться прием вставки в предложение добавочных замечаний, попутных уточнений, разъясняющих содержание предложения в целом или его отдельного члена. Это осуществлялось с помощью вставных предложений.

Для определения вставочного характера предложения используются те же критерии, что и в ранее опубликованных статьях о вставных предложениях: вставные предложения разрывают синтаксическую одноплановость сообщения, и их связь со всем сообщением не получает грамматического выражения. Даже в тех случаях, когда в организации связи вставочного предложения с основным участвуют подчинительные союзы (как это, по всей вероятности, имеет место в примере 2), вставные предложения отличаются от придаточных большей смысловой и синтаксической самостоятельностью, а их связь с основным предложением независимо от значения союза носит оттенок присоединительного значения.

На основе перечисленных критериев легко вычлениаются вставные предложения, занимающие позицию внутри основного. Что касается тех предложений, которые располагаются на исходе другого, но по своему содержанию и отсутствию грамматически выраженной связи с предшествующим предложением близки вставным, то они приведены отдельно в конце статьи.

В исследуемых текстах позднешумерского периода представлены те же типы вставных предложений, что и в текстах предшествующих периодов, а именно: предложения с двумя названными компонентами — подлежащим и сказуемым и предложения с неназванным подлежащим. И те и другие предложения в зависимости от вида сказуемого могут быть глагольными или связочными.

В текстах, привлеченных здесь в качестве материала, наблюдается опущение личных местоимений 1 л. ед.ч., выполняющих одновременно роль поясняемого члена основного и подлежащего связочного вставного предложения. Пропуск местоимений компенсируется присутствием в сказуемых соответствующих личных показателей. В связочных вставных предложениях личным показателем неназванного подлежащего служит глагольная связка. Вполне возможно, что в подобном контексте связка не только выполняет предикативную функцию, но и используется как средство выделения того имени, которое она оформляет.

Связочные вставные предложения с неназванным подлежащим, выраженным личным местоимением 1 л. ед.ч., засвидетельствованы как в начале основного (пример 18), так и в его середине (примеры 20, 21).

Список сокращений

AWL — *Bauer J. Altsumerische Wirtschaftstexte aus Lagasch. Rom, 1972.*

CA — *Cooper J. The Curse of Agade. Baltimore London: The John Hopkins University Press, 1983.*

ELA — *Cohen S. Enmerkar and the Lord of Aratta. (Dissertation). University of Pennsylvania, 1973.*

- EN — *Attinger P.* Enki et Ninhursaga // Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie. Berlin, 1984. 74. I. Halbband. 1–52.
- EWO — *Benito C.A.* Enki and the World Order. (Dissertation). University of Pennsylvania, 1969. 77–162.
- GEN — *Shaffer A.* Gilgameš, Enkidu and the Netherworld. Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš. (Dissertation). University of Pennsylvania, 1963.
- IE — *Farber-Flügge G.* Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me // Studia Pohl. 10. Rome, 1973.
- LDSU — *Michalowski P.* The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- LE — *Wilcke C.* Das Lugalbandaepos. Wiesbaden, 1969.
- MNS — *Sjöberg Å.W.* Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. Stockholm, 1960.
- NG — *Falkenstein A.* Die neusumerischen Gerichtsurkunden. II. München, 1956.
- RIME 2 — *Frayne D.* Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 DC) // The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods. 2. Toronto, 1993.
- RIME 4 — *Frayne D.* Old Babylonian Period // The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods. 4. Toronto, 1990.

Литература

- Рифтин А.П.* Старовавилонские юридические и административные документы в собраниях СССР. М.–Л., 1937.
- Gud. Cyl. A., Edzard D.O.* Gudea and His Dynasty // The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods. 3/1. Toronto, 1997. 69–88.
- Jagersma A.* A Descriptive Grammar of Sumerian. Ph. D., Universiteit Leiden <http://hdl.handle.net/1887/16107>.
- Šulgi A, *Klein J.* Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur. Ramat-Gan, 1981. 167–217.
- Šulgi D, *Klein J.* Three Šulgi Hymns... 50–123.
- Šulgi X, *Klein J.* Three Šulgi Hymns... 124–166.

Summary

I.T. Kaneva

Parenthetic Clauses in Sumerian (Based on Texts of Old Babylonian Period, 2000–1600 BC)

The method of including additional information about a member of sentence in the form of a parenthesis is often used in texts of Old Babylonian period.

Types of parenthetic clauses in documents of this period differ in number of components (sentences with two components — subject and predicate — and sentences with an unnamed subject) and in type of predicate (verbal and copular).

The subject of a parenthetic clause is omitted in case when it is expressed by a personal pronoun. Such kind of omission becomes a standard for the Sumerian language because personal pronouns are normally expressed by corresponding personal affixes in the predicate.

At the end of this article the author analyses sentences which cannot be decidedly interpreted as parenthetic clauses.

И.С. Гуревич

Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка 是; анафора и эпифора)*

В статье исследуется ранее поднятая автором проблема грамматической стилистики китайских текстов буддийского содержания, датируемых III–X вв. Предлагается анализ конкретных синтаксических ресурсов, использованных в этих текстах. Исследуется использование связки 是 в различных, в том числе и несвязочных, функциях ее употребления с целью подчеркивания, для усиления высказывания. Также предпринята попытка приложить к китайскому тексту (танским *юйлу* школы *чань*) принятые в лингвистической стилистике приемы анафоры и эпифоры.

Ключевые слова: грамматическая стилистика, синтаксический ресурс, связка, несвязочные функции, прием параллелизма, анафора, эпифора.

К исследованию грамматической стилистики буддийских текстов возможно было приступить лишь после того, как была описана система служебных слов рассматриваемых текстов (Гуревич, 1974; Линь-цзи лу, 2001) и установлены критерии выделения классов знаменательных слов (Гуревич. Классы слов).

Грамматическая стилистика ставит своей целью на материале текстов, грамматика которых так или иначе освоена, подвергнуть анализу «инвентарь грамматики», понять, с помощью каких грамматических средств языка достигаются выразительные возможности отдельной фразы и отдельного текста как такового и как представителя определенного жанра.

В статье рассмотрены два таких разнородных синтаксических ресурса грамматики буддийских текстов, как связка 是 и приемы анафоры и эпифоры.

Связка 是

Известно, что в классическом древнекитайском языке именные предложения, как правило, образовывались без помощи связки: сказуемое просто присоединялось к подлежащему, а в конце предложения ставилась частица 也, которую Ван Ли считал конечной частицей (Ван Ли, 1958, с. 212–277). Связка 是 произошла из указательного местоимения 是 ‘этот’, синонимичного местоимению 此 ‘этот’. Процесс превращения местоимения в связку подробно описан в статье Ван Ли, где он указывает, что начало регулярного употребления связки в именном предложении датируется эпохой Лючао и позже. В языке доханьского периода отмечена конструкция, когда после подлежащего стоит указательное местоимение 此 или 是, которое как бы дублирует подлежащее. Обычно местоимение после подлежащего употреблялось в тех случаях, когда подлежащее представляло собой целое предложение. В этой ситуации подле-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФГФ (проект № 12-04-00007а).

жащее превращалось в тематическое подлежащее, которое дублировалось в предложении указательным местоимением. При этом получалась конструкция, очень похожая на связочную в современном языке:

我多陰謀，**是**道家之所忌（《Ши цзи》，цз. 56 «Чэнь чэнсян ши цзя»）‘Я вынашивал много тайных замыслов, это воспрещается даосами’.

Смысл такого дублирования в том, чтобы показать: то, что стоит после указательного местоимения **是**, разъясняет то, что стоит перед ним. При этом, если **是** не отделено другими словами от подлежащего, выраженного предложением, то дублирующая роль **是** уменьшается, а разъяснительная, напротив, увеличивается, создавая тем самым условия, необходимые для превращения **是** из указательного местоимения в связку.

В языке III–V вв. функционирование **是** в качестве связки стало обычным явлением:

本**是**大王孫（《Да цзан》，III, 423б）‘Я (есть) внук великого правителя’.
此驢乃**是**佳物（《Бай》，上, 19а）‘Этот осёл оказался замечательной вещью’.

Регулярное употребление связочных предложений вызвало, согласно Ван Ли, окончательное исчезновение частицы **也** (Wang Li, 2000, с. 184).

Для обсуждаемых текстов это утверждение справедливо лишь отчасти, ибо встречаются случаи, когда в конце связочного предложения стоит, тем не менее, упомынутая частица **也**:

佛告諸比丘，時鹿王者，**是**我身**也**（《Да цзан》，III, 12в）‘Будда сказал, [обращаясь] ко всем монахам: “Тогда царем оленей был я” (досл.: тот, кто был тогда царем оленей, — это был я)’.

В приведенном примере конструкция ...**是**...**也** явно выполняет подчеркивающую функцию.

В интересующих нас текстах III–V вв. **是** употребляется не только в связочной функции.

Из несвязочных функций нам будет интересна часто встречающаяся конструкция **是** в конце предложения, когда после такого **是** может еще стоять частица **也**.

Сочетание **是也** существовало в классическом древнекитайском языке. Оно употреблялось для подчеркивания того, что стояло перед ним, и по значению соответствовало современному **就是這個，就是這樣** ‘именно...’, ‘как раз...’.

В таком же значении сочетание **是也** встречается и в языке рассматриваемых текстов периода Лючао, однако в наших текстах **也** могла опускаться (в отдельных случаях опускалось **是**, оставалась только **也**); тогда в конце предложения оказывается **是**, которое так же, как и **是也**, подчеркивает то, что стоит перед ним. Число подобных примеров, представляющих собой штамп, который употребляется в тех случаях, когда Будда, обращаясь к монахам, разъясняет им, перевоплощением кого из буддийских святых является каждый из персонажей повествования, весьма значительно:

佛告諸比丘：童子者，吾身**是也**，妻者，俱夷**是**，四姓者調達**是**（《Да цзан》，III, 26в）‘Будда сказал, [обращаясь] ко всем монахам: “Мальчик — это был я сам; жена — это была Гопика (Цзюйи), а домохозяин — это был Девадатта”’.

佛告諸比丘...國王者舍利弗**是**（《Да цзан》，III, 12в）‘Будда сказал, [обращаясь] ко всем монахам: “Тот правитель государства — это был Шарипутра”’.

佛告諸比丘，時國王者我身**也**。妃者俱夷**是**，天帝釋者彌勒**是也**（《Да цзан》，III, 27б）‘Будда сказал, [обращаясь] ко всем монахам: “Правителем государства тогда

был я сам; женой наследника была Гопика (Цзюйи); Шакра (Тяньдиши) — это был Майтрейя”¹.

.....時雞者，我身**是也**（《Да цзан》，III, 74в）‘...тогда курицей был я сам’.

佛言：爾時九色鹿者，我身**是也**。爾時烏者，今阿難**是**……時溺人者，今調達**是**。（《Да цзан》，III, 452в）‘Будда сказал: “В то время девятицветный олень — это был я сам; в то время ворона — это теперь Ананда... тонувший тогда человек — это нынешний Девадатта”’.

爾時佛告諸比丘：汝諸比丘，當知彼時大獼猴者，我身**是也**。（《Да цзан》，III, 798б）‘Тогда Будда сказал всем монахам: “Вам, всем монахам, следует знать, что в то время обезьяной был я сам”’.

Употребление такого штампа (в виде сочетания **是也**, отдельного **是**), а в некоторых случаях и только **也**, можно объяснить стремлением к некоторой архаизации при закольцовывании сюжета.

В рассматриваемых текстах отмечены отдельные случаи употребления **是** перед глагольным сказуемым, что позволяет выделить и подчеркнуть стоящий после **是** предикатив¹:

以不借故，定知汝衣必**是偷得**（《Бай》，上, 7б）‘По тому, что [ты] не знал, [как ее надеть], [мы] поняли, что одежда, что на тебе, безусловно украдена (досл.: есть украденная)’.

Что касается танских *юйлу* школы *чань* (禪, санскр. *dhyāna*), то их подчеркнута функциональная направленность и ярко выраженная прагматичность в значительной степени определяли их жанровую стилистику. Своеобразие обсуждаемого жанра требовало, как и в случаях с ранними переводами буддийских сутр, описанных выше, определенных грамматических средств выражения, способных сделать высказывание наиболее экспрессивным, наиболее категорическим по характеру, что можно было достигнуть именно грамматическим путем (Драгунов, 1962, с. 197). Язык *юйлу* требовал и формировал свою грамматическую стилистику, способную придать максимальную убедительность беседам и проповедям монахов-наставников для привлечения широкой аудитории слушателей.

Одним из синтаксических ресурсов для решения поставленной задачи в этих текстах, как и рассмотренных выше, служат разные типы предложений со связкой **是**.

Синтаксический ресурс связки **是** в буддийских текстах разных эпох проявляется по-разному, но стилистическая задача, ею выполняемая, одна и та же — усиление экспрессивности путем подчеркивания нужного элемента. Так, в текстах *юйлу* **是** может занимать различные позиции в предложении: **是** может стоять в начале предложения, быть заключительным словом, а также (что наиболее привычно) занимать место между подлежащим и именной частью сказуемого, оказываясь в середине предложения. В первых двух позициях, где функция **是** не чисто связочная, ее подчеркивающая роль более чем очевидна. Однако, оказываясь и на своем обычном месте, т.е. в середине предложения, она тоже может выполнять усилительную, подчеркивающую функцию.

Рассмотрим позицию **是** в начале предложения. Тридцатый параграф текста «Линь-ци лу»² изобилует такими примерами, поэтому приведу большую часть текста этого параграфа:

¹ В языке более позднего периода **是** в такой функции стало широко употребляться.

² Контекст и комментарии к примерам см. в кн.: Линь-ци лу, 2001.

大德，你且識取弄光影底人，**是**諸佛之本源，一切處是道流歸舍處。**是**你四大色身，不解說法聽法。脾胃肝胆，不解說法聽法。虛空不解說法聽法。**是**什麼解說法聽法。**是**你目前歷歷底，勿一箇形段孤明，**是**這箇解說法聽法。（《Л》，§ 30）
 ‘Достопочтенные! Вы должны узнать человека, который умело управляет [этими] образами; это и есть [он] — исконный источник всех будд, и дом, куда из всех мест возвращаются последователи Дао. И это именно ваше физическое тело, состоящее из четырех великих элементов, не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. Ваши селезенка и желудок, печенька и желчный пузырь не способны ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. Пустота не способна ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. [Тогда] что же есть то, что способно излагать Дхарму и внимать Дхарме? Это именно вы, отчетливо находящиеся передо мной, вне всякой формы, одиноко сияющие; именно это и есть то, что способно излагать Дхарму и внимать Дхарме’.

是你若取不動清淨境為是，你即認他無明為郎主（《Л》，§ 71）‘И если это и есть вы, [которые] принимаете чистоту неподвижности за истину, то вы признаете чужую омраченность за господина’.

是多少？（《П》，с. 38）‘Так сколько же?’.

是你欠少什麼？（《Л》，§ 64）‘Чего же вам не хватает?’.

Из приведенных примеров видно, что **是** в начале предложения выделяет и подчеркивает то, что занимает правую от него позицию (естественно, левой позиции в этом варианте вообще не может быть). Особое внимание следует обратить на то, что в этих примерах **是** употреблено в *глагольных* предложениях.

В несвязочной, можно сказать модальной, функции **是** не обязательно стоит в начале предложения; в следующих двух примерах **是** в вопросительном глагольном предложении занимает позицию в середине предложения:

誰**是**落便宜者？（《П》，с. 65）‘Кто же лишается выгоды?’.

阿師得力句，**是**誰得知（《П》，с. 68）‘Кто же сумел опознать ту действительную фразу, что постиг Наставник?’.

Рассмотрим специфическую конструкцию, когда **是** стоит в конце предложения:

十劫坐道場者，十波羅蜜**是**。（《Л》，§ 83）‘[Практики] десяти парамит [касаются слова] «сидел десять калп в месте постижения Дао»’.

道者處處無礙精光**是**（《Л》，§ 79）‘То, что есть Дао, — это чистый свет, беспрепятственно проникающий повсюду’.

牆壁瓦礫**是**（《Да цзан》，XLVII, 5076）‘Стена — это и есть черепки и камни’.

此之**是**也（《Л》，§ 71）‘Вот это что (есть)!’.

祇你面前聽法底**是**（《Л》，§ 28）‘Это не кто иной, как вы, слушающие мою проповедь, находясь передо мной!’.

Из примеров видно, что как заключительное слово в предложении **是** подчеркивает то, что находится перед ним.

В конструкции с **是** в конце предложения подлежащее могло быть оформлено на **者** (иногда — на **底**). Можно предположить, что конструкция ...**者** (...**底**) ...**是** (см. примеры, маркированные § 79 и 28) возникла по аналогии со старой конструкцией ...**者** ...**也**, которая также выполняла подчеркивающую роль.

К числу конструкций, часто встречающихся в исследуемых текстах, относятся связочные предложения с предикативом (или предикативным сочетанием) в позиции подлежащего, возникающие в процессе трансформации соответствующих глагольных предложений, когда наиболее логически важное для говорящего необходимо превратить в грамматическое сказуемое.

無事是貴人 («Л», § 33) '[Тот, кто] не у дел, и есть благородный человек'.

Исходный порядок слов должен был быть: 貴人無事 'Благородный человек не занимается делами'.

不生不滅既是佛 («Юаньлин», с. 25) '[Тот, кто] не рождается и не умирает, как раз и есть Будда'.

Исходный порядок слов должен был быть: 佛不生不滅 'Будда не рождается и не умирает'.

Анафора и эпифора³ в текстах чаньских *юйлу* эпохи Тан

Анафора как одна из составляющих стилистического ресурса синтаксиса — термин неоднозначный настолько, что определения, которые можно встретить в различных словарях и справочниках, часто противоречат одно другому. При этом существует несколько разновидностей, или вариантов, анафоры (в лингвистике, синтаксическая и лексическая). Здесь я попытаюсь затронуть отдельные аспекты этого явления и их преломления в грамматической стилистике анализируемых текстов.

Анафора в лингвистике — под термином понимается такое явление синтаксиса, когда некоторое выражение обозначает ту же сущность, что и другое выражение, ранее встретившееся в тексте, или, иными словами, такое отношение между языковыми выражениями (словами или словосочетаниями), когда в смысл одного выражения входит отсылка к другому, ранее упомянутому выражению... Анафора возникает при отсутствии непосредственной синтаксической связи между этими выражениями⁴. Так, в русской фразе 'Погода стояла невероятно жаркая, она предвещала неминуемую грозу' местоимение *она* по смыслу отсылает к ранее упомянутому имени *погода*; при этом синтаксическая связь между двумя частями фразы отсутствует.

Явление анафоры ориентировано на аналитический подход к тексту и на структурное описание отношений между элементами текста. Если говорить упрощенно, то конструкции с полной именной группой (*погода*) в первой части текста соответствует редуцированная конструкция во второй его части, где имя заменено соответствующим местоимением (*она*).

Применительно же к китайскому языку в целом и языку чаньских *юйлу* эпохи Тан в частности на месте местоимений в редуцированной части конструкции текста, как правило, такого местоимения нет, вместо него — ноль, или опущенное местоимение:

法離文字，不屬因不在缘故 («Л», § 11) 'Дхарма отделена от письменных знаков, [*она*] не касается причин, [*она*] находится вне следствий'. (Здесь именная группа — 'Дхарма', а редуцированная — нулевая, поэтому в русском переводе добавляется местоимение '[*она*]').

Анафора синтаксическая заключается в повторении одних и тех же синтаксических конструкций, а лексическая — в повторении одних и тех же слов. И в том и в другом случае это приводит к усилению эмоционального напряжения и тем самым к большей выразительности высказывания, с целью воздействия на адресата. Вполне возможен и, более того, чаще встречается вариант, когда одновременно, в одной и той же фразе или одном и том же высказывании, присутствует и синтаксическая, и лексическая анафора. Примеры чисто синтаксической анафоры довольно редки:

³ См. электронный ресурс: <http://literatura5.narod.ru/epiphora.html>

⁴ См. электронный ресурс: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

便能入凡入聖，入淨入穢，入真入俗 («Л», § 34) ‘С ее помощью можно] сразу получить доступ к мирскому, получить доступ к святому; получить доступ к чистому, получить доступ к нечистому; получить доступ к истинному, получить доступ к преходящему’.

你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸佛國土，入弥勒樓閣，入毗盧遮那法界，處處皆見國土 («Л», § 42) ‘Как только вы проникаете в мирское, проникаете в святое, проникаете в нечистое, проникаете в чистое, проникаете во владения всех Будд, проникаете в павильон Майтрейи, проникаете в мир Дхармы Вайрочаны, вы повсюду видите владения [Будд]...’.

奴郎不辨，賓主不分 («Л», § 36) ‘[Они] не делают различий между слугой и господином, [они] не различают гостя и хозяина’.

所以動者是風大，不動者是地大 («Л», § 71) ‘Движение — это есть элемент ветра, неподвижность — это есть элемент земли’.

一刹那間，秀入法界，逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼 («Л», § 39) ‘В один миг он проходит в мир Дхармы: встретив [там] Будду, он подлаживается под Будду, встретив патриарха, подлаживается под патриарха, встретив архата, подлаживается под архата, встретив голодного духа, подлаживается под голодного духа’.

學人不了，爲執名句……學人不會，便向表顯名句上生解 («Л», § 43) ‘Обучающиеся не в состоянии [этого] понять и хватаются за слова и фразы... Обучающиеся не могут [этого] постичь, и тогда к очевидным словам и фразам возникают толкования’.

В примерах, приводимых ниже, как можно заметить, в состав повторяющихся конструкций входят одни и те же (или очень близкие) слова.

誰人爲我行得...某甲行得 («Л», § 17) ‘Кто сделает для меня [это]? Я сделаю’.

總識伊來處。若與麼來，恰似失却。不與麼來，無繩自縛 («Л», § 20) ‘Я всегда знаю, откуда он пришел. Если [он] пришел таким-то образом, похоже, [он] потерял [самого себя]. Если [он] пришел иным (досл.: не таким) образом, [он] без веревки связал себя’.

是你四大色身，不解說法聽法。脾胃肝胆，不解說法聽法。虛空不解說法聽法。是什麼解說法聽法。...是你這個解說法聽法 («Л», § 30) ‘И это именно ваше физическое тело, состоящее из четырех великих элементов, не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. Ваши селезенка и желудок, печенька и желчный пузырь не способны ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. Пустота не способна ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. [Тогда] что же есть то, что способно излагать Дхарму и внимать Дхарме? ...это именно вы такие, кто способен излагать Дхарму и внимать Дхарме’.

一人在孤峰頂上...一人在十字街頭...那個在前，那個在後 («Л», § 21) ‘Один человек находится на вершине одинокого пика... другой (досл.: один) человек находится в центре перекрестка; который из них впереди, который из них позади?’.

三度問...三度蒙他賜杖 («Л», § 17) ‘[Я] трижды спрашивал... и трижды устаивался того, что он одаривал [меня] посохом’.

不作維摩詰，不作傅大士 («Л», § 21) ‘Не превращайтесь в Вэймоцзе, не превращайтесь в Фу Да-ши’.

無不甚深，無不解脫 («Л», § 30) ‘Нет ни таких, которые не достигли бы наибольшей глубины, нет ни таких, которые не освободились бы [от уз]’.

無形無相，無根無本，無住處 (《Л》，§ 43) ‘[Человек, слушающий мою проповедь], не имеет формы, не имеет примет, не имеет корней, не имеет истоков, не имеет постоянного местонахождения’.

(В двух последних примерах повтор, т.е. прием анафоры, осуществляется за счет служебных слов: 無不 ‘нет ни таких, которые...’, 無 ‘не иметь’.)

心法無形，通貫十方。在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔 (《Л》，§ 31) ‘Дхармы разума лишены формы, они заполняют собой все десять сторон.

В глазах их называют зрением; / В ушах их называют слухом;

В носу [их называют] обонянием аромата; / Во рту [их называют] ведением спора;

В руках [их называют] хватанием и держанием; / В ногах [их называют] движением и бегом’.

夫出家者，須辨得平常真正見解，辨佛辨魔，辨真辨偽，辨凡辨聖 (《Л》，§ 37) ‘Покинувший дом должен уметь, отличая преходящий взгляд от истинного, отличить Будду от Мары, отличить истинное от ложного, отличить мирское от священного’.

一剎那間，便入華藏世界，入毗盧遮那國土，入解脫國土，入神通國土，入清淨國土，入法界，入穢入淨，入凡入聖，入俄鬼畜生 (《Л》，§ 73) ‘В течение одного мгновения [вы] попадаете в мир Сокровищницы Лотоса, попадаете во владения Вайрочаны, попадаете во владения освобождения от уз, попадаете во владения сверхъестественного, попадаете во владения чистоты, попадаете в мир Дхармы, попадаете в нечистое, попадаете в чистое, попадаете в мирское, попадаете в священное, попадаете к голодным духам и животным...’.

В приведенных примерах налицо одновременно и синтаксическая (‘трижды спрашивал... трижды устаивался’; ‘Вэймоцзе... Фу Да-ши’ и т.д.), и лексическая (‘трижды... трижды’; ‘не превращайтесь... не превращайтесь’; ‘в глазах их называют...’; ‘в ушах их называют...’; ‘зрением...’, ‘слухом...’ и т.д.) анафора.

僧便喝。師亦喝 (《Л》，§ 16) ‘Тогда монах [произнес] «кхэ». Наставник тоже [произнес] «кхэ»’.

有一人，論劫在途中，不離家舍。有一人，離家舍，不在途中 (《Л》，§ 22) ‘Один человек целые кальпы находился в пути, не покидая дома. Другой (досл.: один человек покинул дом, но не был (досл.: не находился) в пути’.

有時奪人不奪境。有時奪境不奪人。有時人境俱奪 (《Л》，§ 25) ‘Иногда исключают человека, но не исключают окружения; иногда исключают окружение, но не исключают человека; иногда исключают и человека, и окружение’.

В приведенных примерах имеют место и лексические, и синтаксические повторы, хотя порядок следования элементов в повторах несколько изменен.

Если лексическая анафора нагнетает некое напряжение, то анафора синтаксическая, напротив, вносит элемент некой монотонности; совмещенные же в одном высказывании, они, несомненно, придают фразе значительно большую выразительность.

Лексическая анафора, присутствующая в нижеследующих примерах, — это одновременно и характерный для любого китайского текста вообще и для рассматриваемых текстов в частности прием параллелизма; иными словами, в этих примерах на-

лицо прием параллелизма, дополненный и помноженный на повтор лексических элементов:

僧問，如何是佛法大意...又僧問，如何是佛法大意 («Л», § 16) 'Монах спросил, в чем Великий смысл Дхармы Будды... Ещё один монах спросил, в чем Великий смысл Дхармы Будды'.

僧問師，還有**賓主**也無。師云，**賓主**歷然 («Л», § 15) 'Монах спросил Наставника: Были ли [это] гость и хозяин? Наставник отвечал: Гость и хозяин были очевидны'.

你莫認**衣**...人能著**衣**。有箇清淨**衣**，有箇無生**衣**，菩提**衣**，涅槃**衣**，有祖**衣**，有佛**衣** («Л», § 76) 'Не обращайтесь внимания на одежду... Человек может надеть одежду. Существует одежда чистоты, одежда отсутствия рождений, одежда бодхи, одежда Нирваны, одежда Патриарха, одежда Будды'.

僧云，如何是人境兩俱奪...僧云，如何是人境俱不奪 («Л», § 26) 'Монах спросил: «Как это — и человека, и окружение (оба) одновременно исключить?» ...Монах спросил: «Как это — и человека, и окружение (и то, и другое) одновременно не исключать?»'.

Наряду с приемом анафоры в текстах *юйлу* также используется, хотя и реже, прием эпифоры (от греч. «прибавление», «принесение») ⁵, заключающийся в повторении одних и тех же слов или словосочетаний в конце и начале смежных отрезков текста для привлечения внимания в целях назидательности. Как и в случае с анафорой, здесь мы также имеем дело с некой разновидностью параллельных синтаксических конструкций ⁶.

若欲作業求**佛**，**佛**是生死大兆 («Л», § 31) 'Если, творя карму, [вы] будете стремиться к [плодам] Будды, то Будда станет великим предвестником [круговорота] жизни и смерти'.

祇擬求**佛**，**佛**是名句 («Л», § 33) 'Вы намерены искать Будду, а Будда — это [всего лишь одно] название'.

你莫認**衣**。**衣**不能動 («Л», § 76) 'Вы не обращайтесь внимания на одежду, одежда не может двигаться...'

但有來求者，我即便出看**渠**，**渠**不識我 («Л», § 75) 'Стоит только прийти кому-то из ищущих, как я немедленно выхожу посмотреть на него; он меня не узнает'.

В китайском тексте «на него» и «он» — это одно и то же слово; повтор, да еще рядом стоящего местоимения, абсолютно не характерен для нормальной китайской фразы. Подобное словоупотребление направлено на то, чтобы особо акцентировать роль того, что стоит за этим местоимением в высказывании автора:

云何是**法**。**法**者是**心法**。**心法**無形... («Л», § 33) 'Что такое Дхарма. То, что есть Дхарма, — это Дхарма духа. Дхарма духа лишена формы...'

山僧說**法**，說什麼**法**。**說心地法** («Л», § 34) 'Когда я, монах-отшельник, толкую о Дхарме, о какой Дхарме я толкую? Я толкую о Дхарме разума-основы'.

⁵ Как и в случае с *анафорой*, определения приема *эпифоры* в разных справочниках существенно различаются.

⁶ См. электронный ресурс: <http://ru.wiktionary.org/wiki/%D1%8D%D0%BF%D0%B8%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%B0#.D0.97.D0.BD.D0.B0.D1.87.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D0.B5>

不要求殊勝，殊勝自至 («Л», § 27) ‘Не стремитесь обрести чудодейственные способности. Чудодейственные способности придут сами собой’.

今時學佛法者，且要求真正見解。若得真正見解，生死不染去住自由 («Л», § 27) ‘Тот, кто сейчас постигает Закон Будды, следует истинному пониманию. Если добиться истинного понимания, то рождение и смерть [его] уже не коснутся, [и он сможет] свободно уйти или остаться’.

如今學者不得，病在甚處。病在不自信處 («Л», § 27) ‘Если те, которые сегодня постигают [Закон], не достигают успеха, то в чем их недостаток? Недостаток в том, что не хватает веры в себя’.

Как следует из приведенных выше примеров, понятия анафоры и эпитеты вполне приложимы к китайским текстам, в частности к текстам чаньским *юйлу* эпохи Тан.

Сокращения

«Бай» — 百喻經; с указанием цзюани (上 или 下), страницы и стороны

«Да цзан» — 大正新修大藏經; с указанием тома (римская цифра), страницы и столбца

«Л» — 臨濟錄

«П» — 龐居士語錄

«Юаньлин» — 傳心法要; указывается страница

Список литературы

Источники

百喻經, 金陵刻經處 Bai yu jing, Jinling ke jing chu (Сутра ста притч), 1914.

大正新修大藏經 Da zheng xin xiu da zang jing (Трипитака). Токио, 1924.

臨濟錄. 柳田聖山訓註. 書林其中堂 Lin-ji lu (Записи бесед Линь-цзи / Ред., коммент. Янагида Сёйдзан). Токио, 1961.

龐居士語錄. 入矢義高. 禪の語錄. 7 筑摩書房 Pang jushi yulu (Записи бесед мирянина Пана / Ред., коммент. Ирия Ёситака). Токио, 1973.

傳心法要. 宛陵錄. 入矢義高. 禪の語錄. 8 筑摩書房 Chuan xin fa yao. Yuanling lu (Основные принципы передачи Учения от сердца к сердцу. Записи из [уезда] Юаньлин / [Сост., коммент.] Ирия Ёситака). Токио, 1969.

Литература

Гуревич И.С. Классы слов в китайском языке III–V вв. (на материале сутры *Бай юй цзин*). Рукопись.

Гуревич И.С. Очерк грамматики китайского языка III–V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.

Драгунов А.А. Грамматическая система современного китайского разговорного языка. Л., 1962.

Линь-цзи лу / Вступит. ст., пер. с кит., коммент. и грамматический очерк И.С. Гуревич. СПб., 2001.

王力. 中國文法的繫詞, — “漢語史論文集” Wang Li. Zhongguo wenfa-de xici // Hanyu shi lunwen ji (Ван Ли. Связка в китайской грамматике // Сб. ст. по истории китайского языка). Пекин, 1958.

王力. 漢語语法史. 商務印書館 Wang Li. Hanyu yufa shi shangwu yinshuguan (Ван Ли. Историческая грамматика китайского языка). Пекин, 2000.

Summary

I.S. Gurevich

On the Grammatical Stylistics of Buddhist Texts: Syntactic Resources (the Copula *shi*; Anaphora & Epiphora)

The points examined in the paper are certain aspects of the grammatical stylistics of the Chinese texts of the 3rd — 10th centuries or, in other words, “the inner world of the language tools” of the texts mentioned. The aim of the paper is to reveal and bring to light specific syntactic resources (different aspects of the copula *shi* and also such methods as *anaphora* and *epiphora*) as the ways by which the author’s message could be made as clear as possible.

Д.В. Цолин

Перифрастические формы императива и юссива в арамейском языке таргумов

Для арамейского языка таргумов — как «официальных» Онкелоса и Йонатана бен-Уззиэля, так и Псевдо-Йонатана и Палестинских, — характерно использование различных форм повелительного наклонения. Наиболее распространенными способами выражения положительного повеления являются *императив*, *юссив* и *когортатив*, отрицательного — $\text{לֹא} + \text{юссив/имперфект}$ и $\text{לֹא} + \text{когортатив}$. Однако известны также и перифрастические конструкции. Поскольку употребление таких сложных форм трудно поддается систематизации, нерешенной остается проблема возможных семантических коннотаций, отличающих перифрастическое повелительное наклонение от «обычных» императива и юссива (перифрастические формы когортатива не засвидетельствованы). Этому вопросу и посвящена данная статья.

Ключевые слова: перифрастический императив, арамейский язык, таргумы.

Перифрастические формы повелительного наклонения обнаруживаются в арамейских текстах уже во второй половине I тыс. до н.э. Они встречаются в имперском арамейском языке Ахеменидского и пост-Ахеменидского периодов (Элефантинские папирусы, отрывки из библейских книг Ездры и Даниила), а также в классическом сирийском (Muraoka, Porten, 1998, с. 205; Muraoka, 2005, с. 68). Довольно часто они употребляются и в языке таргумов — как «официальных» Онкелоса и Йонатана бен-Уззиэля, так и Палестинских, а также в Таргуме Псевдо-Йонатана. Поскольку перифрастические конструкции используются наряду с «обычными» императивом и юссивом, возникают трудности с определением тех семантических оттенков, которые отличают их от основных форм.

Основными формами перифрастического повелительного наклонения являются нижеследующие конструкции.

Положительные:

- $\text{לֵךְ} + \text{императив} + \text{причастие/существительное/прилагательное}$
- $\text{לֵךְ} + \text{юссив/имперфект} + \text{причастие/существительное/прилагательное}$

Отрицательные:

- $\text{לֹא} + \text{לֵךְ} + \text{юссив/имперфект} + \text{причастие/существительное/прилагательное}$

Прежде всего следует отметить, что в целом синтаксические конструкции, в которых глагол לֵךְ («быть») сочетается с отглагольным именем, этимологически связаны со значением *продолженного, повторяемого или привычного действия* (Rosental, 1961, р. 55; Muraoka, Porten, 1998, р. 205). Глагол לֵךְ соотносится с так называемой экзистенциальной функцией (указывает на наличие, существование), а отглагольные имена обычно связываются с семантическим оттенком *длительности, процесса* или же действия как *признака*¹. Примечательно, что наиболее распространенная форма

¹ Эта семантическая коннотация обусловлена исторически: действие в именах становится *признаком*, а отсюда вытекает значение *процесса*. Так, активные причастия в арамейском языке восходят к отглагольным именам класса *qātil (> qātil), обозначающим *деятеля*; пассивные — к классу *qaṭil (> qāṭil), указывающим на признак, порожденный действием; подобным образом и существительные в функции *poen agentis* (qāṭol) используются для обозначения *деятеля*.

существительного в таких выражениях — *nomen agentis* («имя действующего», в арамейском — класс *qatōl*).

Когда же глагол 𐤒𐤍 употребляется в форме императива или юссива, выражение обретает значение «продолженного повеления» (Fassberg, 1990, p. 170); и «возможно, подразумевает бóльшую выразительность запрета или угрозу» (Stevenson, 1924, p. 59); «указывает на значение безотлагательности и настойчивости» (Muraoka, Porten, 1998, p. 205); или же описывает действия «как незавершенные (*imperfective*), во многом так же, как это делают *yiqtol*-глаголы» (Kahn, 2009, p. 178)². А поскольку оттенок интенсивности запрета достаточно ярко выражается и с помощью основных форм — императива и юссива, — возникает вопрос о назначении форм перифрастических, о возможных специфических оттенках их значения. Следует отметить, что попытки разграничить семантику «основных» и перифрастических форм повелительного наклонения весьма осторожны: это различие характеризуется как «небольшое», «едва заметное» (Muraoka, Porten, 1998, p. 205) или же как «трудно поддающееся определению из-за скудного количества примеров» (Colombo, 1985, с. 202).

Наиболее выдающимся исследованием перифрастических форм повелительного наклонения является статья Дж. Гринфилда «Перифрастический императив в арамейском и древнееврейском языках» (Greenfield, 2001, p. 56–67). Автор упомянутой статьи подробно останавливается на фактах употребления подобных конструкций в арамейских текстах, начиная с эпиграфики первой половины I тысячелетия до н.э. и завершая текстами эпохи таннаев, однако не включает в исследуемый материал таргумы. Гринфилд также указывает на порядок слов в перифрастических конструкциях, утверждая, что порядок *импер. 𐤒𐤍 + причастие* является базовым для древнего периода арамейского языка, тогда как постпозиция 𐤒𐤍 чаще встречается в более поздних текстах (Greenfield, 2001, p. 60–63). Однако он не рассматривает семантические коннотации перифрастических форм, ограничиваясь лишь замечанием, что «перифрастическое использование глагола *hwy* допущено для обозначения продолженного и повторяющегося оттенков временных форм глагола» (Greenfield, 2001, p. 58).

Подробный анализ употребления этих альтернативных форм в контексте перевода повествовательных и, что особенно важно, *законодательных* текстов Пятикнижия на арамейский язык поможет нам определить различие между основными и перифрастическими формами повелительного наклонения. Обилие повелений и запретов разной степени строгости предоставляет богатый материал для исследования.

Для осуществления поставленной задачи нам необходимо проанализировать: а) древнееврейские формы повеления/запрета, переданные перифрастическими конструкциями; б) контекст употребления перифрастических форм в таргумах; в) использование аналогичных форм в других письменных памятниках арамейского языка.

1. Повелительное наклонение в библейском тексте

В древнееврейском языке известны как основные формы повелительного наклонения, так и перифрастические. На этом этапе исследования мы попытаемся увидеть различие между ними в самом тексте оригинала. Однако этим наша задача не может быть ограничена, поскольку в таргумах перифрастические формы используются для перевода как аналогичных конструкций древнееврейского языка, так и основных форм императива и юссива.

² «В библейском иврите перифрастические конструкции для выражения привычного действия в прошлом не употребляются, вместо этого используется *yiqtol*» (Kahn, 2009, p. 182).

Основными формами мы называем те, которые образованы собственно от глагольных основ и в которых значение повеления/запрета выражено специальными морфологическими средствами.

Положительные:

- императив
- юссив
- когортив

Отрицательные:

- לָח + юссив/имперфект
- אָל + юссив/имперфект
- לָח + когортив

Семантическое различие между юссивом и когортивом обычно описывается так: когортив указывает на «направление воли к действию самого говорящего, указывая на самопобуждение», и поэтому используется только в глаголах 1-го лица; юссив же «ограничивает повеление или желание 2-м и 3-м лицом» (Gesenius, 1956, p. 433). Морфологически обе формы восходят к двум разновидностям древнего западно-семитского префиксального спряжения — краткой *yqtlo (юссив)³ и долгой *yqtila (когортив).

Семантическое различие между юссивом и когортивом (префиксальные формы), с одной стороны, и императивом (непрефиксальная форма) — с другой, заключается в том, что первые выражают «желание или волю говорящего», императив же — «желание или повеление, направленное на личность, с которой говорят» (Muraoka, Porten, 1998, p. 198, 210; Ламбдин, 1998, с. 203). Морфологически императив восходит к более архаичной форме спряжения глагола *qtlø, чем развитые на его основе путем присоединения префиксов юссив и когортив⁴.

В древнееврейском языке также есть два варианта отрицания, образующихся на основе юссива и когортива и различающихся лишь отрицательными частицами לָח и אָל. В грамматиках древнееврейского языка эти формы представлены как обозначающие различные степени строгости запрета: אָל + юссив/имперфект указывает на «целенаправленное, безусловное отрицание», тогда как לָח + юссив и когортив — на «субъективное и условное отрицание» (Gesenius, 1956, p. 433); или же сопоставляются как «абсолютный или категорический запрет» и «более мягкая форма запрета» (Kelley, 1992, p. 173). По этой причине они характеризуются как запретная (prohibitive) и воспретительная (vetitive) формы отрицания⁵. Однако подобное семантическое различие далеко не всегда подтверждается их употреблением в библейских текстах⁶, и потому разница между ними не всегда очевидна.

Кроме упомянутых выше основных форм выражения повеления, приказа или желаемого действия в древнееврейском языке используется абсолютный *infinitiv* и конструкция *waw-consecutive* + *перфект* (далее мы обозначаем ее как *waw* + *perfect*).

³ Подробнее об этих формах см.: Tropper, 2000, p. 431; Bordreuil, Pardee, 2009, p. 46; Joosten, 2012, p. 333.

⁴ Префиксальные формы спряжения семитского глагола образовались путем присоединения префиксов-показателей рода (первоначально — личных местоимений) к основам типа *qtlø: *qatil, *qatul, *qital (Bar-Asher, 2008, p. 1–23).

⁵ Следуя модели двух форм отрицания в аккадском языке: прохибитиву (*lā* + презенс или ставив) и ветитиву (*aj* + претерит). См.: Каплан, 2009, с. 80–81.

⁶ Пример, приводимый Б. Волтке и М. О'Коннором (3Цар 3:25–26), ставит под сомнение подобное разграничение: здесь женщина, взывающая к Соломону с просьбой о сохранении жизни ее сына, говорит: «Не убивай его» (vetitive); другая же, менее заботящаяся о жизни ребенка, заявляет: «Да не будет (prohibitive) ни мне, ни тебе, рубите» (Waltke, M. Connor, 1990, p. 567). Подобным образом и в Быт 17:15, где запретная (prohibitive) формула употреблена вовсе не в значении строжайшего запрета; или же тексты, в которых обе формулы используются для описания одного и того же ряда запретов (например, Лев 10:6; 11:43; 19:4; Втор 2:19).

Абсолютный инфинитив может употребляться в значении «эмфатического императива» (Gesenius, 1956, p. 316). Вероятно, этот семантический оттенок связан со значением инфинитива как *названия действия*, а также его употреблением для обозначения *продолженного действия* (Gesenius, 1956, p. 318). Таким образом, инфинитив в функции повелительного наклонения требует или запрещает то или иное действие *в целом*. Конструкция *waw + perfect* также может вводить повеление или пожелание либо объяснять предыдущее повеление (Gesenius, 1956, p. 306).

В древнееврейском языке также засвидетельствованы перифрастические формы императива и юссива. Они аналогичны рассматриваемым нами арамейским конструкциям, причем преобладающим здесь является именно порядок слов с препозицией הִיָּה. В древнееврейском тексте Пятикнижия они встречаются главным образом в тех случаях, когда требуется некое *состояние* или *постоянное (неоднократное) действие*. В первом случае после глагола הִיָּה употребляется прилагательное, во втором — причастие, а сам глагол «быть» может иметь форму перфекта с *waw-consecutive*, императива или юссива. Рассмотрим формы повелений во 2-м лице:

«Будь непорочен (וְהָיָה תָּמִים)!» (Быт 17:1 — *w + הִיָּה-императив + прилагательное*);

«И будь готов (וְהָיָה נָכוֹן)!» (Исх 34:2 — *w + הִיָּה-императив + причастие*);

«А вы будьте святы (וְהָיִיתֶם קְדוֹשִׁים)!» (Лев 11:44, 45; 20:7, 26 — *waw + perfect + прилагательное*; 19:2 — *הִיָּה-юссив* в постпозиции);

«Будьте пред лицом Господа (וְהָיִי לְפָנַי יְהוָה)!» (Числ 16:16 — *הִיָּה-императив + существительное с предлогом*);

«Непорочными будьте (תָּמִים תִּהְיֶה)…» (Втор 18:13 — *הִיָּה-юссив/имперфект + прилагательное*).

Встречаются еще и так называемые экзистенциальные повеления (быть кем-то или выполнять функцию кого-то):

«...будь господином над братьями твоими (וְהָיָה גְבִיר לְאֶחָיֶךָ)…» (Быт 27:29 — *הִיָּה-императив + существительное*);

«...будь для народа посредником (וְהָיָה אֶתָּה לְעַם מִל)…» (Исх 18:19 — *הִיָּה-императив + частица*);

«...и помощью против Египта будь для него (וְעֵזֶר מִצְרַיִם תִּהְיֶה)» (Втор. 33:7 — *w + существительное + הִיָּה-юссив/имперфект*).

Все эти перифрастические формулы могут быть заменены обычным императивом или юссивом («будьте готовы» = «подготовьтесь», «будь господином» = «господствуй», «будь помощью» = «помогай» и т.д.). Важно отметить, что почти во всех приведенных выше случаях перифрастический императив древнееврейского текста переведен с помощью аналогичных конструкций в таргумах⁷. При этом в арамейских переводах наблюдаются только колебания в форме глагола הוּה: древнееврейский юссив הִיָּה передан один раз как императив הוּה в арамейском переводе (ТО Втор 33:8); и наоборот — императив передан юссивом/имперфектом (TNeof I М Исх 34:2); императивные конструкции *waw-consecutive + перфект + прилагательное/причастие* заменены юссивом הוּה + *прилагательное* (ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Лев 11:44, 45; 19:2; 20:7, 26).

⁷ Такой же порядок засвидетельствован и в еврейском языке книги Премудрости Бен-Сира: אֵל תְּהִיָּה זֶרֶק לְכָל רוּחַ וּפְנוּה דָרַךְ שְׂבוּל — «Не вей зерно при всяком ветре, и не обращай к любому источнику» (5:9). Значение простого юссива с частицей אֵל см. в: Van Peursen, 2004, p. 227.

⁸ ТО Быт 17:1; ТО, TNeof I Исх 18:19; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Исх 27:29; ТО, TNeof I, TPsJ Исх 34:2; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Лев 11:44, 45; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Лев 19:2; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Лев 20:7; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Лев 20:26; ТО, TNeof I, TFG, TPsJ Числ 16:16; ТО, TNeof I, TPsJ Втор 18:13; ТО, TNeof I, TPsJ Втор 33:7.

2. Перевод форм повелительного наклонения в таргумах

В арамейском языке таргумов императив и юссив переводятся с помощью аналогичных форм повелительного наклонения, с той лишь разницей, что отрицательная форма юссива использует только одну частицу — לֹ . Когортатив не засвидетельствован, вместо него употребляется имперфект⁹; абсолютный инфинитив, а также конструкция *waw + perfect* в значении повелительного наклонения также не засвидетельствованы: они переданы с помощью различных форм (см. ниже). Древнееврейские перифрастические формы повелительного наклонения переданы с помощью аналогичных конструкций арамейского языка.

Наибольший интерес представляют для нас те случаи, когда перифрастические конструкции в таргумах используются для перевода других форм волеизъявления — императива, юссива, абсолютного инфинитива или конструкции *waw + perfect*. При этом возникает вопрос: если оттенки *продолжительности*, *повторяемости* и *привычности* требуемого действия морфологически не выражены в оригинальном тексте, каким критерием руководствовались авторы таргумов при выборе перифрастических конструкций? Мы предполагаем, что выбор авторов таргумов в таких случаях был обусловлен *экзегетическим характером перевода* и *риторическим контекстом* его «озвучивания» во время синагогального богослужения. То есть продолженный императив/юссив осмысленно использовался переводчиком для выделения того или иного действия как длительного, привычного или повторяемого.

В связи с этим возникает еще один вопрос: можно ли рассматривать перифрастические формы повелительного наклонения как *эмфатические*? Обнаружить какую-либо системность в их употреблении в таргумах исходя из критерия «большой строгости»/«меньшей строгости» непросто: очень суровые запреты могут передаваться здесь как с помощью основных форм, так и перифрастических. Продemonстрируем это на материале анализа перевода различных форм древнееврейского повелительного наклонения в таргумах.

Отрицательные формулы

а) Древнееврейская запретная формула לֹ + юссив/имперфект встречается в тексте Пятикнижия 502 раза¹⁰; в таргумах она передается аналогичной конструкцией в 478 случаях, и только в 20 случаях использована перифрастическая формула לֹ + לֹ

⁹ См., например, перевод в таргумах Быт 18:21, 30, 32; 19:5; 21:16; 23:4; 24:58; 26:28; 27:25; 29:21; 30:5; 42:34; 49:1; 32:21; Исх 3:3; Числ 20:17; Втор 2:27; 32:1.

¹⁰ Быт 2:17; 3:1, 3 (2) 17; 9:4; 17:15; Исх 5:8, 19; 8:24; 12:20, 22, 43, 45, 46, 48; 13:3, 7 (2) 20:3, 4, 5 (2), 7 (2), 10, 13, 14, 15, 16, 17; 21:8, 10, 21, 28; 22:10, 13, 14, 17, 20 (2), 21, 24, 27, 28, 30; 23:1, 2 (2), 3, 6, 7, 8, 9, 13 (2), 15, 18 (2), 19, 21, 24 (3), 26, 29, 32, 33; 24:2 (2); 25:15; 28:32; 29:33, 34; 30:9 (2), 15 (2), 32 (2), 37; 33:3, 11, 20 (2), 23; 34:3, 7, 14, 17, 20, 25 (2), 26; 35:3; Лев 2:11(2), 12, 13; 3:17; 5:8, 11; 6:5, 6, 16, 23; 7:15, 19, 23, 24, 26; 8:33; 10:6 (2), 7; 11:4, 8 (2), 11, 13, 41, 42, 43, 44, 47; 12:4 (2); 16:17, 29; 17:7, 12 (2), 14; 18:3 (2), 6, 7 (2), 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 (2), 15 (2), 16, 17 (2), 18, 19, 20, 21 (2), 22, 23 (2), 26, 30; 19:4, 7, 9 (2), 10 (2), 11 (3), 12, 13 (2), 14 (2), 15 (2), 16, 17, 18 (2), 19 (2), 23, 26 (2), 27 (2), 28, 29, 33, 35; 20:19; 22, 25; 21:1, 3, 4, 5 (2), 6, 7 (2), 10 (2), 11 (2), 12 (2), 14, 15, 17, 18, 21 (2), 23 (2); 22:2, 4, 6, 8, 10 (2), 12, 13, 15, 20, 21, 22 (2), 24 (2), 25, 28, 30, 32; 23:3, 7, 8, 14, 21, 22 (2), 25, 28, 29, 31, 35, 36; 25:4 (2), 5 (2), 11 (2), 17, 23, 34, 37 (2), 39, 42, 43, 46; 26:1 (2); 27:10 (2), 20, 26, 28, 29, 33 (2); Числ 1:49 (2); 4:15, 20; 5:3, 15, 6:3 (2), 4, 5, 6, 7; 8:26; 9:12 (2); 10:7; 16:15; 18:3, 4, 7, 22; 20:18, 20; 22:12 (2); 23:25 (2); 28:18, 25, 26; 29:1, 7, 12, 35; 30:3; 35:1, 32, 33, 34; Втор 1:17 (2), 29 (2), 42 (2); 2:9, 19; 3:22 (2); 4:2 (2); 5:7, 8 (2), 9 (2), 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21 (2), 32; 6:14, 16; 7:2 (2), 16 (2), 18, 21, 25, 26; 10:16; 12:8, 16, 17, 23, 24, 25, 31; 13:1 (2), 4, 9 (2), 18; 14:1 (2), 3, 7 (2), 8 (2), 10, 12, 19, 21 (2), 27; 15:2, 7 (2), 10, 13, 18, 19 (2), 21, 23; 16:3, 4 (2), 5, 8, 16, 19 (2), 21, 22; 17:1, 6, 11, 15, 16 (2), 17 (2); 18:9, 14, 16 (2), 22; 19:13, 14, 15; 20:1, 16, 19 (2), 21; 21:23 (2); 22:1, 3, 4, 5 (2), 6, 9, 10, 11, 26, 29; 23:1 (2), 2, 3 (2), 4 (2), 7 (2), 8 (2), 11 (2), 16, 17, 18 (2), 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26; 24:4 (2), 5, 6, 10, 12, 14, 16 (2), 17 (2), 19, 20, 21; 25:3, 4, 12, 13, 14, 19; 27:5; 31:6 (2), 8 (2).

юссив/имперфект + причастие/существительное/прилагательное, причем 10 из них — во второй части Декалога (в его обоих вариантах — Исх 20 и Втор 5). Все случаи употребления отрицательной перифрастической формы обнаруживаются в Таргуме Псевдо-Йонатана и Палестинских таргумах¹¹, но ни разу не появляются в Таргуме Онкелоса. Итак, проанализируем, какого же рода запреты были переданы перифрастическими конструкциями в таргумах.

- «Не называй (לא תהי קרי) именем „Сараи“ жену твою...» (TPsJ Быт 17:15)
 «Сыны Израилевы! Не будьте убийцами (לא תהוון קטולין)!» (TCG, TNeof I, TPsJ, TFg Исх 20:13; Втор 5:17)
 «Сыны Израилевы! Не будьте прелюбодеями (לא תהוון גיירין)!» (TNeof I, TPsJ, TFg Исх 20:14; Втор 5:18)
 «Сыны Израилевы! Не будьте ворами (לא תהוון גנבין)!» (TNeof I, TPsJ, TFg Исх 20:15; Втор 5:19; TNeof I, TPsJ Лев 19:11)
 «Сыны Израилевы! Не будьте свидетелями лжи (לא תהוון מסהדין דשקר)!» (TNeof I, TPsJ, TFg Исх 20:16; Втор 5:20)
 «Сыны Израилевы! Не желайте *чужого* (לא תהוון המודין)!» (TNeof I, TPsJ, TFg Исх 20:17; Втор 5:21)
 «...И не оскверняйтесь (ולא תהוון מסאבין)...» (TNeof I Лев 11:43)
 «Не ходите (לא תהוון אלוין) за ложными слухами...» (TFg, TNeof I, TPsJ Лев 19:16, 18)
 «Не наблюдайте за гаданиями (לא תהוון נטורי נחשין)» (Neof I, PsJ Лев 19:26)
 «Не одевайтесь (לא תהוון לבשין) и не согревайтесь одеждой, сотканной из разных нитей» (TPsJ Лев 22:11)
 «...И не связывайте *долгами* (ולא תיהוון איסורי) женихов и невест...» (Втор 24:6 TNeof I, TPsJ, TFg)

Следует также отметить, что в семи случаях появляется перифрастическая формула לית רשו/איפשר «не позволено», «нельзя»¹².

б) Запретная формула לא + *юссив/имперфект* встречается значительно реже в древнееврейском тексте Пятикнижия, чем рассмотренная нами выше конструкция с частицей לא: только 87 раз¹³, из которых 86 переведены в таргумах с помощью конструкции לא + *юссив/имперфект*, и только 1 — перифрастической формулой с глаголом הוה, и этот единственный случай относится к запрету священникам входить во Святылище, кроме Йом-Киппура (Судного Дня):

- «...И чтобы не входил (דלא יהי עלי) в любое время в Дом Святылища внутрь за завесу...» (TNeof I, TPsJ, ТО Лев 16:2).

Примечательно, что единственный случай использования перифрастического юссива для замены запретной формулы לא + *юссив* относится именно к *строжайшему запрету* входить во Святыя Святых Святылища. Встречается также два случая исполь-

¹¹ Перифрастическая формула запрета использована при переводе Быт 17:15 (TPsJ); Исх 20:13 (TCG, TNeof I, TPsJ, TFg), 14, 15, 16, 17 (TNeof I, TPsJ, TFg); Лев 11:43 (Neof I); 19:11 (TNeof I, TPsJ), 16 (TFg, TNeof I, TPsJ), 18 (TNeof I, TPsJ), 26 (Neof I, PsJ); Втор 5:17, 18, 19, 20, 21 (TNeof I, TPsJ); 6:16 (TPsJ); 22:10, 11 (TPsJ); 24:6 (TNeof I, TPsJ, TFg).

¹² TPsJ Втор 16:21; TPsJ, TNeof I Втор 17:15; TNeof I, TPsJ, ТО Втор 22:3, TNeof I TPsJ Втор 22:29; TNeof I Втор 23:21, TNeof I Втор 23:25; TNeof I, TPsJ, ТО Втор 24:4. В некоторых случаях — для перевода конструкции לא + *юссив глагола* יכל («мочь»).

¹³ Быт 15:1; 13:8; 18:30, 32; 19:7, 8, 17(2), 18; 21:12, 17; 22:12(2); 24:56; 26:2, 24; 31:35(2); 35:17; 37:27; 42:22; 43:23; 44:18; 45:5(2), 9, 20, 24; 46:3; 47:29; 49:4, 6(2); 50:19, 21; Исх 3:5; 5:9; 8:25; 14:13; 16:19, 29; 19:15; 20:9; 23:1, 7, 21; 32:22; 33:15; 34:3(2); 36:6; Лев 10:6; 11:43; 16:2; 18:24; 19:2, 29, 31(2); 25:14, 36; Числ 4:18; 10:31; 12:11, 12; 14:42; 16:15, 26; 21:34; 22:16; 32:5; Втор 1:21(2); 2:5, 9, 19(2); 3:2, 26; 9:4, 7, 26; 20:3(2); 21:18; 31:6(2); 33:6.

зования перифрастической формулы типа לית רשו/איפשר «не позволено» вместо отрицательного юссива (TPsJ Быт 31:35; Лев 25:14).

Итак, мы можем отметить следующие особенности употребления перифрастических форм повелительного наклонения в таргумах: а) они используются для обозначения повторяющихся или привычных действий; б) их употребление нерегулярно: одна и та же запретная формула может быть переведена как буквально, так и перифразой в разных таргумах; в) больше половины случаев их использования относятся к переводу заповедей Декалога; г) перифрастические формы не употребляются для перевода запретной формулы לֹא + юссив (за исключением лишь Лев 16:2).

Положительные повеления

в) *Императив* לִּלְךְ + *причастие/существительное/прилагательное*. Эта конструкция употребляется в таргумах в общей сложности 33 раза: 8 раз для перевода инфинитива в значении повелительного наклонения¹⁴, 6 раз как замена юссива¹⁵, 4 раза — императива¹⁶, в 11 стихах она передает конструкцию *waw* + *perfect*¹⁷ и дважды появляется в дополнительных фразах (не имеющих antecedента в древнееврейском тексте)¹⁸. Наиболее характерные повеления:

- «Помнить» (Исх 13:3; 20:8; 22:20; 32:13; Втор 7:18; 9:7; 25:17)
- «Быть внимательным, бдительным» (Исх 20:12; Числ 28:2; Втор 4:16; Втор 5:12, 16; 6:16; 8:10, 17; 12:16; 14:22; 16:1)
- «Удаляться» от неправды (Исх 23:7)
- «Отправляться» *станом, снимать лагерь* (Числ 2:24)
- «Петь», «хвалить» (Числ 21:17)
- «Отвечать» *многократно, при произнесении проклятий Завета* (Втор 27:15–25)

Итак, перифрастические формы повелительного наклонения используются главным образом для требования или желания *состояния* («помните!», «будьте внимательны!»), *повторяющего действия* («отвечайте многократно») или же продолженного, связанного с процессом («отправляйтесь», «хвалите»).

г) *Юссив/имперфект* לִּלְךְ + *причастие/nomen agentis/прилагательное*. Подобная формула используется в таргумах 23 раза, при этом как замена простого юссива — 8 раз¹⁹, вместо конструкции *waw* + *perfect* — 9 раз²⁰, при переводе фраз типа «да будет...» — 2 раза²¹, в дополнительных фразах — 2 раза²², 1 раз — для передачи абсолютного инфинитива в функции повелительного наклонения²³.

¹⁴ Исх 13:3 (TNeof I; TPsJ; TO); 20:8 (TNeof I; TCG; TFG; TPsJ; TO); Втор 5:12 (TPsJ); 7:18 (TPsJ); 14:22 (TPsJ); 16:1 (TPsJ); 24:9 (TNeof I ×1; TPsJ ×2); 25:17 (TNeof I; TPsJ; TO).

¹⁵ Исх 23:7 (TNeof I; TPsJ; TO); Числ 2:24 (TNeof I); 28:2 (TNeof I; TPsJ; TFG); Втор 6:16 (TPsJ); 8:17 (TPsJ); 12:16 (TPsJ).

¹⁶ Исх 20:12 (TNeof I; TCG; TFG; TPsJ); 32:13 (TPsJ; TO); Числ 21:17 (TFG; TPsJ); Втор 5:16 (TPsJ).

¹⁷ Втор 8:10 (TPsJ); 27:15–25 (TCG и TPsJ ×10).

¹⁸ Исх 22:20 (TPsJ); Втор 4:16 (TPsJ).

¹⁹ Лев 6:2 (TNeof I, TPsJ, TO), 5 (TNeof I, TPsJ, TO), 6 (TNeof I, TPsJ, TO); 12:5 (TPsJ, TO); 19:3 (TNeof I, TPsJ, TO), 30 (TNeof I, TPsJ, TO); 26:2 (TNeof I, TPsJ, TO); Числ 28:14 (TNeof I, TPsJ, TO).

²⁰ Исх 20:24 (TPsJ); 33:21 (TPsJ); Втор 5:15 (TPsJ); 6:7 (TNeof, TPsJ); 8:10 (TPsJ), 18 (TPsJ); 15:15 (TPsJ); 16:12 (TPsJ); 24:18 (TPsJ).

²¹ Выражения типа «да будет у вас священное собрание» парафразированы в таргумах — «будьте собранны»: Лев 23:36 (TPsJ, TO); Числ 29:35 (TNeof I, TPsJ, TO).

²² Лев 22:28 (TPsJ); 23:32 (TNeof I, TCG, TFG, TPsJ).

²³ Втор 1:16 (TNeof I).

- «Приносить жертвы» *постоянно* (Исх 20:24; Числ 28:14)
- «Пусть горит» *огонь постоянно на жертвеннике* (Лев 6:2, 5, 6)
- «Стой!» *на том месте* (Исх 32:21)
- «Должна сидеть» *во время нечистоты* (Лев 12:5)
- «Трепещите!» *всегда перед отцом и матерью* (Лев 19:3)
- «Ходите!» *в Святилище регулярно, с трепетом* (Лев 19:30; 26:2)
- «Будьте милосердными!» (Лев 22:28)
- «Поститесь!» *целый день в Йом-Киппур* (Лев 23:32)
- «Собирайтесь!» *на священное собрание в праздник* (Лев 23:36; Числ 29:35)
- «Помните!» *о рабстве в Египте* (Втор 5:15; 15:15; 16:12; 24:18), *о Боге* (Втор 8:18)
- «Размышляйте!» *о заповедях постоянно* (Втор 6:7)
- «Благодарите и благословляйте!» *Господа, всякий раз, когда будете есть плоды земли* (Втор 8:10)
- «Выслушивайте!» *людей в суде* (TNeof I Втор 1:16)

Таким образом, перифрастические конструкции с юссивом глагола לָו используются в том же значении, что и аналогичные выражения с императивом, — для обозначения *длительного, повторяющегося* или *привычного* действия. При этом семантическое различие между двумя разновидностями перифрастических конструкций едва прослеживается: одно и то же повеление (например, «помни!») может быть выражено как формулой с императивом לָו , так и с юссивом.

Однако различие обнаруживается в предпочтениях переводимых форм повеления: абсолютный инфинитив в функции императива преимущественно переводится перифрастическими конструкциями с *לָו-императивом*²⁴ и лишь один раз — с помощью перифрастической формулы с *לָו-юссивом/имперфектом* (TNeof I Втор 1:16). Подобным образом формуле с *императивом* לָו отдается предпочтение при переводе императива: альтернативная ей конструкция *לָו-юссив/имперфект + причастие* не засвидетельствована *ни разу* в таргумах к Пятикнижию как замена императива. С другой стороны, юссив и конструкция *waw + perfect* древнееврейского оригинала почти в равной степени переводится с помощью обеих перифрастических конструкций.

Подводя итог анализу использования перифрастических форм повелительного наклонения, мы можем отметить, что авторы таргумов применяли их в тексте арамейских переводов избирательно, в тех случаях, когда хотели подчеркнуть *продолжительный* или *повторяющийся* характер требуемого действия. Принимая во внимание тот факт, что таргумы *декламировались* в синагогальном богослужении и, по сути, играли роль не только комментария, но и своеобразной *проповеди*, использование перифрастических форм мы можем объяснить именно исходя из этой практики. Выделяются в таргумах призывы, относящиеся к наиболее важным заповедям, выполнение которых должно быть *регулярным*. Эти призывы часто сопровождаются введенной в перевод библейского текста формулой обращения к аудитории: $\text{עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ «Народ Мой, сыны Израиля!»²⁵.

²⁴ В ряде случаев абсолютный инфинитив в значении повелительного наклонения переводится либо императивом, либо юссивом в таргумах (Лев 2:6; Числ 4:2; 25:17; Втор 1:16, кроме TNeof I; а также в Таргуме Йонатана к Пророкам: Ис 14:31; 38:5; Иер 2:2; 2 Цар 3:16; 5:10). Однако в ТИ Ис Нав. 1:13 используется конструкция *императив лָו + причастие*.

²⁵ Литургический контекст декламации таргумических текстов, а также элементы риторики в таргумах рассмотрены в статье А. Шинана (Shinan, 1991, p. 353–364).

Помимо значения продолженного действия перифрастические формулы повелительного наклонения обнаруживают также эмфатические коннотации, прежде всего в предпочтительном использовании конструкции *императив* 717 + *имя/именная форма глагола* для замены «строгих» форм повеления древнееврейского оригинала: императива и абсолютного инфинитива. Альтернативной же конструкции с *юссивом* 717 отдается предпочтение при переводе юссива, что свидетельствует о ее более «мягком» значении. Выбор же одной из этих формул для передачи древнееврейской конструкции *waw* + *perfect* обусловлен выбором переводчика и литургическим контекстом чтения и перевода священного текста.

Необходимо также отметить и тот факт, что отрицательные формы перифрастического императива/юссива употребляются преимущественно в Палестинских таргумах и Таргуме Псевдо-Йонатана и почти *не встречаются в Таргуме Онкелоса* (кроме Лев 16:2). Эта особенность, по-видимому, связана с особым характером Палестинских таргумов: они создавались в условиях активной полемики и потому гораздо более «наполнены» элементами экзегезы и риторики (а следовательно, и эмфатических формулировок), чем Таргум Онкелоса (Smelik, 1999, p. 249–272).

Приложение

В упомянутой нами статье Дж. Гринфилда представлены примеры употребления перифрастического императива в наиболее древних арамейских текстах. Все они относятся к *регулярным* или *продолженным* действиям. Ниже мы приводим отрывки из этих текстов, сохраняя при этом транслитерацию автора.

whwy hlph (Sefire III, 21–22)

«и наследуй его/будь его наследником!»

brykh hwy (Carpentras stele, 1, 5)

«благословен будь!»

hwy plhh nm 'ty Carpentras stele, 7th line (CIS II, 141; KAI 269)

«служи [*священной*] барке!»

hwy hzyt 'l unqy ' Hermopolis VII (II, 2–3)

«присматривай за детьми!»

hwy šlh šlm unq<y> ' Hermopolis VII (II, 10–11)

«посылай [*письма*] о благополучии детей»

dkyn hww The Passover Papyrus (CAP 21, 6)

«будьте чистыми!»

hwy shy bmy ' Aramaic Testament of Levi (col. c, II, 1–2)

«мой себя водой [*когда идешь в Дом Бога*]

wkdy thwy lbyš hwy r'yb twb wrhys ydyk wrglyk (col. c, II, 3–5)

«И когда ты будешь одеваться, вернись, и помой твои руки и ноги»

Подобное значение обнаруживается и в анализируемых Гринфилдом отрывках из Иерусалимского Талмуда (Киддушин 64с; Назир 6, 1, 54д; Йома 3, 74д), мидраша Шир а-Ширим Рабба (II, 166), трактата Пирке Авот, а также арамейской версии Книги Товита (Greenfield, 2001, p. 65–67).

В библейском арамейском перифрастический императив используется в контексте *угрозы* или *предупреждения*.

Императив 717:

רְחַקְיָן הוּ מִן-תְּמָה — «Удалитесь оттуда!» (Эзра 6:6) — приказ царя Дария не препятствовать строительству Храма;

וְהִירִין הוּוּ שְׁלוֹ לְמַעַבְד עַל-דִּנָּה — «И **осторожными будьте**, чтоб небрежности не допустить в этом» (Эзра 4:22) — приказ царя Артаксеркса остановить строительство города.

Юссив הוה:

וּמָה חֲשָׁקוֹ וּבְנֵי תוֹרִיו וְדַרְרִיו ... לְהוֹא מְתַיָּהֵב לָהּ ׀ יוֹם בְּיוֹם דִּי-לֹא שְׁלוֹ — «И что надобно будет — быки, бараны... **пусть выдаваемо будет** им ежедневно, без небрежности» (Эзра 6:9) — указ Дария о ежедневных жертвоприношениях в Храме;

אֶסְפְּרָנָא דִּינָה לְהוֹא מְתַעַבְד מִנָּה — «...тщательно суд **пусть совершается** над ним...» (Эзра 7:26) — угроза царя Артаксеркса нарушителям указа;

וּמַלְכָּא לֹא-לְהוֹא נִזְק — «...а царь **да не будет потревожен**» (Дан 6:3) — описание цели административных реформ царя Дария.

Литература

Каплан Г.Х. Очерк грамматики аккадского языка. СПб., 2009.

Ламбдин Т. Учебник древнееврейского языка. М., 1998.

Bar-Asher E.A. The Imperative Forms of Proto-Semitic and a New Perspective on Barth's Law // Journal of the American Oriental Society. Michigan, 2008. Vol. 128. 2. P. 1–23.

Bauer H. Leander P. Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Halle, 1927.

Bordreuil Pierre, Pardee Dennis. A Manual of Ugaritic. Winona Lake, Indiana, 2009.

Colombo David M. A Grammar of Targum Neofiti. Chico, California, 1985.

Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch). Herausgegeben vom Dr. Moses Ginsburger. Berlin, 1899.

Fassberg S. A Grammar of the Palestinian Targum Fragments from the Cairo Genizah. Atlanta, Georgia, 1990.

Joosten Jan. The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem, 2012.

Gesenius' Hebrew Grammar. Ed. by E. Kautzch. Oxford, 1956.

Greenfield J.C. The “Periphrastic Imperative” in Aramaic and Hebrew // *Al Kanfei Yonah: Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology.* Edited by Shalom Paul, Michael E. Stone, and Avital Pinnick. Jerusalem, 2001. Vol. I, P. 56–67.

Kahn L. The Verbal System in Late Enlightenment Hebrew. Leiden–Boston, 2009.

Kelley H. Biblical Hebrew. An Introductory Grammar. Grand Rapids, Michigan, 1992.

Klein Michael L. Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch. Cincinnati, 1986. Vol. 1.

Macho A.D. Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. Madrid–Barcelona, 1968. Tomo I.

Muraoka T. Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomathy. Wiesbaden, 2005.

Muraoka T., Porten B. A Grammar of Egyptian Aramaic. Leiden–New York–Köln, 1998.

Rosental F. A Grammar of Biblical Aramaic. Wiesbaden, 1961.

Shinan A. Echoes from Ancient Synagogues: Vocatives and “Emendations” in the Aramaic Targums to the Pentateuch // *The Jewish Quarterly Review.* Jerusalem, 1991. New Series, 3/4, p. 353–364.

Smelik W.F. The Rabbinic Reception of the Early Bible Translations as Holy Writings and Oral Torah // *Journal for the Aramaic Studies.* Leiden, 1999. Vol. 1. P. 249–272.

Sperber Alexander. The Bible in Aramaic. The Targum and the Hebrew Bible. Leiden, 1973. Vol. IV B.

Stevenson W.B. Grammar of Palestinian Jewish Aramaic. Oxford, 1924.

Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance. Ed. by E.G. Clarke with collaboration by W.E. Aufrecht, J.C. Hurd and F. Spizer. Hoboken, New Jersey, 1984.

Tropper Josef. Ugaritische Grammatik. Münster: Ugarit-Verlag, 2000.

Van Peursen W.Th. The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira. Leiden–Boston: Brill, 2004.

Walke B., O'Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Indiana, 1990.

Summary

D.V. Tsolin

The Periphrastic Imperative and Jussive in the Aramaic Language of the Targums

In the Aramaic language of the targums (including the “official” Onqelos and Jonathan ben-Uzziel as well as the Palestinian targums and the Pseudo-Jonathan) different forms of imperative are used. The most extended forms for the positive commands are *imperative*, *jussive* and *cohortative*, and for the negative ones, the formula $\text{לֹא} + \text{jussive/imperfect}$. Apart from these basic forms, *the periphrastic expressions* are also used. Since it is difficult to systematize all the cases of the compound forms’ use, their semantic connotations are not explained sufficiently as yet. This article is concerned with the problem of differences in the meaning between the basic and periphrastic imperative forms in the targums.

М.А. Гизбулаев

Сира в арабской литературе Дагестана. Арабская рукопись XVIII в. «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб»

В статье дается анализ содержания наиболее популярного произведения в Дагестане в арабском жанре «ас-сира ан-набавиййа». Арабская рукопись «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб» (Средства Проницательного на достоинства Любимого) является историко-биографическим произведением, посвященным пророку Мухаммаду (мир ему), написанным в середине XVIII в. дагестанским ученым Абу Бакром из Аймаки. Автор «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб» дал необходимые сведения из жизни Пророка, о его семье, генеалогии, пророческих знамениях, нормах и манерах поведения в различных ситуациях (как, например, гнев, прощение, кротость, мужество и др.). В статье рассматривается проблема соотношения статусов пророков и ангелов, сподвижников и имамов.

Ключевые слова: ас-сира ан-набавиййа, арабская рукопись, анализ текста, пророк Мухаммад, фадаил (достоинства).

Сохранившиеся на сегодняшний день отдельные образцы из сочинений наших соотечественников, писавших в XVII–XVIII вв., имена и названия их произведений свидетельствуют о значительном росте культуры дагестанского народа. В качестве примера можно сослаться на аварского ученого-энциклопедиста Абу Бакра и его сочинение «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб».

Абу Бакр, сын Муавийи, родился в 1711 г. в селении Аймаки¹. Как пишет один из исследователей и собирателей местного арабо-мусульманского культурного наследия М. Гайдарбеков, «род Абу Бакра берет начало в известном арабском племени Куррайш, потом его предки переселяются в Сирию, Алеппо, а потом только в Дагестан, в селение Буцра, а оттуда в Аймаки» (Гайдарбеков, ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3, оп. 1, д. 129, с. 125). Отец Абу Бакра — Муавийа с раннего детства привил сыну вкус к знаниям, научил арабской грамматике и другим предметам арабоязычных наук и отправил его в соседнее селение Аракани для дальнейшего совершенствования знаний к кадию и известному преподавателю Дибирю Старшему из Карата. Получив от араканских учителей все что можно, Абу Бакр возвратился в родное селение Аймаки (Нурмагомедов, 1990, с. 40). Он занимался преподавательской и научной деятельностью в медресе (школах) Акуша, Кубачи, Аракани. Арабоязычное литературное наследие Абу Бакра тематически разнообразно, он активно участвует в научных диспутах, завоевывая репутацию знатока во многих областях знаний. В 1791 г., в возрасте 80 лет, Абу Бакр скончался в селении Аракани.

Абу Бакр — автор сочинений по исторической, правовой, этико-моральной и стихотворной тематикам. Самое раннее из датированных его произведений — «Васаил

¹ Селение Аймаки — ныне в Гергебильском районе Дагестана.

ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб» — написано в с. Акуша в 1753 г. Но, конечно, вряд ли это первое его сочинение. Если принять 1753-й за год начала его научной деятельности и учесть, что он писал до самой своей смерти, получается, что он занимался творчеством почти сорок лет.

Рукописи некоторых его произведений и несколько писем сохранились как в рукописных фондах ИИАЭ ДНЦ РАН, ДГУ, так и в частных библиотеках, причем часть из них восходят к его времени, а остальные были созданы после его смерти.

Произведения Абу Бакра переписывались в разных районах Дагестана. Это неудивительно, так как популярность его была велика. Например, среди имеющихся в рукописном фонде ИИАЭ экземпляров «Васаил ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб» находится сочинение Абу Бакра, которое было переписано Хасаном из Шукди в медресе Хасанбега для Мухаммада из Хамши, датированное 1859 г. (Абу Бакр ал-Аймаки, ИИАЭ ДНЦ. Ф. 14, оп. 1, № 106, с. 77). Еще один экземпляр из РФ ИИАЭ переписан Сагиром, сыном кади Мама, дата не указана (Абу Бакр ал-Аймаки, ИИАЭ ДНЦ. Ф. 14, оп. 1, № 106). Также «Васаил ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб» переписано в медресе Хаджи Мирзы с. Умчукатля в 1761 г. (Абу Бакр ал-Аймаки, ИИАЭ ДНЦ. Ф. 14, оп. 1, № 614).

Сочинение «Васаил ал-лабиб 'ала фадаил ал-хабиб» Абу Бакра можно отнести к разряду исторических произведений.

В основе нашего исследования личная рукопись Абу Бакра, которая хранится в рукописном фонде ИИАЭ. Ее объем составляет 97 страниц, формат 21,5–17,3 см, написана на плотной фабричной бумаге, дагестанским насхом. Автограф, отдельные пометки и надчеркивания — зеленые, красные. Рукопись попала в фонд из частной библиотеки Магомеда Чаранова (с. Могох, Гергебильского р-на).

«Васаил ал-лабиб» — одно из первых биографических произведений, посвященных Пророку; написано в Дагестане в жанре сира дагестанским ученым. Также в Дагестане в изучаемый период была создана и другая работа того же жанра — «Мунхул магази» («Избранные походы») Хасана из Кудали (ум. 1795).

Мусульманская литература о Мухаммаде весьма обширна и разнообразна. В нее входят *хадисы* (предания о высказываниях и поступках Пророка), жизнеописание Мухаммада, различные сочинения о его достоинствах и внешних чертах.

Главные сочинения, рассказывающие о жизни Мухаммада, составляют «сира». В рамках этого жанра есть большие сочинения, претендующие на изложение всех событий жизни Мухаммада. Наряду с ними весьма распространены краткие трактаты (как, например, данное сочинение) с концентрированным набором сведений, особо важных для простого мусульманина.

«Жизнеописание посланника Аллаха», составленное Ибн Хишамом ал-Хаймари, является едва ли не канонической книгой. После Корана и хадисов, это наиболее авторитетный источник сведений о жизни Пророка. Это к тому же самое раннее произведение, дошедшее до нас. Все книги о Мухаммаде и мусульманские всемирные истории основываются на материалах Ибн Исхака, легших в основу «Жизнеописания». Этот труд оказал большое влияние на всю мусульманскую культуру.

Абу Абдуллах б. Исхак (ум. 767) переселился из Медины в Ирак, он был знатоком хадисов, составил большой труд из трех частей. Первая часть рассказывала о предшествовавших Мухаммаду пророках, две следующие, как бы замыкая всемирную историю, — о Мухаммаде. Тем не менее полностью оно до нас не дошло. Мы знаем многочисленные цитаты из сочинения Ибн Исхака и его переработку, осуществленную Ибн Хишамом (ум. 828), который передавал Зийад ал-Баккаи (ум. 799), приводя труд Ибн Исхака в большее соответствие критериям строгой богословской науки,

дополняя фактическими и грамматическими комментариями (Прозоров, 1994, с. 11).

Большое значение для появления «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб», как и в целом для развития жанра сира в Дагестане, имели такие сочинения крупных ученых Востока, как: «Шифаи» («Исцеление») андалузско-магрибийского кадия ‘Ийада (ум. 1149) (Al-zereky. Al-Alam, 1969, p. 271), «ал-Мава’ид» Ибн Хаджара ал-Аскалани (ум. 1449) (Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева, 2001, с. 30) и «Фадаил ал-хабиб» («Достоинства Любимого») Джалалудина ас-Суйути (ум. 1505) (Brockelmann C. GAL, I, p. 396).

Для сочинения «Васаил ал-лабиб» характерны черты классического исторического жанра сира. Чего-либо нового данное произведение не дает, по своему содержанию оно представляет достаточно шаблонный текст арабской историко-биографической литературы.

Абу Бакр совершенно сознательно подчеркивает важную роль сирь в преодолении дагестанским обществом плохих привычек. Абу Бакр полагал, что при следовании верующим примеру Мухаммада процветание общества гарантировано.

В своем труде «Васаил ал-лабиб» Абу Бакр отмечает, что целью создания этого сочинения является возможность для учеников ознакомиться с некоторыми биографическими аспектами жизни Мухаммада.

Сочинение разбито на четырнадцать параграфов, во Введении дается общее содержание работы. После *басмаллы* и *хамдаллы* Абу Бакр отмечает: «Сокращенный справочник достоинств Пророка, являющихся хорошим образцом в разъяснении того, что является из прав нашего Мухаммада по отношению к правоверным, — это знание его характерных черт, качеств и благородных поступков, которыми среди людей не обладает ни одно творение. Учебник о жизнеописании Пророка, которым должны пользоваться начинающие ученики, ищущие руководства Господа, поскольку они недостаточно понимали объяснения и значения его (сирь). — М.Г.» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 1). Как мы видим, данное сочинение является учебным пособием для учеников, изучающих сирь Пророка.

Первый параграф «О курайшитах и некоторых аспектах жизни Мухаммада» начинается на пятой странице. В нем речь идет об «избранности племени курайшитов, особенно рода Бану Хашим, среди остальных людей мира. Пророк происходит из рода хашимитов, племени курайш (Акула. — М.Г.). Коран ниспослан на арабском языке, арабы распространили ислам из Медины. Поэтому тот, кто ненавидит арабов, тот ненавидит и религию ислам...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 5–17).

На девятнадцатой странице начинается второй параграф — «Первое знамение пророчества». Речь идет о подготовке Мухаммада к миссии, т.е. пророчеству. В нем рассказывается о том, как Мухаммад начал видеть пророческие сны, о его уединении в пещере «Хира»², о видении ангелов Исрафила и Джibriла... (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 19).

Третий параграф называется «Характер Мухаммада». Однажды, когда спросили жену пророка Айшу о характере, нраве Мухаммада, она ответила: «Его образ жизни — Коран» (Абу Бакр ал-Аймаки, данный хадис приводится дважды, на с. 3 и с. 22).

Для мусульманина необходимо знать, как вел себя Пророк во время еды. В четвертом и пятом параграфах освещаются правила этикета «Употребление воды». Мухаммад начинал пить воду тремя глотками. Далее в общих чертах описывается порядок употребления пищи. «Пророк всегда умывал руки перед едой и начинал с басмаллы,

заканчивая хамдалой, а также освещаются манеры сидения...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 23–32).

О красноречии и логичности речи Мухаммада повествует шестой параграф. В нем говорится, что «Мухаммад был самым красноречивым и при этом немногословным» человеком, речь его была приятна... (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 35).

В седьмом, восьмом и девятом параграфах освещаются благородные качества, присущие Мухаммаду, — мужество, щедрость, эlegantность.

«Похвально, когда человек следит за чистотою одежды, украшением одежд обычно занимаются женщины» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 36–42).

«Самым щедрым из людей был Мухаммад. Его великодушие было только ради Аллаха. Также его мужеством восхищались его сподвижники во время сражений с язычниками...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 42).

В десятом, одиннадцатом и двенадцатом параграфах описываются черты лица Мухаммада, а также его гнев и прощение. «Пророка знали разгневанным, когда лицо покрывалось потом, и не гневился он никогда, кроме как по праву...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 43–51). «Мухаммад был самым кротким и прощающим из людей» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 51–69).

Тринадцатый параграф посвящен четырем сподвижникам Мухаммада: это Абу Бакр (ум. 634), Умар (ум. 644), Усман (ум. 656) и Али (ум. 661). В нем даются краткие биографические сведения о праведных халифах, периоды правления и их особенности, отличавшие один период от другого (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 82).

В последнем, заключительном параграфе говорится о достоверности четырех мазхабов, о том, что нет противоречий между ними по вопросам догм ислама. Отличаются лишь их комментарии по ритуальным вопросам права. Также приводится хронология возникновения мусульманского права, библиографии его основоположников: Абу Ханифы (ум. 767), имама Малика (ум. 795), имама аш-Шафии (ум. 822) и имама Ханбалы (ум. 855) (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 82–96).

Абу Бакр, обращаясь к читателю, пишет, что каждый мусульманин должен знать характерные черты, имена, генеалогию и нравы пророка Мухаммада, «ибо не достигнет усердие учеников нашего времени высшего уровня без усвоения знаний о жизни Пророка, без изучения его достоинств, изложенных в сирах благочестивых предшественников и в произведениях поздних авторов, как, например, данное произведение...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 2).

По «Васаил ал-лабиб» мы воспринимаем Мухаммада как гениальную личность, на долю которого выпала великая миссия — быть посланником Бога для всего человечества. Представляет интерес и родословие Мухаммада. «Он — Мухаммад б. ‘Абдуллах б. ‘Абд ал-Мутталиб б.Хашим б. ‘Абд Манаф б. Кусайй б. Килаб б. Мура б. Кааба б. Луаййа б. ‘Галиб б. Фихр б. Малик б. ан-Надр б. Кинан б. Хузайма б. Мудрика б. Илийас б. Мудар б. Му’адда б. ‘Аднан, который являлся отцом разных племен. Среди ученых — единое мнение его вышеуказанной генеалогии» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 2).

Давно множились высказывания среди ученых о превосходстве пророков над ангелами, а также превосходстве некоторых пророков над другими. Абу Бакр пишет, что лучший над всем сущим — это наш пророк Мухаммад, далее следуют пророки в соответствии с занимаемыми ими ступенями, следующий уровень — это ступень ангелов. Как известно, этот взгляд разделяют последователи сунны, приверженцы учения аль-Аш’ари (873–935), коим был и Абу Бакр.

Из знамений Мухаммада ученый из Аймаки приводит главное — ниспослание Корана, у которого не исчерпываются знамения и по прошествии времени, и его дово-

ды. Что касается последователей Мухаммада, то *умма* — самая пречистая среди прочих народов (немусульман. — *М.Г.*), и поэтому сущность Мухаммада — самое совершенное и чистое.

Для подтверждения приведенного выше тезиса Абу Бакр ссылается на аят Корана: «И, поистине, человек ты (Мухаммад. — *М.Г.*) нрава превосходного» (Коран, 68:4). А также на хадис от Айши: «Его (Мухаммада. — *М.Г.*) образ жизни — Коран» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 3 и с. 22).

Избранность предков Мухаммада и его родителей в полной мере отразилась и в его судьбе. Когда он родился, вся природа проявляла чудеса. «Достоверно известно, — пишет Абу Бакр, — что Мухаммад родился после пятидесятидневного похода Абрахи на Мекку, в понедельник (*рабиуль аввала*), в год, известный в истории как год слона³. Его рождение сопровождалось множеством удивительных явлений, таких как: появление трещины в троне Хосрова (персидский царь. — *М.Г.*), затухание огня (зороастрийцев. — *М.Г.*) в Персии, который продолжал гореть в течение тысячи лет, громкие крики, опрокидывание всех идолов, которые были внутри Каабы, и др.» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 3–5).

Родился Мухаммад в семье знатных и почитаемых жителей Мекки. Рано лишившись родителей, он был отдан кормилице, его содержали опекуны, сначала дед Абд аль-Мутталиб, а после его смерти — дядя Мухаммада Абу Талиб.

«Он пребывал в ней (Мекке. — *М.Г.*) после пророчества в течение тринадцати лет ровно, из них пророчество предшествовало ниспосланию писания на три года. В это время еще не были ниспосланы ему аяты Корана. Ангел Джibrил⁴ снизошел к нему, и началось ниспослание Корана в течение двадцати лет. Далее, Мухаммад переселился из Мекки в пятый день лунного месяца рабиуль аваль в пещеру горы „Саур“⁵, а оттуда на следующий день, в понедельник, направился в Медину» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 17).

Далее, в «Васаил — ал-лабиб» речь идет о браке Мухаммада, приводится перечень его жен и детей. «Всего после смерти Мухаммада остались вдовыми девять жен, у него было три сына и четыре дочери. Сыновья умерли в раннем возрасте...» (Абу Бакр ал-Аймаки, с. 17).

Таким образом, через Мухаммада поведал Аллах обо всем, что необходимо людям, чтобы жить на земле справедливо и заслужить счастливое будущее в Судный день.

Абу Бакр сообщил краткие необходимые сведения о жизни пророка Мухаммада, о его семье, генеалогии, пророческих знамениях, нормах и манерах в жизни в различных ситуациях (гнев, прощение, кротость, мужество) и т.д.

«Васаил ал-лабиб» Абу Бакра было адресовано начинающим ученикам, целью сочинения было ознакомление их с жизненным путем Пророка и историей четырех сподвижников и имамов.

Сокращения

ИИАЭ — Институт истории, археологии и этнографии

ДНЦ — Дагестанский научный центр

РАН — Российская академия наук

³ Год слона — одна из точек отсчета времени в доисламской Мекке. Приходится примерно на 570 г. Согласно преданию, в этом году потерпела неудачу попытка эфиопского правителя Йемена захватить Мекку.

⁴ Архангел Гавриил.

⁵ Горы Хиджаза поблизости от Мекки

ДГУ — Дагестанский государственный университет
РФ — Рукописный фонд

Список литературы

- Гайдарбеков М.* Саид из Аракани. Антология дагестанских ученых // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 129. С. 125.
- Нурмагомедов М.Г.* О библиотеке Мухаммада Кудуки и Абубакара Аймаки // Тезисы докладов научной сессии ИИАЭ ДНЦ РАН 1988–1989 гг. Махачкала, 1990. С. 40.
- Абу Бакр ал-Аймаки.* Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-Хабиб // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ. Ф. 14. Оп. 1. № 106. С. 77.
- Прозоров С.М.* Мухаммад и начало ислама // Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примечания. М., 1994. С. 11.
- Al-zereky. Al-Alam.* Biographical Dictionary. Beirut, 1969. V. 5. P. 271.
- Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х.* Арабская рукописная книга. Махачкала, 2001. С. 30.
- Brockelmann C.* GAL, I, 396.
- см. с. Османов 1999, с. 576.
- Коран. Пер. с араб. М.-Н.О. Османова. М., 1999.

Summary

M.A. Gizbulaev

Sira in the Arabic Literature of Dagestan. The Arabic Manuscript of the 18th Century “Wasail al-labib ‘ala fadhail al-Habib”

The article is based on the content analysis of the most popular written work in the Arabic literary genre in Dagestan, known as “as-Sira an-nabawiyya”. The Arabic manuscript *Wasail al-labib ‘ala fadhail al-Habib* (The Virtues of the Beloved) by the eighteenth century versatile Dagestani Arabic scholar, Abu Bakr al-Aimaki is devoted to the study of Prophet Muhammad’s noble character. The author of the *Wasail al-labib ‘ala fadhail al-Habib* gave comprehensive necessary information about the life of the Last Messenger, his family, genealogy, prophetic signs, and virtues, and his model personality (such as forgiveness, kindness, courage etc.). The article deals with the problem of correlation of the statuses of prophets and angels, companions and Imams.

С.М. Якерсон

Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке

В рукописном отделе ИВР РАН хранится библейская рукопись «Поздних Пророков», которая в течение долгого времени считалась самой древней косвенно датированной еврейской рукописью в мире. Данная статья посвящена реконструкции истории кодекса, уточнению его датировки и локализации. В статье также впервые приводится полное кодикологическое описание рукописи.

Ключевые слова: караимы, Библия, кодекс, Крым, кодикология, палеография, владельческие записи, Фиркович, Хвольсон, Гаркави, Институт восточных рукописей РАН.

«Положите же теперь, что Крым ваш и что нет уже сей бородавки на носу, — вот вдруг положение границ прекрасное»¹.

В период царствования императрицы Екатерины Великой Российская империя из территории, практически полностью «свободной от евреев»², в кратчайший исторический период превратилась в страну с самым многочисленным в мире еврейским населением, которая на протяжении всей своей дальнейшей истории, вплоть до крушения империи в феврале 1917 г., пыталась выработать свое отношение к этому необычному контингенту новых граждан. Важно отметить, что помимо евреев-ашкеназов, заселявших земли, отошедшие к России вследствие трех разделов Польши (1772, 1793, 1794 гг.), в российское подданство постепенно вошли и представители более «экзотических» еврейских общин — еврей-караимы, еврей-крымчаки, горские евреи, грузинские евреи и уже во второй половине XIX в. бухарские евреи. История этих этнолингвистических еврейских групп недостаточно изучена, и вопросы их происхождения и появления в той или иной местности до сегодняшнего дня остаются открытыми или, по крайней мере, дискутируемыми.

С точки зрения духовной истории и значения в развитии еврейской цивилизации наиболее значимой из вышеперечисленных групп евреев — не-ашкеназов является, безусловно, секта караимов. Именно ее история «будоражила» умы прогрессивной части русского общества XIX в. и до определенной степени волнует и сегодня. История возникновения секты караимов, ее вклад в еврейскую цивилизацию, миграции ее

¹ Из письма князя Григория Потемкина Екатерине II. 1782 г.

² Естественно, не принимаются в расчет христиане еврейского происхождения, которые попали в Россию в период царствования Петра I и до определенной степени «вросли» в русское общество, или отдельные еврей-профессионалы (врачи или банкиры), которые время от времени появлялись в России и выполняли определенные «деликатные» поручения при дворе (см., например: История евреев России, 2005, с. 54). О периоде вхождения евреев в российское гражданство см. подробно: Клиер, 2000.

духовных центров и т.д. достаточно хорошо изучены и, безусловно, далеко выходят за рамки выбранной тематики статьи. Более того, частная проблема самоидентификации караимов Крыма и их пересмотр собственной истории также достаточно подробно описаны в современной историографической науке³.

Данная статья посвящена комплексному описанию конкретной библейской рукописи из собрания Института восточных рукописей РАН, встреча с которой, как мне кажется, повлияла на выбор одного из основных направлений разработки аргументации древности караимского присутствия в Крыму. В историографической литературе XIX в. и в отечественных работах вплоть до нашего времени (Гинцбург, 2003, № 18; Starkova, 1974, p. 38–39; Кондратьев, 1986, с. 78) эта рукопись указывалась как самая ранняя косвенно датированная еврейская рукопись в мире. *Terminus ante quem* ее косвенной датировки — месяц мархешван 4237 г. от Сотворения мира / октябрь–ноябрь 846 г. Данная датировка базировалась на дате, указанной во второй владельческой записи (см. о ней подробно ниже) и фиксирующей продажу рукописи владельцем, получившим ее в наследство от своего отца. Простой здравый смысл подсказывает в такой ситуации, что изготовление рукописи должно быть удалено от даты продажи по крайней мере на одно, два десятилетия, и, таким образом, вероятно, ее переписали в самом начале IX века. Напомню, что самыми ранними датированными еврейскими рукописями, даты которых не вызывают сомнения у исследователей, являются библейский фрагмент с отрывками из книг Агиографов 1215 г. по эре контактов / 903/4 г. и рукопись «Поздних Пророков» 1228 г. по эре контактов / 916 г. н.э.⁴ Так, если гипотетически допустить достоверность нашей даты, то получается, что карасубазарская рукопись «Поздних Пророков» примерно на сто лет старше вышеупомянутых. Современные израильские исследователи справедливо сомневались в правильности этой косвенной датировки⁵, но тем не менее рукопись эту многие десятилетия практически никто не видел, и вопрос о возможности ее датировки началом IX в. оставался открытым.

Важно отметить, что в период реализации проекта микрофильмирования еврейских рукописей из собрания Института, который проводила Национальная и университетская библиотека Израиля (Jewish National and University Library in Jerusalem) в конце 80-х — начале 90-х годов прошлого столетия и в период подготовки детальных

³ Караимы (иврит — кара'им [kārā'īm] קראים «читающие» или бене микра' ([b'ne mikrā'] בני מיקרא «сыны Писания») составляли особую секту, отделившуюся от основного направления развития иудаизма в начале VIII в. н.э. в Багдаде. Принципиальным отличием караимов является признание авторитета лишь библейского закона и сакральности текстов Еврейской Библии и полное отрицание позднейшей, раввинистическо-талмудической традиции. Однозначный ответ на вопрос, когда крымчаки и караимы поселились в Крыму, найти трудно. Вероятнее всего, они появились на полуострове вскоре после его завоевания монголами в 1239 г. Можно лишь отметить, что первое письменное свидетельство о пребывании караимов в Крыму датируется 1278 г. Это так называемый «Спор о календаре», проходивший в этом году между караимами и раввинистами в Солхате (Кизилов, 2011, с. 115). Основные общины караимов в Крыму находились в Солхате (совр. Старый Крым), Чуфут-Кале, Мангуте, Гезлеве (совр. Евпатория) и Каффе (совр. Феодосия). Подробную библиографию по данной тематике можно найти в сводной библиографии по караимоведению “An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism” (Walfish & Kizilov, 2010). Достаточно подробный очерк истории различных еврейских общин Крыма см.: Кизилов, 2011.

⁴ (Еврейская Библия; Агиографы). Фрагменты из кн. Руфь и кн. Неемия с вавилонской пунктуацией и акцентами. Гюнбад (גונבאד) и Малган (מלגאן) (Иран). Переписчик Иосеф бен Немурад. 7 дефектных листов. Пергамен. 114 (длина) — 117×127 мм. Колофон — л. 7а. Происхождение: Каирская гениза. Хранение: CUL. Шифр: T-S AS 62. 402, 461, 492, 493, 533, 644; T-S NS 246. 26.2 et 18(a); T-S NS 283, 10. Описание рукописи по Codices, 1997, N 2; (Еврейская Библия) Поздние Пророки. С вавилонской пунктуацией, большой и малой масорой. *Sine loco* (Восток), s.s. 223 л. Пергамен. 365–370×300 мм. Происхождение: Чуфут-Кале (Крым). Хранение: РНБ. Шифр: Евр I B3. Harkavy & Strack, 1875, p. 223–235; Codices, 1997, N 3.

⁵ См.: Beit-Arie, 1981, note 1.

описаний ранних датированных и косвенно датированных кодексов, которые осуществляли в этот же период в Санкт-Петербурге сотрудники Еврейского палеографического проекта (Hebrew Paleographical Project), эта рукопись не была микрофильмирована и не была описана⁶. Поэтому данных о ней до сих пор нет ни в Институте микрофильмированных еврейских рукописей (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts), ни на сайте Еврейского палеографического проекта Sfar-Data.

Комплексное описание рукописи⁷

Краткое описание: [Biblia Hebraica. Prophetarum Posteriorum] с большой и малой масорой, вокализацией и акцентами. 189 листов (188+1 (л. 146 bis), текст переписан в два столбца, 18–20 строк в стандартном столбце.

Рукопись дефектна, отсутствуют листы в начале и середине (см. подробнее ниже, в разделе «Структура тетрадей»).

Порядок листов частично спутан. Правильный порядок листов в рукописи (в соответствии с библейским текстом) восстанавливается ниже, в разделе «Структура тетрадей». Первым сохранившимся листом является лист 33 recto⁸.

Сегодня библейский текст распределен в рукописи следующим образом:

Книга Пророка Исаяи, л. 1 recto — 7 recto, стлб. 1, с. 6, 33 recto — 39 verso;

Книга Пророка Иеремии, л. 7 recto, стлб. 1, с. 9⁹ — 70 verso;

Книга Пророка Иезекииля, л. 71 recto, стлб. 1, стк. 1–143 recto, стлб. 1, стк. 2;

Малые Пророки:

Книга Пророка Осии, л. 143 recto, стлб. 1, стк. 4¹⁰–149, стлб. 1, стк. 9;

Книга Пророка Иоила, л. 149, стлб. 1, стк. 11¹¹–152 verso, стлб. 2, стк. 10¹²;

Книга Пророка Амоса, л. 152 verso, стлб. 2, стк. 12–159 recto, стлб. 1, стк. 1¹³;

Книга Пророка Авдия, л. 159 recto, стлб. 1, стк. 3–159 verso стлб. 2, стк. 18;

Книга Пророка Ионы, л. 160 recto стлб. 1, стк. 1–162 recto, стлб. 1, стк. 13;

Книга Пророка Михея, л. 162 recto, стлб. 1, стк. 14–166 verso, стлб. 2, стк. 8¹⁴;

Книга Пророка Наума, л. 166 verso, стлб. 2, стк. 10–168 verso, стлб. 1, стк. 11¹⁵;

Книга Пророка Аввакума, л. 168 verso, стлб. 1, стк. 13–170 verso стлб. 2, стк. 9¹⁶;

Книга Пророка Софония, л. 170 verso, стлб. 2, стк. 11–173 recto, 2 стлб.¹⁷;

Книга Пророка Аггея, л. 173 recto, 2 стлб. — 175 recto, 1 стлб., последняя строка;

⁶ Можно отметить, что израильский библеист И. Йевин, опубликовавший краткую характеристику масоры рукописи в 1969 г., ссылается на то, что он подготовил свое описание на основе анализа увеличенной фотокопии, которая была сделана с микрофильма рукописи, хранящегося в Нью-Йоркском университете (микрофильм № 800) (Yevin, 1969, p. 371). Йевин отмечает, что эта копия была практически «слепой»: «Фотокопия почти вся неотчетлива, на большинстве листов совсем невозможно узнать знаки вокализации (התצלום מושטש רובו ככולו וברור דפוי אין להכיר כלל סימני הניקוד). Происхождение нью-йоркского микрофильма мне не известно».

⁷ Описание выполнено в основном в соответствии с критериями, разработанными НРР.

⁸ В рукописи обозначен также как 32 bis и буквами еврейского алфавита לג.

⁹ Строки 7–8 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁰ Строка 3 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹¹ Строка 10 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹² Строка 11 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹³ Строка 2 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁴ Строка 9 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁵ Строка 12 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁶ Строка 10 — текст масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁷ Вследствие того, что лист почти полностью утрачен, нет возможности определить точно строки конца книги Пророка Софонии и начала книги Пророка Аггея.

Книга Пророка Захарии, л. 175 recto, 2 стлб., первая строка — 185 recto, стлб. 2, 18 стк.¹⁸;

Книга Пророка Малахии, л. 185 verso, 1 стлб., верхняя строка — 188 recto, стлб. 2, стк. 2.

Пагинация

Оригинальная пагинация. Тетради пронумерованы буквами еврейского алфавита в верхнем внутреннем углу первого листа каждой тетради. Размер и конфигурация букв пагинации соответствует размеру букв текста.

Поздние пагинации. Имеются две пагинации, сделанные карандашом.

1. Листы пронумерованы буквами еврейского алфавита, с пропусками (в середине верхних полей стороны recto каждого листа):

ךך - טט, קק - רר, גג - דד, לל - מ, נ - ס.

2. Листы пронумерованы арабскими цифрами (в верхнем левом углу стороны recto каждого листа): 1–146, 146 bis, 147–188.

В цитировании порядка листов использована пагинация арабскими цифрами.

Материал. Рукопись переписана на пергамене. Пергамен, толстый, достаточно грубый, волосяная и мясная сторона различаются по цвету, на некоторых листах на волосяной стороне видны остатки луковиц волос на полях. Современное физическое состояние пергамена не удовлетворительно. Многие листы деформированы и «ломки».

Структура тетрадей. Тетради сформированы в соответствии с правилом Грегори (т.е. с соблюдением соответствия сторон пергамена). Регулярные тетради по IV сдвоенных листа в каждой. Каждая тетрадь начинается с волосяной стороны. Ниже восстановлена оригинальная структура тетрадей в кодексе¹⁹:

[1/5] (ה) IV сдвоенных листа — I лист. Отсутствует последний лист, порядок листов в тетради спутан. Правильный порядок листов в тетради: **33** (Исайя, 37, 20–36), **34** (Idem, 37,37–38,17), **36** (Idem, 38,17–40,6), **37** (Idem, 40,6–28), **38** (Idem, 40,28–41,19), **39** (Idem, 41, 19–42,12), **35** (Idem, 42,13–43,8), отсутствующий лист. Тетрадь влетена между тетрадами [6] и [7] (Исайя, 37,20–43,8);

[2/7]²⁰ (ז) V сдвоенных листов — I лист²¹. Последний лист в тетради отсутствует, 127–134 (Исайя 51,13–60,1);

[3/8] (ח) IV сдвоенных листа — 8 (Исайя, 60,20 — Иеремия, 2,17);

[4/9] (ט) IV сдвоенных листа — 16 (Иеремия, 2,17–7,12);

[5/10] (י)²² IV сдвоенных листа — 24 (Idem, 7,13–13,12);

[6/11] (יא) IV сдвоенных листа — 32 (Idem, 13,12–20,17);

[7/14] (יד) IV сдвоенных листа — 40–47 (Иеремия, 32,12–37,5);

[8/15] (טו)²³ IV сдвоенных листа — 48–55 (Idem, 37,5–43,13);

¹⁸ Далее строка с текстом масоретов с подсчетом стихов в книге (סיכום פסוקים).

¹⁹ Условные обозначения: первая цифра в квадратных скобках — условный номер тетради, без учета лагун, вторая — реальный номер тетради в соответствии с оригинальной пагинацией еврейскими буквами; в круглых скобках — оригинальный номер тетради, указанный, как и в рукописи, буквами еврейского алфавита.

²⁰ Шестая тетрадь (ז) полностью отсутствует.

²¹ Сдвоенный срединный лист тетради (131–132) сохранился полностью. Его разворот хорошо виден.

²² Пагинация не видна или отсутствует.

²³ Можно отметить в виде глоссы, что подобная маркировка тетради встречается крайне редко. В еврейской традиции передачи цифр буквами еврейского алфавита число 15 принято передавать сочетанием букв с числовым значением 9 и 6 (טז), которые не вызывают ассоциации с двумя первыми буквами Тетраграмматона.

- [9/16] (י) IV сдвоенных листа — 56–63 (Idem, 43,13–49,26);
 [10/17] (י) IV сдвоенных листа — I лист — 64–70. Отсутствует последний лист тетради (Idem, 49,26–52,21);
 [11/18] (פ) IV сдвоенных листа — 71–78 (Иезекииль, 1,1–8,13);
 [12/19] (צ) IV сдвоенных листа — 79–86 (Idem, 8,13–16,3);
 [13/20] (כ) ²⁴ IV сдвоенных листа — 87–94 (Idem, 16,3–20,38);
 [14/21] (כז) IV сдвоенных листа — 95–102 (Idem, 20,38–26,11);
 [15/22] (כח) IV сдвоенных листа — 103–110 (Idem, 26,11–33,31);
 [16/23] (כט) IV сдвоенных листа — 111–118 (Idem, 33,31–38,12);
 [17/24] (ל) IV сдвоенных листа — 119–126 (Idem, 38,12–43,21);
 [18/25] (לז) IV сдвоенных листа — 135–142 (Иезекииль, 43,21–48, 35);
 [19/26] (לח) IV сдвоенных листа — 143–146, 146bis (למפ), 147–149 (Иезекииль, 48,36 — Иоиль, 1,11);
 [20/27] (לט) IV сдвоенных листа — I лист — 150–156 (Иоиль, 1,11 — Амос 5,26);
 [21/28] (מ) IV сдвоенных листа — 157–164 (Амос, 7,8 — Михей, 5,4);
 [22/29] (מז) IV сдвоенных листа — 165–172 (Михей 5,4 — Софония 3,13);
 [23/30?] ²⁵ (נ) IV сдвоенных листа. Первый лист тетради (л. 173) практически полностью отсутствует, 173–180 (Софония, 3,13 — Захария, 9,5); [24/31] (נז) 181–188 (Захария 9,5 — Малахия 3,24);
 Л. 188 verso чистый ²⁶.

Измерения (мм)

№ листа	Л. 24 verso	Л. 179 verso
Кол-во строк в столбце	18	20
Длина, общая	340	340
Верхнее поле	50	51
Текст (без масоры)	215	217
Нижнее поле	75	72
10 строк ²⁷	124	111
Ширина, общая	295	310
Внутреннее поле	35	38
Текстовое поле	197	209
Внешнее поле	63	63
Расстояние между столбцами	30	28
Количество знаков на пяти строках текста (стлб. 1, стк. 1–5)	74	82

Дефекты. Характерным дефектом рукописи является полное или частичное отсутствие полей на следующих листах: 8 — верхние поля частично отсутствуют, 30 — отсутствуют нижние поля, 31 — отсутствуют частично нижние поля, 55 — нижние

²⁴ Буква «каф» практически стерта. Контур буквы просматривается с помощью увеличительного стекла.

²⁵ Первый лист тетради практически полностью утрачен, можно лишь предположить, что он был пропагинирован в соответствии с общим порядком пагинации в рукописи.

²⁶ Сегодня на нем находятся владельческие записи (см. о них ниже), но лист являлся чистым в момент завершения переписывания рукописи.

²⁷ Измеряется от разлиновки первой строки до разлиновки одиннадцатой строки.

поля частично отсутствуют, 74–75 (серединный развернутый лист в тетради) — нижние поля полностью отсутствуют, 79 — нижние поля частично отсутствуют, 94, 95, 97, 119, 142 — отсутствуют нижние поля. С достаточной долей вероятности можно предположить, что данный дефект не случаен — полоски чистого пергамента примерно такой величины подходили для написания сакральных текстов, вкладывавшихся в *мезузы*²⁸, и часто именно так и использовались²⁹. Л. 22 — на нижних полях прорезь, зашитая нитками, нитки частично сохранились, л. 51 — небольшая дырка, стлб. 1, стк. 7, л. 173 — практически полностью отсутствует (сохранилась лишь узкая полоска с небольшим количеством текста последних строк).

Разметка. На многих листах рукописи хорошо видна разметка строк на внешних полях и разметка столбцов на верхних и нижних полях. Разметка осуществлялась острым предметом. Вся тетрадь размечалась одновременно, в согнутом состоянии, по мясной стороне.

Разлиновка. Разлиновка проводилась заостренным предметом, по мясной стороне. Каждый развернутый лист разлиновывался отдельно. Строки развернутого листа разлинованы полностью, от одного внешнего поля до другого. Вертикальная разметка столбцов проведена также по всей поверхности листа. На нижних полях разлинованы две строки для записи большой масоры.

Чернила. Чернила черные (библейский текст), коричневые (масоретский текст и буквы пагинации тетрадей).

Строка. Тенденция выравнивания левого поля строки нечеткая. Тем не менее левое поле выравнивается с использованием следующих приемов:

- удлиненные буквы (*literae delatibiles*) в конце строки;
- графическое заполнение строки с использованием «сломанной» буквы (как правило, буквы «шин», ש) или надстрочных знаков;
- использование начальных букв первого слова следующей строки.

Почерк. Библейский текст переписан крупными квадратными буквами восточного типа раннего периода (X–XII вв.). Характерной особенностью подобного письма является определенная «угловатость» букв, увеличение размера малых букв, в первую очередь буквы «йод» (ее длина практически равна длине буквы «вав»), сходность написания букв, составленных из однотипных элементов (например, «бет» и «каф»), и т.д.

Исправления. Можно отметить, что рукопись переписана достаточно небрежно: отдельные фрагменты текста пропущены и вписаны убористым почерком между строк или на полях. Ошибочно переписанный текст «отменяется» графически. Например, на л. 56 гесто «отменен» графическим надстрочным подчеркиванием ошибочно вписанный текст. Это весь текст страницы, кроме последней строки. Текст последней строки является продолжением текста на л. 55 verso, 2-й стлб., последняя строка.

Глоссы, маргиналии, владельческие записи, печати

Л. 40 recto — на верхних полях проба пера, запись перпендикулярна основному тексту, меньшими по размеру буквами: אַנסה הקלמוס איטהא.

²⁸ Мезуза ([м^эзу́з], «косяк двери»; ивр. מַזוּזָה) — футляр для пергаменного свитка, содержащего пассажи из библейской Книги Второзаконие (6, 4–9; 11, 13–21), прикреплялся к косяку двери.

²⁹ См., например: Якерсон, 2008, N 90.

Л. 45 verso — масора в виде каллиграфии. В центре нижних полей запись тем же почерком, которым написана масора на данном листе, беглый восточный полукурсив: כתיבתי אני צחק הסופר כהנא (перевод: «написал я, Исаак писец Кахана»).

Л. 53 recto — проба пера на внешних полях: אנסה הדיו הקלמוס (перевод: «я опробую чернила и перо»).

Л. 147 verso — проба пера: אנסה (перевод: «я опробую...»).

Л. 1 recto, 110 verso — круглые печати: «Институт Востоковедения Академии Наук СССР. Отдел рукописей».

Л. 188 recto — на верхних полях подпись административного лица: Полицмейстер Жежневский (?).

О владельческих записях на л. 188 verso см. подробнее ниже, в разделе «К истории рукописи и к оценке ее роли в решении „караимского вопроса“ в России».

Переплет. Крышки переплета деревянные, обтянуты кожей. Верхняя крышка переплета сегодня отсутствует.

Локализация и датировка рукописи на основании кодикологического и палеографического анализа. Нет ни малейшего сомнения в том, что рукопись была создана в геокультурной зоне «Восток», в ранний период становления еврейского рукописного кодекса. Зона «Восток» согласно еврейской кодикологической традиции включает следующие современные регионы: Йемен, Египет, Израиль и Палестинская автономия, Сирия, Восточная Турция, Ирак, Иран (Персия), Узбекистан. Ранний период бытования еврейского кодекса на Востоке можно определить как период X–XII вв.

Однако в случае нашей рукописи кодикологический метод исследования позволяет уточнить как локализацию, так и датировку ее создания. Структура регулярных тетрадей по четыре сдвоенных листа в пергаменных кодексах, изготовленных на Востоке, была распространена **исключительно** в персидском геокультурном подрегионе³⁰. Маркировка тетрадей буквами еврейского алфавита впервые зафиксирована в еврейских датированных рукописях первых двух десятилетий XI в.: самая ранняя маркированная датированная рукопись из бумаги относится к 1006 г., а из пергамена к 1021/22 г.³¹. Эти два кодикологических «маячка» достаточно точно говорят о том, что исследуемая рукопись была создана в персидском геокультурном подрегионе не ранее начала XI в.

К истории рукописи и к оценке ее роли в решении «караимского вопроса» в России

Рукопись поступила в фонды Азиатского музея в составе коллекции проф. Даниила Хвольсона в 1911 г. Даниил Абрамович Хвольсон (1819–1911) — выдающийся востоковед-семитолог, заведующий кафедрой еврейской, сирийской и халдейской словесности Санкт-Петербургского университета и автор перевода большинства книг Ветхого Завета на русский язык³², являлся также одним из самых важных коллекцио-

³⁰ См. об этом: Beit-Arié, 2012, p. 208.

³¹ Якуб ал-Кирисани (אלקיריסאני). Китаб ал-анвар ва-л-маракиб (Книга сигнальных огней и наблюдательных вышек; כתאב אלנאר ואלמרקב; Фустат, 1006 г. 78 л. Бумага. Хранение: РНБ. Шифр: Евр-Ар I 4520 (Codices, 1997, N 16); (Biblia Hebraica) Пятикнижие. С вокализацией, акцентами, большой и малой масорой. Sine loco (Восток), 1021/22. 107 л. Пергамен. Хранение: РНБ. Шифр: Евр II В 59 (Codices, 1999, N 21). Отмечу в виде глоссы, что наличие пагинации тетрадей в Каирском кодексе 895 г. (Codices, 1997, N 1) явилось одним из основных аргументов, говорящих о недостоверности этой даты (Glazer, 1989, p. 257).

³² Так называемый Синодальный перевод Библии, т.е. перевод Библии на современный русский язык, напечатанный с благословения Священного Синода Русской православной церкви. Перевод публиковался

неров еврейской книги в России. Коллекция Хвольсона отличалась исключительно качественным подбором книг и рукописей. По собственному свидетельству коллекционера, данный манускрипт был получен им из крымского городка Карасубазар³³ (Хвольсон, 1866, стлб. 192). К сожалению, Хвольсон не указывает даты получения рукописи. Мы можем только отметить, что уже в 1880 г. рукопись была у него в Петербурге³⁴.

Исследуемые «Поздние Пророки» занимают особое место в коллекции Хвольсона, так как они напрямую связаны с ролью востоковеда в затянувшейся на долгие годы полемике (которую не всегда уместно назвать научной...) между ним и хранителем еврейских рукописей Императорской Публичной библиотеки, не менее выдающимся семитологом-гебраистом Авраамом Яковлевичем Гаркави (1835–1919). Полемике, которая велась по поводу фальсификаций и подделок караимского общественного деятеля, археолога и коллекционера Авраама Фирковича (1787–1874). Дискутировались фальсификации колофонов и владельческих записей рукописей, подделки надписей на надгробиях караимских кладбищ Крыма и в конечном счете фальсификация самой истории караимов. Эта дискуссия также хорошо известна исследователям и достаточно подробно освещена в научной литературе³⁵. В самом кратком виде ее можно сформулировать следующим образом: караимская сторона, в первую очередь в лице Авраама Фирковича, утверждала, что секта «сынов Писания» поселилась в Крыму в VI в. до н.э., в период царствования персидского царя Камбиза, и является частью древнего автохтонного населения полуострова. Из этого, естественно, вытекало, что на ее членах не лежит ответственность за распятие Сына Божьего и поэтому на современных караимов не должны распространяться репрессивные правовые нормы, которыми регулировалась жизнь евреев-ашкеназов в Российской империи³⁶. Доказательствами справедливости этого утверждения должны были служить различные приписки исторического содержания (упоминающие крымские топонимы и караимские имена или содержащие варианты изложения истории поселения караимов к Крыму³⁷), «обнаруженные» археологом на листах древних еврейских рукописей и в

частями: Пятикнижие Моисеево (СПб., 1868); От Книги Иисуса Навина до Книги Есфирь (СПб., 1869); От Книги Иова до Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (СПб., 1872).

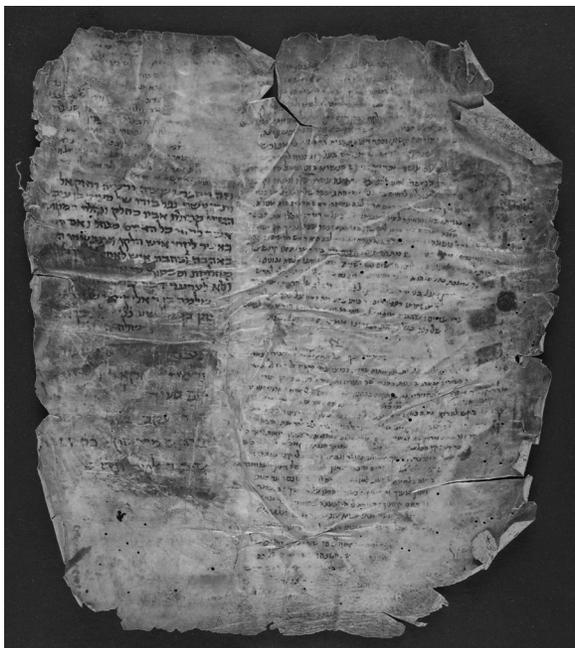
³³ Карасубазар (совр. Белогорск, Автономная Республика Крым, Украина) — досл. перевод с татарского «Рынок на Черной Воде» был с 1736 по 1774/1783 гг. последней столицей Крымского ханства. В городе, начиная с XV в., проживала крупнейшая в Крыму крымчакская и значительная караимская община; там же находилась усадьба первого караимского гахама Симхи Бобовича (известная на ивр. как «Ган Йафе» (גן יפה) или «Гюзель Бахчи» на татарском — т.е. «Прекрасный Сад»), в которой некоторое время проживал А. Фиркович. См. подробнее: Кизилев, 2011, с. 207–210.

³⁴ Хвольсон публикует письменное свидетельство арабиста барона Виктора фон-Розена о прочтении аббревиатур в тексте владельческих записей, датированное 28 октября 1880 г. (Хвольсон, 1866, стлб. 189–190).

³⁵ Сама полемика отражена в многочисленных публикациях обоих ученых. Характеристикой тона полемики является, в частности, введение в цитируемый в данной работе «Сборник еврейских надписей» Д.А. Хвольсона. Введение «От императорского русского археологического общества» завершается словами, не требующими дополнительного комментария: «Издавая ныне упомянутый сборник, Археологическое Общество долгом считает заявить, что оно не сочувствует тем полемическим приемам, которые г. Хвольсон внес в свой труд» (Хвольсон, 1866, с. 1). О самой полемике см., например: Васютинская, 2003.

³⁶ Пресловутая «черта еврейской оседлости», двойное налогообложение, увеличенная в процентном отношении рекрутская повинность, процентная норма для поступления в гимназии и высшие учебные заведения и т.д. См. об этом подробно: История евреев России, 2005, с. 128–157, 200–227.

³⁷ Прежде всего, это так называемые «Дербентская приписка» и «Маджалийский документ», в которых излагалась история появления караимов в Крыму. Документы были «обнаружены» А. Фирковичем во время его крымско-кавказской экспедиции 1839–1840 гг. Эти документы содержат одну и ту же информацию о происхождении караимов, которая дублируется в несколько отличающихся друг от друга редакциях. «Дербентская приписка» представляет собой текст, записанный в конце свитка Торы, а «Маджалийский документ» является самостоятельным свитком небольшого размера. «Дербентская приписка» датиро-



эпитафиях караимских кладбищ Крыма (в Чуфут-Кале и в Мангуп-Кале). Опорой караимов в научном мире стал проф. Даниил Хвольсон. Другая сторона, которую наиболее последовательно представлял Авраам Гаркави, утверждала, что караимы фальсифицируют историю, подделывают приписки в рукописях и искажают или попросту сочиняют надписи на надгробиях. Нужно отметить, что определенные исторические нестыковки и всякие исправления в рукописях были достаточно очевидны уже для ученых того времени³⁸. Тем не менее общая линия караимов постепенно победила и была принята царской администрацией, а в 1863 г. караимы были полностью уравнены в правах с коренным населением империи³⁹.

В данной полемике датировка Карасубазарского кодекса имела решающее значение. Как уже отмечалось в начале статьи, сама рукопись не имеет колофона и ее косвенная датировка базируется на анализе владельческих записей. Данные записи расположены на л. 188 гесто (см. илл.).

вана 604 г., а «Маджалийский документ» — 1513 г. Оба документа являются фундаментом теории Фирковича, они не раз публиковались с переводами на русский, немецкий и английский языки (Harkavy & Strack, 1875, S. 175–179; Harkavy, 1876, S. 9–12; Хвольсон, 1866, с. 69–70, 76–79; Harvainen, 2003, p. 72–75; Васильева, 2003, с. 16–18). О данной экспедиции Фирковича и о нахождении им этих документов см. также: Якерсон, 2008, с. 20–29.

³⁸ В 1856 г. А. Фиркович предложил приобрести собранную им коллекцию еврейских рукописей Императорской публичной библиотеке. Для оценки коллекции была создана научная комиссия. Надо отметить, что «физическое присутствие» Фирковича в прошедших через его руки рукописях было сразу замечено теми экспертами, которым была поручена научная оценка собрания. «Достоверность некоторых приписок кажется нам сомнительною», — отмечено в «Донесении», подписанном академиками Броссе, Куником, Шифнером и Вельяминовым-Зерновым (О собрании рукописей, 1862, с. 8). О приобретении «Первого собрания Фирковича» см. подробно: Якерсон, 2008, с. 30–37.

³⁹ Первые караимские петиции полетели в столицу буквально сразу после присоединения полуострова к России. Уже в 1795 г. караимы были освобождены от уплаты дискриминационного налога и получили право на приобретение земельной собственности, в 1827 г. они были освобождены от рекрутской повинности, а в 1863 г. были полностью уравнены в гражданских правах с коренным населением России.

Владельческая запись I (далее ВЗ I)⁴⁰

1. Это книга (Пророков) Исайи, Иеремии, Иезекиила	וזו הספר ישעיה ירמיה יחזקאל
2. и двенадцати (малых пророков), досталась Саиду Ибн Эйбату	ותרי עשר נפל בידו של סעיד בן עיבט
3. Великому из наследства его отца, как часть и наследие (?)...	הגדול מנחלת אביו כחלק ונחל... המקום...
4. Которое взяли все братья из наследства отца своего	אשר לקחו כל האחים מנחלת אביהם
5. Как взяли каждый свою часть и возрадовались они	כאשר לקחו איש חלקו ונתבשרו הם
6. С любовью и благорасположением друг к другу и без...	באהבה ובחבה איש לאחיו באין בי...
7. Разногласия и спора, а с миром...	מחלוקת וסכסוך וכי אם בשלום...
8. Не оспаривая ничего...	ולא לערער דבר ...
9. ...Шеломо бен рабби Аликим, да почит он с (миром)...	... שלמה בן ר' אליקים י'ש'י' ...
10. Натан бен Элиша, да будет покой его вечен, [л] бен Эли...	נתן בן אלישע נ'נ' [ל] בן אלי...
11. ...Шелахийя...	... שלחיה ...

Владельческая запись II (далее ВЗ II)

1. Я продал (книгу Пророков)... Исайи,	מכרתי ... ישעיה
2. Иеремии, Иезекиила и Двенадцати (малых пророков)	ירמיה יחזקאל ותרי עשר
3. Я, Саид...	אני סעיד...
4. ...рабби Йаков, в день [] недели	... ר' יעקב ביום [] בשבת
5. В месяц мархешван, в 24 день в нем	בחדש מרחשון בכ"ח' יום בו
6. Года 4 тысячи 607	שנת ד' אלפים תר"ז
7. ...стоящий	מותב...

Хвольсон отмечает: «Эти эпитафии имеют решающее значение для наших главных вопросов, относительно подлинности древних крымских надгробий, хотя нельзя утверждать положительно, что они составлены в Крыму; но всего естественнее предполагать, что это было так» (Хвольсон, 1866, стлб. 185). Именно поэтому Хвольсон останавливается на анализе рукописи исключительно подробно. Аргументация Хвольсона строится на одном первоначальном постулате: «На последней странице этой рукописи находятся два эпитафия, из которых последний написан рукой прежнего владельца кодекса. В подлинности этих эпитафий **нельзя сомневаться**» (выделено мною. — С.Я.) (он же, стлб. 182). Из этого постулата вытекают следующие выводы:

⁴⁰ Отмечу, что данные записи неоднократно публиковались с различными вариациями дешифровки отдельных слов. Сегодня мне не представляется необходимым отмечать все незначительные разночтения в опубликованных версиях, так как они совершенно не влияют на непосредственный предмет моего анализа. Ср.: Дейнард, 1880, р. 24–25; Harkavy, 1876, S. 233; Хвольсон, 1866, стлб. 183, 184; Гинцбург, 2003, с. 28.

1. Раз эпитафия подлинная, то, соответственно, и дата, фиксирующая продажу рукописи, не подлежит сомнению, так как она четко читается. Значит, перед нами подлинная запись начала IX в.

2. Запись сделана на хорошем литературном иврите, характерном для юридических документов, что свидетельствует о высоком уровне грамотности и галахической образованности членов общины в начале IX в.

3. В записи ясно читаются аббревиатуры, стоящие после имен свидетелей, что говорит о широком распространении аббревиатур уже в IX в. Из этого вытекает, что мнение Гаркави, считающего фальшивыми ранние эпитафии с аббревиатурами, не верно.

Гаркави в этой дискуссии отрицает очевидное — пишет, что аббревиатуры не читаются, и этим, соответственно, перечеркивает все другие контраргументы, так как аббревиатуры в тексте хорошо видны и сегодня. И поэтому, делает вывод Хвольсон, мнение Гаркави о том, что владельческие записи (и, соответственно, сама дата) фальшивые, также не выдерживает критики.

Итак, перед нами рукопись, которая косвенно датируется по владельческим записям началом IX в. и на основании современного кодикологического анализа не могла быть изготовлена ранее начала XI в.

Где же истина? Надо признаться, что я несколько раз возвращался к чтению этих владельческих записей, пока не смог понять, что же все-таки произошло с рукописью. Великий фальсификатор и мистификатор Авраам Фиркович загибрировал всех исследователей тем, что преподнес им складную историю в двух частях, в которой вторая логически вытекает из первой, и поэтому воспринимается как ее естественное продолжение. В первой истории герой получает рукопись по наследству, а во второй этот же человек продает ее третьему лицу...

На самом деле перед нами две совершенно не связанные друг с другом владельческие записи.

ВЗ I. 11 строк. Данная запись не имеет никаких географических или хронологических «маячков». Эта запись подлинная. Она действительно фиксирует раздел имущества в семье Саида бен Эйбата, написана на хорошем иврите с употреблением юридической (талмудической) лексики и с использованием аббревиатур. Однако здесь нет ни малейшего намека на то, что запись эта относится к столь раннему периоду развития еврейской письменной традиции. Запись сделана вполне устойчивым почерком, который можно охарактеризовать как восточное квадратное письмо с определенной тенденцией к полукурсиву и датировать по палеографическим признакам с определенной долей условности XII–XIII вв.⁴¹ Запись написана четко, уверенной рукой, как и положено юридическому документу. Период написания, удаленный по крайней мере на несколько веков от 846 г., легко объясняет и использование аббревиатур, и талмудическую грамотность писавшего.

ВЗ II. 7 строк. Безусловная подделка. Текст семантически повторяет начало ВЗ I (название библейских книг и имя владельца) и в конце вводит нужную автору информацию — год и указание на место написания — «...стоящий». Данное арамейское причастие, как известно, используется в еврейских документах (в первую очередь в брачных контрактах) для указания на водный ориентир, около которого стоит упоминаемый город. Отмечу, что названия самого места сегодня практически не видно. Однако Фиркович, Хвольсон и Гаркави указывают на то, что там стояло слово «Каф-

⁴¹ Я благодарю моего коллегу д-ра Эдну Энгель (Dr. Edna Engel, Hebrew Paleography Project, Jerusalem), с которой я консультировался по вопросу локализации и датировки данного почерка. Отмечу, что д-р Энгель предлагает определять это письмо как «полуквадратное» (כתב ז' צרובע).

фа»⁴². Данная приписка выполнена по всем правилам фальсификации — текст плохо читается, а частями и не читается вовсе. Хотя, если следовать логике повествования, она должна быть моложе ВЗ I и, соответственно, читаться лучше. Тем не менее его общая канва восстанавливается, а нужная фальсификатору информация, в данном случае — год, читается без всякого труда. К этому можно еще добавить, что почерк («неряшливое» квадратное письмо), которым написана данная приписка, никак не соотносится с ранним восточным письмом (IX–XII вв.), образцы которого широко представлены документами из Каирской генизы...

Казалось бы, что уж так важно для нас сегодня в полемике, которая разгорелась между двумя мудрецами полтора века тому назад? Однако вполне вероятно, что именно встреча с этой рукописью явилась толчком ко всей той цепочке действий Авраама Самуиловича Фирковича, результатом которой стало как собрание совершенно уникальной коллекции средневековых еврейских рукописей восточного происхождения, так и возникновение новой самоидентификации караимов Крыма.

Авраам Фиркович увидел рукопись «Поздних Пророков» впервые в Карасубазаре в 1838 г. и снял копию с владельческих записей (Фиркович, 1872, с. 5, параграф 13). Через год караимское духовное правление в Евпатории получает официальный губернаторский запрос о происхождении караимов, известный в науке как «Шесть вопросов к караимам»⁴³. В связи с этим запросом Фиркович пишет письмо своему патрону и покровителю, главе крымских караимов гахаму Симхе Бобовичу (1790–1855), в котором упоминает, что год тому назад он видел древнюю рукопись у евреев-крымчаков в Карасубазаре. Он считает эту рукопись караимской и, опираясь на это, обосновывает необходимость продолжения поиска старинных манускриптов и предлагает себя в качестве исполнителя этой миссии⁴⁴. Иными словами, Фиркович впервые увидел в Крыму действительно старинную рукопись и в его голове возникла идея того, что этот и подобные ему манускрипты могут служить доказательством древности пребывания его братьев на полуострове. Получается, что именно эта встреча с древней рукописью в Карасубазаре и легла в основу его знаменитого «путешествия за рукописями».

Отмечу, что Карасубазар явился одной из первых остановок Фирковича в экспедиции 1839 г. И в Карасубазаре ему удалось, преодолев сопротивление членов общины, вскрыть синагогальную генизу и забрать хранившиеся в ней материалы⁴⁵. Правда, нашу рукопись тогда Фирковичу заполучить не удалось, но это, возможно, не сильно его огорчило, ведь у него на руках уже были копии необходимых ему владельческих записей⁴⁶.

⁴² Совр. Феодосия, стоящая на побережье Феодосийского залива.

⁴³ Фиркович опубликовал эти вопросы в переводе на иврит. В обратном переводе с иврита их можно сформулировать следующим образом: 1. К какому народу принадлежат караимы и откуда они пришли? 2. Когда они пришли и что явилось тому причиной? 3. Каковы их отличительные качества и свойства и каковы их занятия? 4. Находились ли среди них прежде и находятся ли сейчас мужи знаменитые, прославленные в истории выдающимися благими деяниями? 5. Находятся ли в их распоряжении книги исторических повествований и правдивые документы, перешедшие им от предков, которые могли бы доказать древность их религии и веры? 6. По какой причине и в какое время они отделились от раввинистов и в чем состоит различие между ними в вопросах веры? (Фиркович, 1872, с. 8.)

⁴⁴ Письмо было опубликовано Эфраимом Дейнардом с авторскими комментариями в его книге *משא קרים* (Дейнард, 1880, с. 20–40).

⁴⁵ Описание вскрытия генизы карасубазарской синагоги помещено Фирковичем в предисловии к его книге «Сѣдер 'абнѣ зикардѣн» (ивр. ספר אבני זכרון, «Книга памятных камней») (Фиркович, 1872). Английский и русский переводы этого текста см.: Якерсон, 2003-b, р. 35–36; он же, 2008, с. 27.

⁴⁶ О том, что «Поздних Пророков», как и некоторые другие книги, от него спрятали (כי הסתירו מפני), он упоминает: Idem, с. 18, параграф 39.

Общий вывод. В собрании Института восточных рукописей РАН хранится библейская рукопись Поздних Пророков *sine loco et anno*, которая по палеографическим и кодикологическим признакам может быть локализована персидским геокультурным регионом и датирована первой половиной XI в. Рукопись является одним из наиболее ранних и полных, несмотря на незначительные лакуны в тексте, образцов еврейской средневековой книжной культуры данного геокультурного региона. Первая владельческая запись (ВЗ I) на л. 188 verso является примером средневекового договора о дележе семейного наследства и свидетельством о значимости книги как материальной ценности в еврейской среде на Востоке, однако она не имеет прямой хронологической связи с периодом изготовления рукописи. Вторая владельческая запись (ВЗ II) является поздней подделкой, которая на долгие годы ввела в заблуждение научную общественность. Эта запись, возможно, была первой в череде фальсификаций рукописных текстов и надгробий, которые в результате привели к изменению караимской самоидентификации в Крыму и искаженному представлению о происхождении крымских караимов в современной украинской и отчасти российской историографии.

Библиография

- Beit-Arié M.* Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Jerusalem, 1981.
- Beit-Arié M.* Hebrew Codicology. Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices Based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts in Quantitative Approach. Pre-publication internet version 0.1 2012.
- Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. Tome I jusqu'à 1020. Malachi Beit-Arie, Colette Sirat, Mordechai Glazer. Brepols, 1997.
- Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. Tome II de 1021 à 1079. Mordechai Glazer, Colette Sirat, Malachi Beit-Arié. Brepols, 1999.
- Harkavy A.* Altjüdische Denkmäler aus der Krim. St. Petersburg, 1876.
- Harkavy A., Strack H.L.* Catalog der Hebraischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und Zweiter Theil. St. Petersburg, Lpz., 1875.
- Harviainen T.* The Epigraph of the Derbent Torah and the Madjalis Scroll Discovered by Abraham Firkovich in 1840 // *Studia Orientalia*. Helsinki, 2003. Vol. 95. P. 55–77.
- Glazer, 1989 מלאכת הספר של כתר ארם צובה והשלכותיה \ ספונות. מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל 275–167 עמ' 167–275 במרח. סדרה חדשה. ספר רביעי (ט). ירושלים, תשמ"ט.
- Starkova C.B.* Les plus anciens manuscrits de la Bible dans la collection de l'Institut des études orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. // *La paléographie hébraïque médiévale*. Paris, 11–13 septembre 1972. P., 1974. P. 37–42 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. N 547).
- Bibliographia Karaitica: An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism. Edited by Barry Wal-fish with Mikhail Kizilov. Jerusalem–Leiden, 2010.
- Yevin,* 1969 ישראל "בין. כתר ארם-צובה. ניקודו וטעמו. ירושלים, תשכ"ט
- Vasilyeva O.B.* «Одесское собрание» Авраама Фирковича // *Восточный сборник*. СПб., 2003. Вып. 6. С. 12–35.
- Васютинская Д.* Когда авторское право было другим: Авраам Фиркович и Rehabilitation отца русской габраистики Даниила Хвольсона // *Материалы 10-й Ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике*. Ч. 1. М., 2003. С. 366–376 («Сефер». Академическая серия. Вып. 12).
- Гинцбург И.И.* Каталог еврейских рукописей СПбФ ИВ РАН. Нью-Йорк–Париж, 2003. Массо Крым (История Крымских Народов). Варшава, 1878 (на яз. иврит).
- Дейнард Э.* Масса бахацы Гои Крым. Описание Крымского Полуострова. Ч. 2. Варшава, 1880 (на яз. иврит).

- О собрании рукописей и других древностей, предложенных гг. Фирковичами в продажу Императорской публичной библиотеке. Донесение академиков <...>, читанное в Историко-Филологическом Отделении Академии Наук 7 марта 1862 г.
- История евреев России. Учебное пособие. Редактор М. Кипнис. М., 2005.
- Клиер Дж.Д.* Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. Москва–Иерусалим, 2000.
- Кондратьев П.Б.* Еврейские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР // Палестинский сборник. Вып. 28(91). Л., 1986. С. 74–88.
- Фиркович А.* Сефер Авнэ-Зикарон, Сборник надгробных Еврейских надписей на Крымском полуострове. Вильна, 1872 (на яз. иврит).
- Хвольсон Д.А.* Восемнадцать Еврейских надгробных надписей из Крыма, служащих материалом для объяснения некоторых вопросов, касающихся библейской хронологии, семитической палеографии, древней этнографии и истории Южной России. СПб., 1866.
- Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма и надгробия и другие надписи из иных мест, в древнем еврейском квадратном шрифте, также и образцы шрифтов из рукописей от IX–XV столетия, собранные и объясненные Д.А. Фирковичем. СПб., 1884.
- Якерсон С.М.* Избранные жемчужины. Уникальные памятники еврейской культуры в Санкт-Петербурге (рукописи, документы, инкунабулы, культовая утварь). СПб., 2003.
- Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга. Т. 1. Свитки, кодексы, документы. СПб., 2008.

Summary

S.M. Iakerson

The Karasubazar Code “Latter Prophets” in the Collection of the IOM RAS (D 62). Notes on Its History, Location and Dating

In the manuscript division of the IOM RAS there is a Biblical manuscript “Latter Prophets” that has been considered to be the oldest indirectly dated Hebrew manuscript in the world for a long time. According to the owner’s note this manuscript was dated ante 847. The following article is dedicated to the reconstruction of the history of the codex, its date and location. The article contains a complete codicological description of the manuscript as well, which is being published for the first time. According to the author, the codex can be dated to the early 11th century and located in the cultural region “Persia”. The owner’s note 847 is false.

О.В. Дьякова, А.Л. Ивлиев

Первый эпитафический памятник мохэской культуры (некрополь Монастырка-3)*

Статья посвящена публикации первого эпитафического текста, обнаруженного на позолоченном бронзовом бубенчике во время раскопок мохэского некрополя Монастырка-3 (Приморье). Из текста явствует, что мохэский город в устье р. Рудной китайцы, возможно, называли Шуйдаочэн (Шуйшоучэн) и он располагался на водном пути.

Ключевые слова: мохэ, Бохай, чжурчжэни, эпитафика, Дальний Восток, некрополь, Средневековье, водные магистрали.

Предыстория проблемы

Древние и средневековые эпитафические тексты являются важными историческими источниками, свидетельствующими о разных событиях прошлого — политических, этнических, хозяйственных, военных, культурных. В дальневосточной археологии находки эпитафических памятников довольно редки. Поэтому каждая новая появившаяся надпись — это событие для дальневосточной медиевистики, требующее специального анализа и ввода в научный оборот. Вся известная в настоящее время эпитафика российского Дальнего Востока связана с памятниками средневековых тунгусо-маньчжуров — бохайцев и чжурчжэней. Наиболее многочисленные эпитафические находки зафиксированы на чжурчжэньских городищах империи Цзинь (1115–1234) и государства Восточное Ся (1215–1233). Большинство из них представлены китайскими иероглифами, нанесенными, как правило, на ремесленных предметах — бронзовых зеркалах, печатях, монетах, гирях, реже керамических сосудах, в отдельных случаях в виде эпитафий на каменных стелах. Встречаются, но редко и разрозненно, собственно чжурчжэньские письма, расшифровка и прочтение которых и поныне еще далеки от завершения. Использование китайской иероглифики в чжурчжэньских государствах явление логичное и закономерное. Китайской иероглификой неизбежно пользовались (до создания собственной письменности) молодые варварские государства Азии. В первую очередь она была необходима для организации и ведения делопроизводства, поскольку китайцы имели большой опыт в этой области и древнюю традицию. Кроме того, во всех северных варварских государствах китайцев использовали в качестве ремесленников, начиная от гончаров и заканчивая фортификационными зодчими. Поэтому многие виды ремесленной продукции содержали письменные или знаковые клейма, на некоторых изделиях, как, например, на бортиках бронзовых зеркал, помещались соответствующие надписи, по которым можно судить о месте и времени их производства.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 12-31-09008.



Илл. 1
Местонахождение некрополя Монастырка-III

Несколько иная ситуация наблюдается на археологических памятниках государства Бохай (698–926), т.е. предшествующего чжурчжэньской империи Цзинь тунгусо-маньчжурского государства. Здесь знаки нанесены, как правило, на глиняных сосудах и черепице и, наиболее вероятно, являются фамильными знаками мастеров. В мохэской культуре, являющейся матерью всех тунгусо-маньчжуров, эпиграфическая находка за шестьдесят лет исследования ее памятников встретилась впервые только в 1993 г. Одним из авторов данной работы при раскопках мохэского некрополя Монастырка-3 был обнаружен позолоченный бронзовый бубенчик с надписью из четырех китайских иероглифов (Дьякова, 1998, с. 77). Публикации этого эпиграфического источника, являющегося в настоящее время самым древним письменным памятником тунгусо-маньчжуров, посвящена данная статья.

Характеристика мохэского некрополя Монастырка-3

Могильник Монастырка-3 находится в горно-таежной зоне северо-восточной части Приморья, административно относящейся к Дальнегорскому району. Расположен в 1,8 км к юго-западу от пос. Рудная пристань и одноименной бухты Японского моря, на левом берегу р. Монастырка, по которой и получил свое название (илл. 1). Могильник занимает юго-западную оконечность мыса. Это единственный памятник мохэской культуры в Приморье, на котором проведены широкие стационарные исследования площадью 2180 кв. м. Некрополь содержит грунтовые и курганные захоронения. На площади раскопов зафиксировано 75 ямных захоронений, 3 погребения на горизонте, 10 подхоронений в насыпь. Могильные ямы составляли ряды, тянувшиеся с северо-востока на юго-запад. Могилы ориентированы с запада на восток. Умерших хоронили тремя способами: кремация, ингумация, кенотаф. Прослежены кремации трех типов: в могильной яме, на стороне с последующим захоронением в могильной яме, на месте с последующим возведением курганной насыпи.

Для кремаций в могильной яме (погребения № 22, 27, 29, 30, 31, 34) характерны: а) могильная яма размерами в полный рост человека, глубиной до 50–80 см от древней поверхности, прямоугольной или трапециевидной в плане формы; б) сгоревшая внутримогильная конструкция в виде ящика с плоской крышкой из горбыля, снаружи обмазанного по щелям глиной; в) остатки костяка, часть которого сохраняет анатомический порядок; г) наличие в могиле кострища; д) определенное расположение погребального инвентаря: сосудов на крышке гроба в районе головы (в западной части могилы), пояса тюркского или амурского типов в районе таза, обувных украшений в восточной части могилы. Все вещи сохранили следы огня. В качестве топлива использовался торф из близлежащего тетюхинского торфяника.

Для кремаций на стороне с последующим захоронением в могильной яме или на горизонте (погребения № 23, 25) характерны: а) могильные ямы небольшого размера, более мелкие, чем при кремации в могиле; б) менее четкая форма могильных ям из-за постепенного истлевания деревянных конструкций и завала могильных стенок внутрь; в) скопление жженных костей в одном месте без анатомического порядка; г) отсутствие следов внутримогильных конструкций; д) произвольное расположение погребального инвентаря.

Для кремаций на месте характерно большое неправильной формы глиняное прокалившееся пятно (с остатками торфа) с многочисленными вкраплениями мелких жженных костей и погребального инвентаря со следами сильного огня — курган № 40.

Два погребения — кенотафы. Они небольшого размера — до 70 см в длину, неглубокие, подпрямоугольной формы, с несколькими фрагментами керамики в заполнении, без следов внутримогильного устройства и костей. Кенотафы входили в единый ряд с другими могилами (Дьякова, 1993, с. 61).

Захоронение с эпитафической находкой

Эпитафическая находка обнаружена в погребении № 29, совершенном способом кремации в могильной яме. Погребение входило в один из могильных рядов некрополя. Конструкция могилы и обряд погребения захоронения были обычными и ничем не выделялись из других. Над могилой сооружена 70–80-сантиметровая насыпь, состоявшая из крупных и средних ломаных камней (до 45 см в диаметре), сохранившие следы пребывания в огне в виде красноватых поверхностей.

Под насыпью и за ее пределами фиксировалось могильное пятно неправильной формы размером 160×70 см, заполненное темно-коричневой супесью. Ниже залегал слой сплошной глиняной обмазки оранжевого цвета, юго-восточная сторона которого содержала разрозненные остатки горелой деревянной конструкции, образующей прямоугольную форму. На глубине 27 см от дневной поверхности могила приобрела трапециевидную форму и достигла размеров 157×50 см. Высота гроба составляла 32 см. Дно могилы было неровным, с поперечным материковым выступом и повышением в восточной части. В западной части могилы на этом же уровне отмечались следы костра в виде оранжевого зольно-угольного прокала. Вокруг могилы (северная, южная, восточная стороны) прослеживался прокал оранжево-зольного цвета.

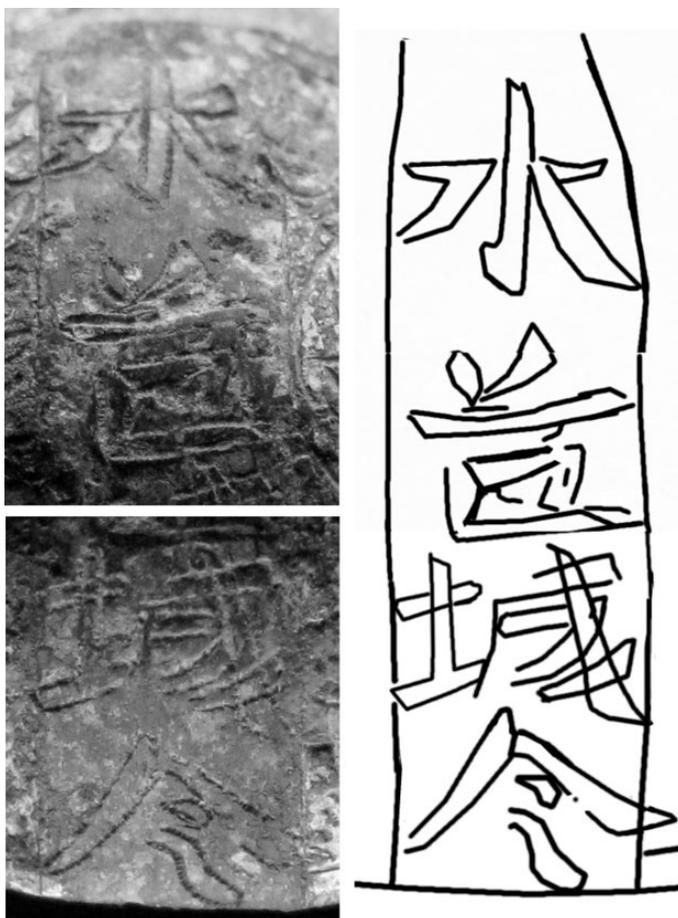
Почти до самого дна могилу заполняли камни и разрозненная галька, среди которых отмечались отдельные жженые косточки размером 1–2 см. В центральной части могилы на уровне крышки гроба залегал железный колокольчик полушарной формы с массивной петлей для подвешивания. Внутри гроба в 10 см от юго-восточной стенки могилы и в 8 см от северо-восточной на расстоянии 14 см друг от друга находились два бронзовых бубенчика. По типу оба бубенчика зооморфные. Первый бубенчик желудевидной формы в виде дракончика, верхняя часть головы которого отделена от лицевой двумя горизонтальными валиками с поперечными насечками. Глаза выполнены в виде штырьков-шишечек. «Рот» оформлен овальной прорезью. Тыльная сторона бубенчика гладкая. Такие бубенчики традиционны для средневековых тунгусо-маньчжурских культур — мохэской, бохайской, чжурчжэньской.

Второй бубенчик по форме, размерам и декору отличался от традиционных мохэ-бохайско-чжурчжэньских шумящих подвесок-украшений. Он был более крупным (2,8×3 см), имел шаровидную форму, позолоченную внешнюю поверхность и растительный орнамент (илл. 2). Бубенчик литой, состоял из двух полушарий. Место соединения полушарных половинок оформлено валиком. Бубенчик подвесной. Вверху на его макушке сохранилась обломанная петелька. Внизу — на противоположной стороне от петельки — прорезан «рот» в виде длинного овала. В центре диаметр прорези «рта» достигает 0,6 см, на концах — 0,7 см. Внутрь бубенчика (во «рту») помещен камешек неправильной формы, дающий шумовой эффект. Это обычный прием, используемый для отпугивания злых духов. Бубенчик «умерщвлен». У него обломана петелька, за которую он подвешивался, а также сделана пробоина в верхнем полушарии и слегка разорван «рот». Внешняя поверхность бубенчика покрыта позолотой, нанесенной способом амальгамы. По позолоте гравировкой выполнен врезной криволинейный орнамент в виде растительного рисунка из переплетающихся стеблей с завитками листьев. Линии сделаны с помощью штихеля, имеющего довольно длинную рабочую головку. Каждый последующий след штихеля частично перекрывает предыдущий. Фон рисунка образован выбитыми трубчатым штихелем мелкими кружками.

На бубенчике от центральной части ротовой прорези до конца нижнего полушара срезана позолота и орнамент, образуя вертикальную полосу диаметром 0,7 см и длиной — 1,7 см. На этой полосе выгравирована вертикальная строка из четырех китайских иероглифов (илл. 3).

Перевод надписи

Черты иероглифов представляют собой гравированные линии, выполненные частыми ударами штихеля с точечным рабочим концом. Сами иероглифы написаны почерком *кайшу*, лежащим в основе современного написания иероглифов. Однако черты их не всегда правильны, а иногда и стилизованы, что, видимо, вызвано трудностями гравировки на сферической поверхности.



Илл. 2

Некрополь Монастырка-III.
Фото и прорисовка надписи на бубенчике

Первый иероглиф представляет собой знак *шуй* — «вода» (水), второй иероглиф, скорее всего, стилизован, не все черты в нем ясно различимы. С определенной долей вероятности его можно трактовать как *дао* — «путь» (道), хотя нельзя исключать и того, что это знак *шоу* — «голова», «первый» (首). Поверхность в районе этого знака имеет несколько бесформенных углублений, выеденных коррозией, поэтому полностью восстановить его начертание не удалось. Третий иероглиф однозначно является знаком *чэн* — «город», «стена» (城). Значительные затруднения в определении вызывает последний иероглиф. Ближе всего он к правой части знака *юй* 於, самостоятельно не используемой. Наиболее вероятно идентификация этого знака с иероглифом *лин* — «начальник» (令), либо *лин* — «колокольчик», «бубенчик» (鈴). Последний знак имеет в правой части отсутствующий в надписи детерминатив 金 — «металл», однако известны случаи употребления иероглифа *лин* в значении «колокольчик» без этого детерминатива.

В целом надпись можно прочесть как *шуй дао* (либо *шоу*) *чэн лин*.



Илл. 3

Некрополь Монастырка-III.
Фото бубенчика с надписью

Наиболее вероятный перевод ее: «Бубенчик из города Шуйдаочэн» либо «Бубенчик из города Шуйшоучэн».

Название города Шуйдаочэн («город на водном пути») либо Шуйшоучэн («Первый на реке город») в исторических материалах встретить не удалось. Возможен и такой вариант перевода: «Начальник города Шуйдаочэн (Шуйшоучэн)». Правда, *лин* как начальник в истории Китая встречается в качестве начальника уезда (*сянь лин*), рынка (*шил ин*), отдельных учреждений, но не города (Лидай, 1982). Однако данная версия перевода «Начальник города Шуйдаочэн (Шуйшоучэн)» идеально вписывается в археологический и исторический контекст. Поскольку город в бухте Рудной реально существовал и находился он как на речном, так и на морском пути, и, как теперь стало известно, город этот назывался Шуйдаочэн или Шуйшоучэн (Дьякова, 2009, с. 204). Но это название китайское. Тунгусо-маньчжурское (мохэское) название нам неизвестно, хотя оно наверняка было.

Датировка и происхождение бубенчика

По способу нанесения и характеру растительного декора бубенчик ближе всего к танским изделиям: серебряной модели гроба из реликвария в основании буддийской пагоды в уезде Цзинчуань провинции Ганьсу (Ганьсу, 1966), серебряным чашам, чаркам и шкатулке, найденным в деревне Шапоцунь в юго-восточном пригороде

г. Сиань (Сиань, 1964), а также одновременным им позолоченным бронзовым ножницам для обрезания фитилей из пруда Анапчи в столице Объединенного Силла Кёнджу (Kyongju, 1989, p. 118). Аналогичные по растительному декору вещи встречены в ляоских погребениях раннего периода Ляо (X в.). Это комплект из позолоченных серебряных кувшина и чаши с боковыми ручками-кольцами из ляоской могилы в Туэрцишань в левом заднем хошуне Хорчин, серебряная с позолотой накладка-наконечник ремня из этой же могилы (Нэймэнгу, 2004, с. 68, 99–01), золотые чаши, серебряный позолоченный кувшин с изображениями сюжетов о почтительных сыновьях, семигранные серебряные с позолотой чаши на поддонах, блюдо с двумя фениксами из того же материала, серебряная с позолоченным рисунком плевательница, бронзовая с позолотой накладка-наконечник ремня из могилы Елюя Юйчжи (941 г.) на горе Чаокэтушань в сомоне Ханьмяо хошуна Алукуринь Чифэна Внутренней Монголии (Гай Чжиюн, 2004). Характерной особенностью этого орнамента является фон, образованный нанесенными трубчатым штихелем кружочками. Такой фон наблюдается на многих серебряных и золотых изделиях из указанных ляоских могил, но не встречается ни до VII в., ни после X в. В содержащей большое количество золотых и серебряных изделий могиле ляоской принцессы Чэнго, умершей в 1018 г., есть только одна золотая игольница, украшенная орнаментом с таким фоном (Treasures, 1996, p. 64). Это свидетельствует о том, что к XI в. такая техника декора уже выходит из употребления.

Следовательно, бубенчик, вероятно всего, выполнен китайским мастером не ранее VII в., но не позднее X в. Появление многочисленных тюркских элементов в погребальном обряде мохэсцев позволяет склоняться к более ранней дате, т.е. к VII в.

Заключение

Таким образом, предлагается два варианта перевода публикуемой надписи на бронзовом позолоченном бубенчике из некрополя Монастырка-3, состоящей из четырех китайских иероглифов: «Бубенчик из города Шуйдаочэн (Шуйшоучэн)» или «Начальник города Шуйдаочэн (Шуйшоучэн)». Окончательная интерпретация перевода, поскольку у авторов статьи по данному поводу существуют отличные точки зрения, будет аргументирована в последующих работах с подробным анализом археологического и исторического контекста и корреляцией с другими источниками. В данном же случае ясно одно, что впервые мохэсцы заговорили, и нам стало известно, что город в устье р. Рудной назывался Шуйдаочэн (Шуйшоучэн).

Литература

- Гай Чжиюн.* Таньсюнь шицой-дэ ванчао — ляо елюй юйчжи му (В поисках погибшего царства — могила ляоского Елюя Юйчжи). Хух-хото: Нэймэнгу дасюэ чубаньшэ, 2004. 159 с.
- Ганьсу.* Ганьсушэн вэньу гуңцзо дуй (Археологический отряд провинции Ганьсу). Ганьсушэн цзинчуаньсянь чуту-дэ тандай шэли шихань (Каменная шкатулка с буддийскими реликвиями эпохи Тан, найденная в уезде Цзинчуань провинции Ганьсу) // Вэньу, 1966. С. 8–15, 47.
- Дьякова О.В.* Мохэские памятники Приморья. Владивосток, Дальнаука, 1998. 318 с.
- Дьякова О.В.* Военное зодчество Центрального Сихотэ-Алиня. Москва: изд-во Восточная литература, 2009. 245 с.
- Дьякова О.В.* Происхождение, формирование и развитие средневековых культур Дальнего Востока (по материалам керамического производства). Дальнаука, 1993, ч. 1. 176 с.
- Kyongju.* Kyongju National Museum. Seoul: Kyongju National Museum, 1989. 202 p.

- Лидай.* Лидай чжигуань бяо (Таблицы чиновничьих должностей на протяжении всех эпох). Сост. Хуан Бэньци (эпоха Цин). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1982. 735 с.
- Нэймэнгу.* Нэймэнгу каогу уши нянь, ицзюусы — эрцянъ сы (50 лет археологии Внутренней Монголии, 1954–2004): Нэймэнгуцзычжищой вэньу каогу яньцзюсо бьянь (сост. Институт археологии Автономного района Внутренняя Монголия). [Б.м.], [б.г.]. 134 с.
- Сиань.* Сианьши вэньу гуаньли вэйюаньхуй (Комитет по охране памятников культуры города Сиань). Сианьши дуннаньцзяо шапоцунь чуതു ипи тандай иньци (Находка серебряных сосудов эпохи Тан в деревне Шапоцунь города Сиань) // Вэньу, 1964. С. 30–32, табл. VII–XI.
- Treasures.* The treasures of Inner Mongolia. Тю:коку ко:ко цзю дай хаккуцу бунбуцу. Хоппо кибба миндзоку-но о:гон масуку тзн (Десять великих археологических находок Китая. Выставка «Золотая маска кочевых всаднических народов Севера»). [Токио]: Asatsu inc., 1996. 135 с.

Summary

O.V. Dyakova, A.L. Ivliev

The First Epigraphic Monument of the Mohe Culture (Necropolis Monastyrka-3)

The article is a publication of the first Mohe epigraphic text which was discovered on a small golden bronze bell during the excavations of the necropolis Monastyrka-3 (Primorye). From the text one can see that the Mohe town in the delta of the Rudnaya River was possibly named in Chinese as Shuidaocheng (Shuishoucheng). The bronze bell from the necropolis presumably belonged to the head of the town.

Мунхцэцэг Энхбат

Маньчжурская «парная надпись» из коллекции Национальной библиотеки Монголии

Статья вводит в научный оборот одну из так называемых «парных надписей» на маньчжурском языке, написанную узорчатым письмом, из собрания Национальной библиотеки Монголии. Автор статьи дает транслитерацию, перевод и подробный анализ графических особенностей данной надписи в сопоставлении с образцами 32 почерков, использованных в написании «Оды Мукдену» — известным памятником квадратного письма.

Ключевые слова: маньчжурская письменность, квадратное письмо, орнаментальное письмо, «парные надписи».

За столетия своего существования монгольский народ пользовался различными видами письменности: старомонгольской, квадратной, ясным письмом и другими. Был также период использования маньчжурского языка и маньчжурской письменности, поэтому в Монголии сохранилось много памятников на этом языке.

Источники, написанные на маньчжурском языке, хранятся в Монгольском Государственном центральном историческом архиве, Монгольской национальной библиотеке, в рукописном фонде Академии наук.

Традиционно выделяют четыре вида маньчжурского письма: скоропись, уставный, полууставный и орнаментальный. Скоропись использовали для личных записей, для черновиков официальных документов. Уставный почерк (по-маньчжурски *ginggulere hergen*) использовали в книгах, указах и докладах императору. Полууставный почерк (*gidara hergen*) употреблялся в обыденном письме. Орнаментальное (по-монгольски *эвхмэл бичиг*) использовали в особых случаях. Оно бывает двух видов: узорчатое и квадратное.

Узорчатое письмо, или каллиграфию (по-монгольски *угалзлан*), используют в декоративных целях: если такую надпись не рассматривать внимательно, кажется, что это узор или орнамент, но если приглядеться, можно прочесть короткое благопожелание или доброе напутствие. Никаких строгих правил при создании узорчатых надписей нет, каждый художник дает волю своей фантазии и таланту.

Второй вид орнаментального письма — квадратное (по-монгольски *дөрбөлжин бичиг*). По-маньчжурски его называют *fukjingga hergen* «древнее письмо», что буквально можно также перевести как «первоначальное письмо». Поэтому по-монгольски его также называют *тулгарын үсэг*, т.е. «первоначальное письмо», что является буквальным переводом с маньчжурского, а квадратным его называли из-за квадратной формы.

Надписи, сделанные квадратным письмом, можно встретить на разных видах печатей: официальных и личных, на стелах, на стенах домов и дворцов, им записывали также «парные надписи». Самым крупным памятником, записанным квадратным письмом, является знаменитая «Ода Мукдену».

Во Введении к своему словарю И.И. Захаров пишет, что «Ода Мукдену» была записана примерно в 1748 г. с использованием тридцати двух видов маньчжурского письма. Эти почерки были разработаны специальным комитетом в подражание тридцати двум почеркам китайского письма, однако в дальнейшем никакого практического применения они не имели (Захаров, 1875, с. 63–64). С тех пор ни одна работа по истории маньчжурского языка и письменности не обходит вниманием эти 32 почерка, повторяя в основном то, что говорил И.И. Захаров (см., например: Воробьев, 1935). А.В. Гребенщиков назвал их «псевдо-древними» (Гребенщиков, 1913, с. 60), а о том, что они «служили скорее всего для удовлетворения эстетических вкусов феодальной верхушки», писал И.Т. Мороз (Мороз, 1969, с. 133). Два серьезных исследования были опубликованы итальянским исследователем Дж. Стари. В своей первой работе он приводит образцы китайских почерков — прототипов для маньчжурских (Stary, 1980). В другой работе «От алфавита к искусству. Иллюстрированная история маньчжурской письменности» показаны около ста разнообразных образцов маньчжурского письма, в том числе и те 32, которыми была записана «Ода Мукдену» (Stary, 2006, р. 57). У каждого из этих 32 почерков есть свое название, например: «когти дракона» (там же, р. 113), «голова журавля» (там же, р. 79), «чудесное» (там же, р. 75), «грубое» (там же, р. 71), «следы птиц» (там же, р. 81), «дракон» (там же, р. 93), «голубые небеса» (там же, р. 103) и т.д. Все эти тридцать два вида квадратного письма имеют общую квадратную форму, но есть различия в форме и очертаниях букв, особенно конечных букв в слове и диакритических знаков. Считается, что очертания букв соответствуют названию почерка, т.е. в варианте, названном «когти дракона», элементы букв и диакритики похожи на когти дракона.

Подобные орнаментальные надписи были известны и у монголов (Кара, 1972, с. 86), от которых маньчжуры получили свою письменность. По словам монгольского ученого Ц. Шагдарсүрэн, в Монгольской национальной библиотеке есть образцы не тридцати двух, а сорока одного типа квадратного письма, но в его книге «Письменность у монголов» примеров нет (Шагдарсүрэн, 2001). В другой своей работе он пишет, что, хотя общие правила написания этих типов похожи на правила монгольского орнаментального письма, у него есть и отличия, в частности, оно более округлое (Шагдарсүрэн, 1976). Очевидно, что действительное число вариантов этого вида письма требует дальнейшего исследования и уточнения.

По-видимому, каждая надпись, сделанная квадратным письмом и имеющая свои небольшие особенности, может считаться его отдельным вариантом. Во всяком случае, документ, о котором речь пойдет ниже, несомненно, является особым вариантом орнаментального письма.

Этот интересный документ, до сих пор не введенный в научный оборот, хранится в Монгольской национальной библиотеке¹. Это маньчжурская «парная надпись», вышитая на шелке. Среди знатных образованных людей того времени был обычай преподносить друг другу подарки, свидетельствующие об их знаниях. Одним из видов таких подарков были «парные надписи» — рифмованные двустушия. По содержанию это могли быть *еролы* (благопожелания), изречения великих людей или афоризмы. Такие надписи вешали в храмах, дворцах, библиотеках, в отдельных юртах, где работали ученые. Помещали их обычно на самых видных местах, которые бросались в глаза: на внешней стороне двери, по бокам окон, на колоннах, просто на стенах.

¹ Разряд 24, номер 109.

Наша надпись размером один на два метра изящно вышита на красном шелке золотой нитью, с использованием особой техники вышивки, когда нить много раз оборачивается вокруг иглки, а потом закрепляется на материале. Надпись состоит из четырех строк, четырех предложений, всего в ней двадцать шесть слов (см. рис. 1).



Транслитерация:

Sure genggiyen sunggiyen mergen engeleme
mutembi. Оџо \uju\ sulfa enesuken genggen ofi bagdabume
mutembi. Etuhun kiyangkiyan ganggan wali ofi tuwakiyame
mutembi. Teni enduringgei doro qai.

Нуйсувен араха

Содержание этой надписи следующее:

Если мудр и знающ, сможет прославиться.

Если спокоен и мягок, сможет сдержаться.

Если мужествен и могуществен, сможет защитить.

Таков высший закон.

Написал Хуйсувен.

Ниже мы сравним нашу «парную надпись» с теми видами квадратного письма, которые использовались при написании «Оды Мукдену», и отметим их сходные черты и отличия. Притом что каждый из почерков, использовавшихся в написании «Оды», имеет свои характерные особенности, у них всех есть общие строгие закономерности, и наше сравнение будет касаться именно этих общих черт.

Общий вид нашей надписи отличается от надписей «Оды Мукдену» большей округлостью. Кроме того, в начале и середине слов некоторые буквы немного выходят за рамки всего слова, и таким образом нарушается строгая форма квадрата. Особенно часто так ведут себя буквы «п», «і» — в конце слова, «к», «г», «у» — в середине слова, они выходят за рамки строки, так сказать «орнаментируют» (например, *sure*, *mergen*, *ofi*). В «Оде Мукдену» такое не допускается — квадратная форма выдерживается очень строго, в том случае если необходимо написать диакритический знак справа или слева от буквы, буква делается меньшего размера и диакритический знак помещается внутрь общего квадрата слова.

Написание диакритических знаков.

1. Кружок (монг. *бинт*, маньчж. *fuka*). В нашей надписи, в отличие от «Оды», кружок при буквах (например, *h*) ставит отдельно, вне квадрата.

2. Точка (монг. *дусал*, маньчж. *tongki*). В маньчжурской письменности точки ставятся у двух гласных («е» и «ш») и у трех согласных («γ», «d», «п»). В «Оде Мукдену» эти точки могут быть прямые и волнистые. В нашей надписи кроме прямых и волнистых есть еще полукруглые.

Прямые



mergen

Волнистые



genggiyen

Полукруглые



sure

3. Знак конца предложения. В нашей надписи в конце предложения ставится точка в форме двух волнистых черт. В «Оде Мукдену» в конце предложений никаких знаков нет.



doro qai



mutembi



mutembi

4. Коса вниз. Это знак (угловая черта), который ставится справа от буквы *m*. В нашей надписи он может быть либо прямой, либо волнистый. В «Оде Мукдену» таких форм нет.



mergen



mutembi

Кроме того, сама буква «*m*» в нашей надписи пишется четырьмя разными способами, один из них отличается от «Оды». И это особенно интересно.



enggeleme



bagdabume



tuwakiyame



mutembi



mutembi

5. Коса вверх. Это знак (угловая черта) справа от буквы «*l*». Он в нашей надписи может быть двух видов. Первый есть в «Оде», а второго — нет.



enggeleme



sulfa



wali

Написание элементов букв.

Гласные:

«*e*»

Написание буквы «*e*» в нашей надписи в начале и середине слова совпадает с «Одой», но в конце слова она пишется по-другому, двумя разными способами. Интересно, что в этих случаях она каждый раз пишется по-разному.



enggeleme



bagdabume



tuwakiyame

«i»

Буква «i» в начале слова в нашей надписи отсутствует. В середине слова ее написание совпадает с «Одой». В конце слова она встретилась четыре раза, но только один раз ее написание совпадает с «Одой», а в трех случаях — нет, и при этом в каждом из этих трех случаев она пишется по-разному.



ofi



mutembi



mutembi



mutembi

Согласные

«t» и «d»

Написание буквы «t» в нашей надписи в середине слова похоже на «Оду», а в начале — отличается.



tuwakiyame



teni



mutembi



etuhun

Также и буква «d»: в середине — почти совпадает, а в начале — отличается.



doro



bagdabume

«n»

Написание буквы «n» в нашей надписи особенно интересно, потому что эта одна из самых простых букв алфавита пишется в конце слова четырьмя разными способами, ни одного из которых нет в «Оде».



genggiyen



mergen



sunggiyen



ganggan



etuhun

«ᠪ»

Написание буквы «ᠪ» в нашей надписи имеет небольшие отличия от ее написания в «Оде».



ofi

«ᠮ» и «ᠨ»

Написание букв «ᠮ» и «ᠨ» в начале слова в нашей надписи отличается от «Оды». Их написание в середине слова напоминает один из видов (а именно «чудесное»), использованных в «Оде».



ganggan



qai

В заключение можно сказать, что «парная надпись», вышитая на шелке, — это интересный образец маньчжурской письменности. С одной стороны, она во многом напоминает тридцать два вида квадратного письма, использованных при написании «Оды Мукдена». С другой стороны, и по внешнему виду, и по написанию отдельных букв и диакритических знаков она отличается от «Оды». Интересно, что в пределах нашей надписи некоторые буквы имеют различные написания. В «Оде» это не допускалось. Поэтому нельзя сказать, что «парная надпись» — это чистый образец квадратного письма, в ней чувствуется сильное влияние узорчатого письма.

Литература

Воробьев П.И. Новые данные о происхождении и развитии маньчжурской письменности. Записки Института востоковедения. Л., 1935.

Гребенщиков А.В. Очерк изучения маньчжурского языка. Известия Восточного института. Владивосток, 1913.

Захаров И.И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.

Кара Д. Книги монгольских кочевников. М., 1972.

Мороз И.Т. К вопросу о периодизации маньчжурской системы письма // Народы Азии и Африки. М., № 3, 1969, с. 131–134.

Шагдарсүрэн Ц. Монгол үеэг зүй. (Монгольская письменность). УБ., 1991.

Шагдарсүрэн Ц. Монголчуудын утга соёлын товчоон (Краткая история письменной культуры монголов). УБ., 1991.

Шагдарсүрэн Ц. Монголчуудын үсэг бичгийн эвхмэл хэлбэр (Образцы монгольского орнаментального письма) // *Studia Mongolica*. Т. IV (12), Fasc. 15. УБ., 1976. С. 339–360.

Шагдарсүрэн Ц. Монголчуудын үсэг бичгийн товчоон (Письменность у монголов). УБ., 2001.

Sary Giovanni. Die chinesischen und mandschurischen Zierschriften. Hamburg, 1980.

Sary Giovanni. Vom Alphabet zur Kunst. Illustrierte Geschichte der Mandschurischen Schrift. Wiesbaden, 2006 (Aetas Manjurica, 12).

Summary

Munkhtsetseg Enkhbat

The Manchu Parallel Inscription from the Mongolian National Library

The paper presents one of the so-called “parallel inscriptions” written in Manchu using ornamented script from the collection of the Mongolian National Library. The inscription facsimile, transcription and translation are followed by an analysis of its graphic style in comparison to the calligraphy of 32 types of handwriting used in the well-known “Ode to Mukden”.

В.Ф. Минорский

Курды — потомки мидян

Публикация, предисловие и комментарии З.А. Юсуповой

*Памяти Владимира Федоровича Минорского
(к 135-летию со дня рождения)*

Настоящим предлагается к публикации статья из архива¹ выдающегося русского ученого XX в. Владимира Федоровича Минорского, в которой отстаивается концепция мидийского происхождения курдов (в отличие от существующей гипотезы их автохтонного происхождения). Эта статья, не потерявшая своей актуальности, по непонятным причинам не была опубликована, однако ее машинописный вариант в 1958 г. был отправлен В.Ф. Минорским из Кембриджа (где он проживал последние годы) в Ленинград К.К. Курдоеву², о чем свидетельствует надпись на первой странице текста статьи: послано Курдоеву 6/II 58 <г.>. Статья хранится вместе с личным архивом В.Ф. Минорского в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

Ключевые слова: Владимир Федорович Минорский, архив, курдоведение, курды, происхождение, мидийцы.

Владимир Федорович Минорский (1877–1966) — один из самых блистательных ориенталистов XX столетия, получивший широкое международное признание; он был профессором Лондонского университета, действительным членом Британской и Французской академий наук, почетным членом Азиатского общества Франции и Германии, обладателем золотой медали Британского Азиатского общества, почетным доктором Кембриджского и Бельгийского университетов. Будучи человеком весьма одаренным и многогранным, он проявил свой талант и на дипломатической службе, и в общественно-политической жизни. В.Ф. Минорский является автором более 200 работ, библиография которых была издана в специальном выпуске «Iranica» в 1964 г. в Тегеране³.

В.Ф. Минорский родился 5 февраля 1877 г. в г. Корчеве Тверской губернии. В 1896 г. он окончил 4-ю московскую гимназию с золотой медалью, в 1900 г. — юридический факультет Московского университета. В том же году поступил в Лазаревский институт восточных языков, по окончании которого в 1903 г. был принят на службу в Министество иностранных дел⁴. Занимаясь (как иранист-историк) проблематикой стран

¹ См.: АВ ИВР РАН. Ф. 134. Оп. 1. № 80. Л. 6. Личный архив, включающий 4385 ед. хр., и библиотека В.Ф. Минорского согласно его завещанию в октябре 1966 г. были переданы его супругой Татьяной Алексеевной Минорской в Ленинградское отделение Института народов Азии АН СССР (ныне ИВР РАН).

² К.К. Курдоев — известный курдовед, один из основоположников отечественного курдоведения, на протяжении многих лет (1961–1985) руководивший коллективом ленинградских (петербургских) курдоведов.

³ См.: Iranica. Twenty Articles by V. Minorsky. Tehran, 1964. P. XII–XXVI.

⁴ Подробно о биографии ученого см.: Сафонова Н.Г. В.Ф. Минорский (1877–1966) и его вклад в курдоведение // ППВ. № 1(8). 2008. С. 223–228.

Ближнего и Среднего Востока, В.Ф. Минорский неизмеримо много сделал для курдоведения. Его многочисленные публикации по истории, этнографии, словесности и языку курдов по сей день сохраняют актуальность.

Как следует из архивных материалов, совмещая научные исследования с дипломатической службой (1902–1917 г.), В.Ф. Минорский использовал свое пребывание на территории Персии и Турции для поездок по Курдистану и сбора материала по этому региону. Эти материалы нашли отражение в таких статьях, как «Сведения, собранные во время поездки в Марагу и район Джагату и Татаву в начале августа 1906 г.» и «Отчет о поездке в Макинское ханство в октябре 1905 г.». Уникальный материал о курдах был собран В.Ф. Минорским во время его работы в комиссии по турецко-персидскому разграничению. Его статьи в форме дневниковых записей, отчетов и донесений были изданы в секретном сборнике МИД в 1915 г. Собранные им данные касались губернаторства Соуджбулаг, округов Бане, Сулдуз, Ушну, Дол, включая подробное описание этих территорий, сведения о расселении племен, их религиозной принадлежности, социально-экономических отношениях, характеристику политики Турции, Персии, России и Англии по отношению к курдам. Результатом этих поездок В.Ф. Минорского явилась его статья «Курды. Заметки и впечатления», с приложением карты (Петроград, 1915).

С 1920 г. В.Ф. Минорский жил и работал во Франции, а затем в Англии, занимаясь исследовательской и преподавательской деятельностью. В 1927 г. в «Энциклопедии ислама» была опубликована его статья на французском языке — «Курды. Курдистан», в которую вошли разделы: происхождение курдов, история (с арабского завоевания до 1926 г.), расселение курдских племен, антропология, социология, этнография, религия, сведения о курдском языке и его диалектах, фольклор и литература, курдские периодические издания⁵.

Неоценим вклад В.Ф. Минорского в исследование широко распространенного в Курдистане религиозно-философского учения «*ахл-и хакк*» («люди истины»). Собранные им документы, устные записи были использованы В.Ф. Минорским в целом ряде публикаций по этой теме: «Материалы для изучения персидской секты „люди истины“, или „али-илахи“» (1911), «Заметки об ахли хакк» (1920–1921), «Этюды об ахли хакк» на французском языке (1928), а также в статьях для «Энциклопедии ислама» на английском языке (1958) и т.д.

Перу Минорского принадлежит также известная статья «Гораны» (1943)⁶, где говорится об этнониме «курд», о происхождении термина «горан», дается обзор письменных памятников на горани (религиозные, эпические, лирические). Касаясь вопроса о статусе языка горанов в свете бытовавшей тогда «гипотезы Андреаса», исключавшей горани из состава курдских диалектов, Минорский воздерживается от окончательного вывода по этому вопросу, указывая на необходимость дальнейшего изучения прикаспийских и центральных диалектов Ирана, к которым некоторые авторы пытались притянуть курдские диалекты горани (с его разновидностями) и заза⁷. В связи с этим он ссылается на О. Манна, который, как он замечает, «еще в 1906 г. был готов видеть в горанийских диалектах потомков древнемидийского языка, а спустя три года горани и заза были определены им как центральные диалекты». Заключает статью текст (с транскрипцией и переводом на английский) популярной в Курдистане элегии (на смерть жены) известного курдского поэта Ахмад-бека Комаси.

⁵ *Minorsky V. Kurdes. Kurdistan // Encyclopédie de l'Islam. T. 2. P., 1927. P. 1196–1222.* Следует заметить, что данная статья В.Ф. Минорского вошла и в новое французское издание «Энциклопедии ислама» в 1981 г.

⁶ *Minorsky V. The Curan // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1943. V. XI. P. 75–103.*

⁷ Подробнее об этом см.: *Юсупова В.А. Курдский диалект горани. СПб., 1998. С. 6–12.*

В своих научных изысканиях В.Ф. Минорский неоднократно обращался к проблеме этногенеза курдов. По свидетельству В. Никитина⁸, в 1938 г., на XX Международном конгрессе ориенталистов в Брюсселе В.Ф. Минорским была выдвинута концепция мидийского (т.е. иранского) происхождения курдов в противовес гипотезе их автохтонного происхождения, предложенной в свое время акад. Н.Я. Марром⁹. Спустя 20 лет В.Ф. Минорский вновь возвращается к теме о происхождении курдов, о чем свидетельствует текст публикуемой ниже статьи «Курды — потомки мидян». В этой статье он вновь отстаивает свою гипотезу, приводя новые историко-географические и языковые факты и материалы. Здесь хочется заметить, что, обосновывая мидийское происхождение курдов и определяя язык как один из основных факторов их этнического единства, В.Ф. Минорский, не располагая на то время полными данными диалектологии, дает на удивление точную характеристику курдского языка, отличающегося, как теперь известно, своей диалектной структурой. Он пишет: «Главным и поразительным фактом древнего единства курдов является их язык. Каковы бы ни были различия его диалектов, этот язык единый и по своей фонетике, и по своей грамматике»¹⁰.

З.А. Юсупова

Курды — потомки мидян

3-я редакция,
 послано Курдоеву
 6/II/58

1.

Северо-западная часть иранского плоскогорья носила имя Мидии (по-гречески Media). Археология и клинописные источники раскрывают нам и то древнейшее время, когда эта территория была занята небольшими царствами и племенами местного происхождения¹¹, которые затем были поглощены новыми пришельцами, известными под именем иранцев.

В общих чертах, было две группы иранских племен: мидяне (Māda) и персы (Parsua, Pārsa). В области к югу от Урмийского озера, в современном Курдистане Мукри, ассирийские источники впервые упоминают Parsua в 844 году до н.э., а Māda — в 836 году до н.э. Мы знаем очень немного слов мидийского происхождения, но собственные имена их правителей и вся их история показывают, что они были если не братьями, то по крайней мере двоюродными братьями персов.

Название Parsua скоро исчезает из области к югу от Урмийского озера, и по всей вероятности все Parsua прошли дальше на юг, где стали известны под именем Pārsa, и где главным центром их стала нынешняя провинция Персии Pārs. Наоборот, мидяне (Māda) остались на северо-западе, где они покорили местные мелкие княжества. Они уничтожили соперников (скифских пришельцев с севера) и, как видно, содействовали разрушению царства Урарту в районе озера Ван. Самым большим успехом Māda было разрушение древнего царства Ассирии (Ашур). После взятия его столицы Нине-

⁸ См.: Никитин В. Курды. М., 1964. С. 52–64.

⁹ Minorsky V. Les origines des Kurdes // Travaux du XX Congrès International des Orientalistes. Bruxelles, 1940. P. 143–152.

¹⁰ См.: АВ ИВР РАН. Ф. 134. Оп. 1, № 80. Л. 3. О «моноклитном» единстве курдских диалектов свидетельствуют диалектологические исследования последних лет и, в частности, монография И.Л. Смирновой и К.Р. Эйюби «Историко-диалектологическая грамматика курдского языка». СПб., 1999.

¹¹ См. новейшие работы по истории Мидии И.М. Дьяконова (Москва, 1956) и Икран Алиева (Баку, 1956). Здесь и далее авторские сноски даны в круглых скобках.

вии (в 612 г. до н.э.) мидийский царь Киаксар (Uksitar, Huvaxšatara) быстро расширил свои владения в глубь Малой Азии. После его войны с царем Лидии (в 590–585 гг. до н.э.) границей Мидии на западе стала река, теперь называемая Кызыл-ирмак, около 50 км к востоку от нынешней столицы Турции Анкары.

Есть все основания предполагать, что эти завоевания вызвали значительное движение мидийских племен на запад. Мидийцы были первым крупным иранским государством, сплотившим ряд территорий.

2.

Мидийская держава просуществовала около 175 лет, когда последний ее царь, Астиаг (Ištuvēgu), был свергнут основателем персидского царства Куруш'ем (по-гречески Кюрос, по-русски Кир). Это случилось около 550 г. до н.э.

На тесную связь мидян и персов указывает и то, что Куруш был, по-видимому, сыном дочери Астиага. Однако переход власти от мидян к персам означал утрату мидянами их превосходства, и при персидских царях, например при Дарии (Dārayavahuš), мы слышим о ряде восстаний в Мидии. Следует предполагать, что после подавления восстаний новые группы мидян выселились на запад.

Третьим этапом в жизни Мидии был поход Александра Македонского против Персии (331–323 до н.э.), когда бывший генерал Дария III Атрапат основал новое царство — Малую Мидию, получившую в его честь название Āturpatakān, нынешний южный Азербайджан. В нем, вероятно, были собраны оставшиеся мидийские племена. При Аршакидах (248 до н.э. — 226 н.э.) в южном Азербайджане появились новые иранские племена с востока — парфы (Parthava, Pahlav), что также могло способствовать оттеснению части мидян на запад, в пределы нового армянского царства.

Разнообразие курдских типов и одежда указывают на то, что этот народ, расселенный в удаленных долинах между гор, должен был перемещаться с рядом местных племен, имена которых известны нам по древним источникам, но которые сейчас исчезли. Однако, несмотря на все упомянутые различия, главным и поразительным фактом древнего единства курдов является их язык. Каковы бы ни были различия его диалектов, этот язык единый и по своей фонетике, и по своей грамматике. Это иранский язык, хотя и определенно отличный от главного языка Персии фāрсӣ. Откуда могло явиться его единство, несмотря на большую разобщенность горных округов, обитаемых курдами?

3.

Вопрос нуждается в дальнейшем исследовании путем сравнения всех остатков мидийских слов и имен с фактами курдского языка. Это сравнение еще не производилось. Однако, рассуждая исторически и припоминая все крупные движения иранских племен на запад, я не могу найти другого переселения, чем движение мидийцев, для объяснения распространения курдов до района к югу от Анкары в Малой Азии, и до северной Сирии. В этом отношении я хочу сослаться на карту расселения курдов, составленную английским путешественником Марком Сайксом (M. Sykes), который в течение ряда лет, перед Первой мировой войной, объезжал курдские районы.

Из позднейших движений иранских племен на запад можно было бы упомянуть о движении прикаспийских горцев Дайлами (دایلمی) в X в. н.э., но в Южном Азербайджане они уже нашли прочно сидевших курдов. Во всяком случае, имена Дайлами совершенно другого типа, нежели курдские слова. Дайлами, вероятно, были предка-

ми особых племен, поселившихся между курдов, таких как заза в Северной Месопотамии. Хотя по образу жизни заза очень близко походят на курдов, тип их наречий резко отличается от основного курдского языка¹², как твердо установил русский ориенталист П.И. Лерх еще в 1856 году¹³. Курды на западе древнее, чем заза.

4.

Чрезвычайно интересно, что на языке древнейших соседей курдов — армян — старым названием курдов является *Map*, что по законам армянского языка является точным соответствием древнему имени мидян *Māda*.

Моисей Хоренский в своей знаменитой «Истории» (книга 1, глава 30) делает попытку соединить различные армянские и иранские предания. Он делает царя Армении Тиграна союзником Куруш'а в победе над царем мидян. Он добавляет, что после победы Тигран вернул домой свою сестру, бывшую замужем за царем мидян, а другую его жену, по имени Ануиш, увел с 10, 000 пленных маров, чтобы поселить их по обоим берегам Аракса. Отец армянской истории очень подробно описывает территорию, где были поселены пленные, а именно от восточной части «великой горы» (Арагат) до Нахичевани и Джульфы, видимо в сторону Ордубада. Моисей Хоренский ссылается и на другие исторические песни, по которым впоследствии Артавазд, сын Ардашира, среди этих маров построил в Шаруре город Маракерт.

В рассказе Моисея Хоренского замечательны: во-первых, необыкновенная точность географических указаний, и во-вторых, то, что он называет поселенцев *MAP* и связывает их поселение с падением царства маров, разрушенного персами. В патристических целях он лишь вводит в дело царя Армении, а кроме того, переделывает греческое имя мидийского царя Астиаг (Иштувегу) на схожее имя мифического змея-дракона Аждахака (ژدها), известного и в «*Шах-наме*». Во времена Моисея Хоренского древних мидян давно уже не было, но характерно, что имя их армянский историк присваивает курдам своего времени. Таким образом он сохраняет старую традицию о том, что курды — потомки мидян.

Географические указания Моисея Хоренского вполне совпадают с многочисленными арабскими указаниями на то, что на север от Аракса были курдские поселения. Наиболее интересно точное указание арабских источников на то, что «у ворот города Двина» было селение Аджданакан (اجدنقان, возможно <,> вместо اجدهقان), т.е., по-видимому, селение тех аждахаковцев, о которых говорит Моисей Хоренский. Именно это селение было родиной отца знаменитого Саладина (Салах ад-Дина), противника крестоносцев и основателя курдской династии Эйюбидов (1169–1250). Об этих совпадениях я подробно говорю в своей книге «Этюды по кавказской истории», изданной по-английски в 1956 году.

Я мог бы добавить и еще одну деталь. Известно, что западная часть округа Маку в Персии, а именно район Дамбат, упоминаемый в рассказе Моисеем Хоренским, до сих пор занят курдами. Если по-армянски древнее *Māda* дало *Map*, то по-персидски *Māda* дало форму *Māh*. Древняя форма имени Маку (*Māh-kūh*, ماهكوه) точно так же подтверждает традицию о связи курдов с мидянами.

¹² Следует заметить, что результаты современных диалектологических исследований свидетельствуют о безусловной принадлежности заза к северным диалектам курдского языка. См.: *Todd T.L. A Grammar of Dimili (also known as Zaza)*. Michigan: University Press, 1985; *Смирнова И.А., Эйюби К.Р.* Историко-диалектологическая грамматика курдского языка. СПб., 1999; *Курдский диалект заза*. М., 1998.

¹³ Здесь, по-видимому, речь идет о книге П.И. Лерха «Исследования об иранских курдах и их предках северных халдеях» (Кн. I–III. СПб., 1856–1858).

5.

Я должен коснуться еще одного пункта. Как же случилось, что, если армянский историк сохранил указание на связь курдов с Мидией, сами курды переменили свое имя и стали называть себя курд, курмандж? На это можно ответить, что мидийское царство (Мāда) несомненно включало ряд отдельных племен. Если армяне, многовековые соседи мидян и курдов, имели в виду главным образом принадлежность народа к древнему государственному объединению, то сами курды могли связывать себя с каким-нибудь особым племенем, выделившимся воинскими качествами или составившим какой-нибудь союз племен. Возможно даже, что имя «курд» происходит от имени другого народа, территорию которого курды заняли¹⁴. Я говорю о ряде подобных гипотез в моей статье о курдах в Энциклопедии Ислама¹⁵, несомненно, что этот вопрос будет еще долго обсуждаться. Основное наше предположение остается в силе, так как если курды не потомки мидян, то куда делся древний могущественный народ и откуда возникла широкая сеть курдских племен, говорящих на едином иранском языке, отличном от других иранских языков?

В. Минорский

В 1973 г. в журнале Курдского отделения Академии наук Ирака был опубликован перевод данной статьи В. Минорского на арабский язык, осуществленный известным курдским историком К. Мазхаром¹⁶.

Summary

V.F. Minorsky

Kurds as Descendants of the Medes.

Introduction and Publication by Z.A. Yusupova

This is an unpublished article of V.F. Minorsky, a prominent 20th century Orientalist, in which the author presents his concept of the Median (Iranian) origin of the Kurds contrary to the earlier hypothesis of the autochthonous origin of the Kurds put forward by N.Y. Marr. V.F. Minorsky got back to the issue of the origin of the Kurds in many of his works and the present article was, apparently, his last study on the subject. The typewritten version of the article from which the work has been prepared for publication was originally sent by the author to K.K. Kurdojev, the prominent Kurdologist in Leningrad, in 1958 and is now preserved along with V.F. Minorsky's personal archive at the *Archives of the Orientalists* in IOM RAS.

¹⁴ Древние прусы были братьями литовцев и латвийцев, но восточные германцы, разрушив их союз, приняли на себя название побежденного народа.

¹⁵ См.: *Minorsky V. Kurdes. Kurdistan // Encyclopédie de l'Islam. T. 2. P., 1927. P. 1196–1222.*

¹⁶ *Govarî koîrî zanyarî kurd. Bergew yekem, beşî yekem. Beşda, 1973. L. 552–563.*

С.И. Марахонова

**Институт Гарвард-Яньцзинь и образовательная политика США в Азии в 1930–1950-е годы
(по источникам архивов Кембриджа, США)**

В статье рассмотрена деятельность Института Гарвард-Яньцзинь, основанного в Кембридже в 1928 г. с целью оказания помощи развитию высшего образования в Китае. Показаны основные направления работы института в США и в Китае. Прослежено изменение характера деятельности института во время Второй мировой войны и после образования КНР. Автор основывается на документальных материалах, обнаруженных им в библиотеках и архивах Гарвардского университета и Института Гарвард-Яньцзинь.

Ключевые слова: Институт Гарвард-Яньцзинь, Гарвардский университет, христианские учебные заведения в Китае, востоковедение в США.

В марте 2012 г. автору этой статьи посчастливилось работать в библиотеках и архивах Гарвардского университета и Института Гарвард-Яньцзинь. В них отложилось значительное число документов, относящихся к истории создания и становления Института Гарвард-Яньцзинь, а также — деятельности американских христианских миссионеров в области образования в Китае.

В конце XIX — начале XX в. американские протестантские миссионеры основали в Китае ряд учебных заведений — университетов и колледжей. В них были открыты китаеведческие отделения, где проходило преподавание китайского языка, литературы, истории, религии, с целью сохранения китайской традиционной культуры. Преподавали также и предметы, относящиеся к западной культуре. Выпускники должны были читать курсы лекций по тем же китаеведческим предметам в средней школе. Эти учебные заведения находились под началом Объединенного правления христианских колледжей, находившегося в Нью-Йорке на Пятой авеню. Возглавлял каждое учебное заведение президент, который мог быть или американцем, или китайцем.

В 1928 г. в США был основан Институт Гарвард-Яньцзинь, в самом названии которого была заложена связь Гарвардского университета в США и Пекинского университета в Китае. Своим созданием институт был обязан распорядителям фонда покойного Чарльза М. Холла, американского инженера-химика, первооткрывателя электролитического получения алюминия, основателя и вице-президента Американской алюминиевой компании. Холл завещал употребить свои капиталы на развитие высшего образования в Китае, распространение китайской культурной традиции по всей стране. Культурное присутствие американцев и их работа на благо образования в Китае, безусловно, должны были способствовать сближению двух стран, а также удовлетворению американских интересов в Китае.

Институт был самостоятельной финансовой и юридической единицей, связанной с Гарвардским университетом лишь общими профессорами и преподавателями. Он имел двойную задачу: создать учебный центр в Кембридже, чтобы готовить препода-



Здание Бойлстон Холла, где в 1930–1950-е годы находился Институт Гарвард-Яньцзинь

вателей китайского и японского языков прежде всего для китайских учебных учреждений — как американцев, так и китайцев, а также организовать и курировать учебную работу в Китае, создав стандарт высшего образования. Совместно с китайским университетом Яньцзинь необходимо было создать такие обучающие программы, которые бы использовались по всему Китаю. В обязанность Института Гарвард-Яньцзинь входило совместное с Объединенным правлением христианских колледжей в Китае и другими частными фондами субсидирование шести университетов и целого ряда колледжей в этой стране: университет Яньцзинь в Пекине, Нанкинский университет, университет объединения Западного Китая, университет Линнань, Шаньдунский христианский университет, христианский университет Фуцзянь. Также институт оказывал финансовую поддержку Сельскохозяйственному институту в Аллахабаде в Индии и Сино-Индийскому институту в Пекине, основанному бароном А. Сталь-Гольштейном. Для контроля учебных заведений в Китае со стороны Института Гарвард-Яньцзинь в университете Яньцзинь был открыт офис института.

«Первейшей задачей Института является обеспечение (посредством сотрудничества Гарвардского университета с Пекинским университетом и другими образовательными учреждениями в Китае) условий для исследования, преподавания и публикаций в области китайской культуры и в других аспектах китаеведения, которые будут одобрены исполнительным комитетом» [Из меморандума от 10 сентября 1925 г. во время организации Института Гарвард-Яньцзинь // Архив Института Гарвард-Яньцзинь. Протокол заседания исполнительного комитета от 9 апреля 1945 г.]. Технические и общественные науки были исключены из сферы деятельности института.

Управлял Институтом Гарвард-Яньцзинь директор, назначавшийся исполнительным комитетом, который состоял из девяти членов: трех миссионеров, трех профессоров Гарвардского университета и трех попечителей фонда Холла, а также советом по образованию Гарвардского университета. Директор был подотчетен обеим этим организациям. Впервые директор был назначен лишь в сентябре 1934 г. Им стал ученый-японист из Франции русского происхождения Сергей (Серж) Григорьевич Елисеев. Он возглавлял Институт долгих 22 года, вплоть до августа 1956 г. Это был самый длительный срок пребывания на посту директора одного человека в истории Института.

С приходом Елисеева курсы китайского и японского языков, литературы и истории Китая и Японии были организованы на новых условиях. В 1939–1940 учебном году курсы были преобразованы в отделение дальневосточных языков факультета искусств и наук Гарвардского университета. Члены Института Гарвард-Яньцзинь одновременно становились профессорами и преподавателями на этом отделении. Количество студентов и магистрантов на отделении дальневосточных языков неуклонно росло. На общих курсах начального уровня (история Дальнего Востока, литература и мысль, политическая мысль и политические институты) в 1929–1930 гг. обучались 7 человек, в 1940–1941 гг. — 33 человека, в 1945–1946 гг. — 101 человек, в 1947–1948 гг. — 39 студентов, в 1949–1950 гг. — 115, в 1954–1955 гг. — 330, в 1959–1960 гг. — 215 человек. Базовые языковые занятия китайским и японским посещал в 1929–1930 гг. один человек, в 1940–1941 гг. — 20 человек, в 1949–1950 гг. — 67 человек, в 1954–1955 гг. — 46 человек, в осеннем семестре 1959 г. — 77 человек. Лекционные курсы (история Китая и история Японии, литература Китая, литература Японии) повышенного уровня прослушали в 1949–1950 гг. 86 человек, в 1954–1955 гг. — 59 человек, в осеннем семестре 1959 г. — 139 человек (АГУ. UAV 344; АИГЯ. Протоколы от 14 ноября 1946 г., с. 266; 15 ноября 1948 г., с. 344).

С 1936 г. в Институте начал издаваться научный журнал *Harvard Journal of Asiatic Studies*, выходивший четыре раза в год. Это многолетнее издание с большим успехом существует до сих пор. В организации азиатского учебного центра в Гарварде существенную роль сыграла китайско-японская библиотека Института Гарвард-Яньцзинь, в 1940-е годы ставшая крупнейшей востоковедной библиотекой в США, которая уступала по количеству книг лишь Библиотеке Конгресса. В 1953 г. библиотека насчитывала 253 тысячи томов на языках Восточной Азии, а на 1 июля 1956 г. в библиотеке хранился 299 841 том, из них на китайском языке было 231 189, а на японском — 56 381 издание (АГУ. UA III 50. 8. 11. 3).

Что касается второй части двуединой задачи Института — распространения знаний в Китае, организации высшего образования и курирования университетов, — то Институт активно занимался этим. Каждый из университетов ежегодно присылал директору Института письменный отчет, который тот доводил до сведения членов исполнительного комитета. Университеты должны были отчитываться за израсходованные средства, представлять обучающие программы, указывать количество приобретенных книг и пр. Однако часто такие отчеты приходили с опозданием либо не приходили вовсе.

Институт Гарвард-Яньцзинь занимал ряд помещений в здании Бойлстон Холла (Boylston Hall) на территории Гарвард-ярда. В этом же здании размещалась его библиотека, а в дальнейшем и отделение дальневосточных языков¹.

¹ Сейчас Институт Гарвард-Яньцзинь находится в другом, специально для него выстроенном здании.

С 1936 г. начала свою деятельность летняя школа при Институте — не только для студентов, но и для всех желающих. С. Елисеев и профессор Будберг из Калифорнийского университета читали лекции по истории Японии и Китая. Такая школа существовала и в последующие годы.

Во втором семестре 1936–1937 учебного года директор Института выезжал с инспекцией в Китай, где посетил христианские университеты и ряд колледжей. Он выяснил, что уровень преподавания в университете Яньцзинь был гораздо выше, чем в других субсидируемых университетах, кроме того, количество курсов было наиболее полным. Там преподавали языки и фонетику, литературу, историю и религию. Однако не хватало курса по искусству Китая, хотя для этого имелась благодатная возможность — большое число превосходных музеев в Пекине. Для привлечения еще большего числа студентов в университет Яньцзинь и повышения его статуса в нем планировалось открыть курсы и многих других языков, знание которых так необходимо в исторических исследованиях. Уже был найден профессор русского языка, требовались преподаватели маньчжурского и монгольского. Директор с удивлением узнал, что в университете Фуцзянь субсидии Института шли на преподавание европейской дипломатии и истории общественной мысли, т.е. на общественные науки, исключенные из списка дотируемых программ. Елисеев также отмечал низкий образовательный уровень в университете объединения Западного Китая в Чэнду. После визита в Китай директор Института еще более уверился, что Институт должен поддерживать китайцев в изучении их собственной истории и археологии, т.е. в занятиях собственно китайской цивилизацией (АИГЯ. Протокол от 8 ноября 1937 г., л. 10, 11, 18, 24).

Во время Китайско-японской войны 1937–1945 гг. большая часть Китая оказалась оккупирована японцами. Американские попечители были вынуждены помогать реорганизации университетов в новых условиях. В противном случае несбалансированность программ могла привести к снижению уровня подготовки студентов и их оттоку из христианских университетов в государственные. В результате японской оккупации Китая христианским учебным заведениям требовалась большая, нежели обычно, финансовая поддержка с американской стороны. В Китае значительно выросла стоимость жизни и, более того, необходима была помощь в сохранении здоровья, а подчас и жизни преподавателей и студентов. Для этого требовались субсидии, превышающие запланированные как минимум на 50 тыс. долларов.

Учебным заведениям, которые находились в свободной части Китая, также была необходима помощь ввиду того, что они принимали большое число беженцев из оккупированного Китая. Так, в университете Фуцзянь осенью 1941 г. было зарегистрировано 403 студента, в университете в Нанкине — 793, в университете в Шаньдуне — 302, в университете объединения Западного Китая — 712 (АИГЯ. Протокол от 13 апреля 1942 г., с. 110–111).

В 1941 г. к Сергею Елисееву обратились представители Правления зарубежных миссий пресвитерианской церкви, находившегося в Нью-Йорке. Они изыскивали возможность организовать в США учебное заведение для языковой подготовки будущих миссионеров, направляемых в Китай. Институт Гарвард-Яньцзинь был готов сотрудничать с миссионерским правлением в создании такой школы в Кембридже, и вскоре был составлен специальный документ. Школа должна была существовать как отдельная единица, но работать в сотрудничестве с Гарвардским университетом и женским колледжем Рэдклифф. Институт Гарвард-Яньцзинь намеревался оказать финансовую помощь школе и обеспечить ее необходимой литературой. Предполагалась следующая программа обучения в школе: курсы китайского языка, история Дальнего Востока и современных дипломатических отношений. На четвертом курсе

желающие могли посещать в Гарварде и Рэдклиффе другие курсы: по археологии, искусству, истории, литературе, философии, религии, деятельности правительственных организаций. Сертификат школа предоставляла после годичного обучения, а трех- и четырехгодичное обучение приравнялось к диплому Гарвардского университета или колледжа Рэдклифф (АГУ. UAV 382. 95. 1).

Институт Гарвард-Яньцинь принимал большое участие в военных программах США. С.Г. Елисеев и Э.О. Рейшауэр вели курсы японского и китайского языков по программе для армейских училищ (Army School Training Program), причем языки преподавались на разных уровнях. Они оба выполняли важную работу для военного ведомства США. С. Елисеев каждую субботу бывал в Вашингтоне в качестве консультанта Управления стратегических служб (Office of Strategic services). Э.О. Рейшауэр выполнял важную работу для военного ведомства, сначала для армейской разведки, затем для Государственного департамента США, где он был членом плановой комиссии по Дальнему Востоку. В 1942 г. директор просил выделить помещения для занятий пяти-шести человек на курсе японского языка для военных моряков (АГУ. UA III 50. 8. 11. 3). В 1944 г. китайский в разных группах изучали 22 курсанта. С апреля по июль 1944 г. трое курсантов изучали историю Японии. Весь учебный год с 8 до 9 часов утра пять дней в неделю директор, помимо проведения регулярных учебных занятий в университете, работал в армейском училище (АИГЯ. Протокол от 13 ноября 1944 г., с. 195–196).

В сентябре 1944 г. армейское начальство попросило Институт Гарвард-Яньцинь и преподавателей Гарвардского университета организовать специальный курс по изучению стран Дальнего Востока для школы подготовки по гражданским делам (Civil Affairs Training School). В действительности этот курс касался только Японии (там же, с. 194–196).

После Второй мировой войны в 1949 г. С. Елисеев совместно с другими преподавателями составил программу азиатских исследований в Гарварде в новых условиях противостояния США и СССР, Европы и Азии. Институту и Гарвардскому университету предлагалось обратить внимание не только на Китай и Японию, но и на страны, расположенные в Центральной Азии и на Дальнем Востоке, от Турции до Кореи. В 1951–1952 учебном году на отделении дальневосточных языков было введено преподавание монгольского языка, а затем корейского и тибетского.

В начале 1950-х годов с приходом 1 октября 1949 г. к власти в Китае коммунистического правительства ситуация с христианскими колледжами резко изменилась. Будучи национализированы, они потеряли финансовую независимость. Исполнительный комитет Института Гарвард-Яньцинь заявил, что, согласно декрету о деятельности христианских учебных заведений в Китае от 26 декабря 1928 г., они получают субсидии до тех пор, пока используют эти средства на нужды, одобренные спонсорами, и продолжают активно осуществлять образовательные программы. Сейчас деятельность такого рода невозможна, и если ситуация в Китае не изменится, то подобные проекты придется осуществлять в других странах (АИГЯ. Протокол от 5 ноября 1951 г., с. 122–124).

После Китайско-японской и Второй мировой войн, а также победы коммунистов деятельность Института Гарвард-Яньцинь была серьезно нарушена в связи с тем, что:

- 1) христианские колледжи в Китае как действующие образовательные учреждения были уничтожены;
- 2) Институт утратил возможность работать в континентальном Китае в обозримом будущем;

3) христианские высшие учебные заведения в Восточной Азии не имели того большого значения в своих областях, как это было в Китае в 1920–1930-х годах, только в Корее роль христианских учреждений была сопоставима с ролью христианских колледжей в Китае до войны.

В 1952 г. на заседании исполнительного комитета было принято решение, что дальнейшая деятельность Института Гарвард-Яньцзинь будет проходить в Индии, Японии и Корее. Учреждения, с которыми представлялось возможным работать, были связаны с миссионерством или церковью. Таких учреждений в этих странах насчитывалось немного, и необходимо было тщательно изучить направление их деятельности, понять, насколько оказываемая им помощь будет соответствовать целям США и насколько возможно будет эту помощь оказывать.

В это же время встал вопрос о стипендиальной политике Института, т.е. кто будет теперь получать стипендии:

- 1) тогдашние стипендиаты, которые заканчивали учебу в 1955 г.;
- 2) китайские, японские и корейские студенты на отделении дальневосточных языков и на других отделениях;
- 3) американские студенты отделения дальневосточных языков, собирающиеся затем преподавать в христианских университетах на Дальнем Востоке.

Очень большое значение имело заседание исполнительного комитета Института в мае 1953 г., где была дана оценка современному моменту в развитии стран Азии, их поддержке со стороны США и были разработаны основные принципы современной помощи этим странам. Среди кардинальных изменений, которые происходили в мире, серьезнейшим была реакция азиатского населения на влияние, которое западная цивилизация оказала на их традиционное миропонимание и образ жизни. Перемены в Азии стали сочетаться с идеологическими проблемами.

На заседании было отмечено, что образование в области естественных наук, в особенности тех, которые, как медицина и агротехника, наиболее явно влияют на жизнь людей, всегда будет приоритетно в странах Азии. Однако, вне всякого сомнения, образовательная работа в сфере общественных и гуманитарных наук может внести непосредственный вклад в действительное понимание жителями Азии тех больших проблем, которые стоят перед ними. Это же касается и развития ряда руководящих принципов, которые помогут им избежать некоторых трудностей на современном этапе их истории. Необходимо было решить, каким образом лучше всего можно внести вклад в высшее образование в Азии в области гуманитарных и общественных наук.

Перед исполнительным комитетом стояли два вопроса: является ли тогдашнее сосредоточение на одной специфической научной области — древней культуре Дальнего Востока — лучшей политикой США в Азии и, более широко, адекватен ли общий подход к проблеме помощи развитию образования в Азии (в особенности так, как это делается в христианских университетах) нуждам народа в сложившейся ситуации. Опыт прошедших двух с половиной десятков лет позволил ответить на оба эти вопроса отрицательно. Особенно это относилось к Китаю, на котором и были сконцентрированы усилия Института. Несмотря на очень большие вложения и многие положительные результаты, усилия Америки в Китае провалились в одном основном аспекте — влияние США не сумело стать надежной культурной преградой триумфальной победе коммунистов (АИГЯ. Протокол от 25 мая 1953 г., с. 223–224).

Это было связано с тем, что образовательная политика Америки в Китае была не совсем правильной. Американцы подготовили прекрасных специалистов в отдельных областях западного знания, а также ряд хороших специалистов в области классиче-

ских китайских исследований, но не обучили людей понимать, каким образом это западное знание сквозь призму древнего Китая соотносится с проблемами Китая современного. Усилия Америки были направлены на внедрение учености и образования в Китае, в то время как другие, более успешные учителя, принесли в страну общие идеи, доступные широким массам. Коммунисты сконцентрировались на подготовке к работе в Азии людей, которые смогли применить теорию и опыт европейского коммунизма непосредственно к азиатским реалиям. Американцы же упор делали на подготовку специалистов по христианской теологии, английской литературе, западным политическим наукам или древней китайской истории. Студентов не обучали тому, каким образом эти отдельные области знаний могут оказать влияние на современные события в Азии (там же, с. 225).

Американцы считали, что они не должны навязывать собственные суждения и выводы азиатам, но должны ознакомить их со своими опытом и знаниями, включая усилия в интеграции различных аспектов знания, но не преуспели в этом.

Улучшение уровня образования в странах Азии не должно было достигаться за счет увеличения числа преподавателей-американцев и азиатских ученых, обученных в США или поддерживаемых американскими фондами, если у них не было понимания важности преподаваемых ими наук для современной Азии. Западные политические науки и философия, современная экономическая теория и американская или китайская история не имели большого значения для высшего образования в Азии, если они представляли собой лишь изолированный набор фактов и не были связаны с собственным опытом студента, его пониманием происходящих событий и необходимости этих знаний для современности (там же).

Если развитие отдельных областей знаний в азиатских странах значительно продвинулось, то синтез наук, синтез знания Востока и Запада, древнего и современного, был еще далеко не достаточен. Самое большее, что мог сделать Институт Гарвард-Яньцзинь для развития образования в Азии, это ввести такой синтетический подход к обучению, который способствовал бы лучшему пониманию нынешней ситуации в Азии и выработке руководящих идей на будущее.

Например, для того чтобы произвести исследование политической ситуации в какой-либо азиатской стране, необходимо было интегрировать воедино знание текущей экономики, общественных и идеологических факторов в стране в свете ее прошлой истории и традиционной культуры; соотнести эти данные с западной политической наукой; сопоставить их с подобными исследованиями в других азиатских странах, имеющих схожие проблемы. Не стремясь в прошлом к синтезу наук, Институт Гарвард-Яньцзинь не оказал заметного влияния на идеологию в странах Азии (там же, с. 226).

Осмысленная интеграция знаний в Азии могла быть достигнута только благодаря подготовке более компетентных преподавателей в учреждениях высшего образования. Нужны были не просто специалисты в некоторых западных предметах или восточных областях знаний. Специалист в западном предмете должен был также очень хорошо быть знаком с историческим фоном и современными условиями страны, где он преподает, чтобы понимать, как его студенты интерпретируют то, что он говорит, и какое влияние его работа может оказать непосредственно на страну. Специалист в восточных областях должен знать достаточно о Западе и его влиянии на эту восточную страну, чтобы понять связь своего предмета с современной ситуацией. Осуществить образовательную программу в Азии Институт сможет, только если найдутся преподаватели такого уровня. Иными словами, результат может быть достигнут при условии объединения прошлого и настоящего опыта Востока и Запада для решения проблем, с которыми люди сталкиваются повсеместно (там же, с. 227).

Работая в образовательной сфере, Институт должен был принимать во внимание националистический, антизападный настрой в странах Азии, ввиду которого, например, христианские заведения в Японии и Индии заняли более низкое положение, чем национальные университеты. Такая ситуация, безусловно, очень осложняла любую работу, которую Институт надеялся провести. В связи с этим нежелательно было ограничивать деятельность Института христианскими учреждениями, которые в глазах многих азиатов являлись полуиностранными. Институт должен был действовать и в нехристианских университетах (там же).

Основным материальным активом Института Гарвард-Яньцзинь был трастовый фонд имени основателя института Ч.М. Холла, созданный его распорядителями. Но он ничем не отличался от еще больших ресурсов других частных или государственных структур, которые занимались образовательной работой в Азии. Наиболее важными были другие активы института нематериального свойства, а именно: большой опыт работы, его высокая репутация в странах Азии, хорошо обученный персонал и его непосредственная связь с Гарвардом. Последнее, возможно, было самым важным, так как Гарвардский университет имел ни с чем не сравнимый престиж по всей Азии. Большую роль также играло созданное в Гарварде отделение дальневосточных языков, где проходили подготовку и западные, и восточные специалисты.

Благодаря своему положению в Азии Институт Гарвард-Яньцзинь способен был наладить там такую деятельность, которая была недоступна правительственным и большинству частных организаций. Многие, если не большинство, в Азии относились с подозрением, а часто просто враждебно, к деятельности американских государственных служб, миссионерских обществ и других частных групп, как, например, Комитета за свободную Азию и фонда Форда. Институт же сумел успокоить общественные настроения, сделав основной упор в своей деятельности на традиционную культуру Дальнего Востока.

Однако в деятельности Института был один сдерживающий фактор. Все его достижения лежали в дальневосточной области, поэтому именно в ней он мог быть наиболее успешным. Чтобы работать так же компетентно в другом регионе Азии, например в Индии или на Ближнем Востоке, необходимы были новые вложения, хотя ждать отдачи пришлось бы долго. Поэтому целесообразнее было основной упор сделать на Дальний Восток, а дополнительные усилия прилагать в других странах Азии (там же, с. 229, 234–235).

Важной задачей Института была подготовка преподавателей для азиатских учреждений. С одной стороны, необходимо было обучить студентов, даже если они соглашались проработать в Азии только недолгое время, а также миссионеров в центре в Гарварде, так как зачастую языковой барьер служил большим препятствием в миссионерской деятельности. С другой стороны, необходимо было обучить преподавателей и ученых для работы в востоковедении в Гарварде и других американских университетах, поскольку сравнительно низкий уровень знания и понимания американцами Азии ограничивал возможности оказания помощи высшему образованию в восточных странах. В этих обстоятельствах, если Институт Гарвард-Яньцзинь и США в целом хотели внести возможный вклад в высшее образование на Дальнем Востоке, необходима была профессиональная подготовка западных ученых и преподавателей, которые помогут углубить представление об Азии в США (там же, с. 235).

В дальнейшем, когда учителя начнут преподавание в странах Азии, необходимо будет оказать им эффективную поддержку в их деятельности. Должны быть выделены специальные средства на развитие библиотек, другие учебные и исследовательские материалы, создание новых курсов и программ обучения и новые виды исследо-

вательских программ, публикации. Однако такая постоянная программа в Азии может развиваться только постепенно и после того, как студенты, обученные в Гарварде, начнут возвращаться в Азию. В разработке этой программы самое деятельное участие принимал С. Елисеев, который после поездки на Дальний Восток и в Индию вместе с профессором Д.Х. Ингаллсом порекомендовал целый ряд экспериментальных проектов (там же, с. 235–236).

До Второй мировой войны Институт Гарвард-Яньцинь уделял наибольшее внимание христианским колледжам в Китае. Основные усилия он приложил к организации в них классических китайских исследований, которые либо полностью отсутствовали, либо преподавание на таких курсах велось на низком уровне. С самого начала своей деятельности Институт планировал создать в Гарварде центр магистерских исследований в области культуры Китая, что помогло бы организовать и контролировать студенческую и магистерскую работу, которую Институт намеревался проводить в Китае. Однако реальные взаимоотношения между центром в Гарварде и Институтом в Китае никогда так и не были определены ни теоретически, ни практически. На самом деле большая часть усилий этого центра (таких, как элементарное обучение языку) в очень малой степени решала задачу высшего образования в Азии.

Субсидии, выделяемые Институтом, состояли из трех разных частей:

1) ограниченные фонды, выделенные на нужды шести христианских университетов в Китае, могли быть использованы этими учреждениями только на улучшение преподавания китайского языка, литературы и истории;

2) основная часть дохода неограниченного фонда должна была использоваться на развитие двух магистерских центров в Гарвардском университете и университете Яньцинь;

3) остальная часть дохода неограниченного фонда (примерно одна треть от целого) уходила на административную и другую специфическую деятельность, такую как археологические экспедиции, деятельность Сино-Индийского института в Пекине, публикации и грантовые программы (АИГЯ. Протокол от ноября 1956 г., с. 464–465).

После Второй мировой войны деятельность Института изменилась.

1. Исчезла разница между ограниченными и неограниченными фондами, поскольку шесть христианских университетов перестали существовать в качестве активных образовательных учреждений.

2. Институт начал взаимодействовать с высшими учебными заведениями в Японии, Корее, Гонконге и на Тайване.

3. Институт стал оказывать поддержку исследовательским учреждениям и ученым, не связанным с христианскими заведениями.

4. Институт начал поддерживать азиатских ученых, не занимающихся классической азиатской культурой, в области гуманитарных и общественных наук.

5. Институт расширил сферу своих научных интересов, включив классические японские, монгольские и корейские исследования в свою программу обучения, научных занятий и публикаций в Гарварде.

6. Институт повысил свой уровень и репутацию учреждения, заинтересованного прежде всего в знаниях высочайшего уровня в области восточноазиатской культуры.

7. Институт сконцентрировал свою деятельность больше, чем раньше, в Гарварде. Гарвардский магистерский центр превратился в главный центр восточноазиатских занятий. Он не имел уже того непосредственного отношения к высшему образованию в Азии, которое изначально планировалось. Это стало естественным результатом необходимости восточноазиатских исследований в самих США во время войны и в первые послевоенные годы, с одной стороны, и длительного перерыва в нормальных

контактах между Америкой и странами Восточной Азии — с другой. Конечно, профессора, преподаватели и сотрудники библиотеки продолжали вносить свой непосредственный вклад в развитие высшего образования в Азии, занимаясь подготовкой азиатских ученых в Гарварде. В 1954 г. Институт впервые получил средства, чтобы пригласить в Гарвард для совершенствования ряд молодых преподавателей из университетов стран Дальнего Востока. Цель этой программы для приглашенных ученых — дать возможность талантливой молодежи из дальневосточных университетов расширить их научные горизонты, обучаясь и занимаясь исследовательской работой в Гарварде. Сергей Елисеев был избран председателем комиссии, которая занималась приглашением и приемом азиатских коллег. В дальнейшем эта деятельность стала основополагающей в Институте.

Однако основная заслуга Гарвардского центра после войны — это организация исследований Восточной Азии в США, хотя профиль этих исследований изменился. Учебные и исследовательские программы теперь были посвящены скорее современным проблемам Дальнего Востока, нежели его классической культуре.

Большая часть финансовых затрат Института Гарвард-Яньцзинь в 1950-е годы пошла на развитие Гарвардского центра, включающее публикации, составление словарей, расширение библиотеки, исследовательскую работу и стипендии приглашенным ученым.

Деятельность института географически стала более широкой и представляла собой три основных направления: помощь христианским учебным заведениям, классическим исследованиям в Восточной Азии и высшему образованию в целом. В 1950-е годы в бюджете Института была заложена помощь следующим христианским учебным заведениям: Японский международный христианский университет, Токийский женский христианский колледж, университет Досия (Япония), христианский университет Чосун (Корея), студенческие программы национальных языков, литературы и истории в христианских университетах Дунхай (о. Тайвань) и Чун Чи (Гонконг), стипендии для китайских и корейских аспирантов в США (АИГЯ. Протокол от ноября 1956 г., с. 465–469).

Следовало также обеспечить все эти университеты необходимой литературой и начать программу обмена профессорами между христианскими учебными заведениями. Предполагалось, что только немногие из них будут из Китая. В основном это должны были быть японцы, корейцы, филиппинцы, индонезийцы, индийцы и пакистанцы. Эта деятельность также была в компетенции Института Гарвард-Яньцзинь (АИГЯ. Протокол от 25 марта 1954 г., с. 329).

Таким образом, в первые два десятилетия своего существования, начиная с 1928 г. Институт Гарвард-Яньцзинь организовал обучающий центр в Гарварде — отделение дальневосточных языков, а также курировал и субсидировал ряд университетов и колледжей в Китае. Начиная с 1950-х годов магистральное направление деятельности Института изменилось — главным стало предоставление стипендий молодым ученым из ведущих университетов Восточной и Юго-Восточной Азии для обучения и научной работы в США во всех областях гуманитарных и общественных наук. Продолжался выпуск журнала *Harvard Journal of Asiatic Studies* и монографических серий, а также проведение конференций и обучающих программ.

Сокращения

АГУ — Архив Гарвардского университета

АИГЯ — Архив Института Гарвард-Яньцзинь

Источники

Архив Гарвардского университета. UAV 344; UA III 50. 8. 11. 3; UAV 382. 95. 1.

Архив Института Гарвард-Яньцзинь. Протоколы заседаний исполнительного комитета за 1937, 1942, 1944, 1945, 1946, 1951, 1953, 1954, 1956 гг.

Summary

S.I. Marakhonova

The Harvard-Yenching Institute and the US Educational Policy in the Asia in 1930–1950s (after the Cambridge, USA, Archival Sources)

The article deals with the activities of the Harvard-Yenching Institute founded in Cambridge in 1928 with the purpose of helping the higher education in China. Main kinds of work of the Institute in USA and in China are shown. Changes in the kind of activities of the Institute during World War II and after the foundation of the Peoples' Republic of China are presented. The article is based on the documents found by the author at the Harvard University and the Harvard-Yenching Institute's archives.

Т.В. Ермакова, Е.П. Островская

Анонимный перевод первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» из Архива востоковедов ИВР РАН

Статья представляет читателю новую архивную находку — анонимный перевод на русский язык первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» (АВ ИВР РАН, разряд «Китай». Оп. 1, ед. хр. 220. 123 л., машинопись). Обнаруженный материал характеризуется в контексте выполнявшегося в 1910-х — первой половине 1930-х годов международного научно-издательского проекта по введению «Абхидхармакоши» в научный оборот. Статья сопровождается публикацией начального фрагмента, извлеченного из рассматриваемого архивного материала.

Ключевые слова: абхидхарма, абхидхармакоша, Архив востоковедов ИВР РАН, буддизм, буддийская философия, Васубандху, Обермиллер, Розенберг, Щербатской.

Цель настоящей статьи состоит в ознакомлении читателя с неизвестным прежде анонимным переводом на русский язык первой главы трактата выдающегося индийского мыслителя Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша», посвященного энциклопедическому изложению буддийской канонической философии¹. Этот интереснейший буддологический труд был обнаружен нами в АВ ИВР РАН, в разделе хранения «Разряды» (АВ ИВР РАН. Разряд «Китай». Оп. 1, ед. хр. 220. 123 л., машинопись), где отложились типологически разнородные материалы, атрибутированные по признакам соотносимости с тем либо иным историко-культурным регионом. Как выяснилось, он никогда ранее не публиковался и не аннотировался в научных изданиях.

Предположительно обозначенное в описи авторство перевода — «Щербатской Ф.И. (или Обермиллер Е.Е.)» свидетельствовало, что данный труд относится к одному из аспектов работы классиков отечественной буддологической школы по программе инициированного акад. Ф.И. Щербатским (1866–1942) в 1910-х годах² международ-

¹ В восьми главах «Абхидхармакоши» — «Дхату-нирдеша» («Учение о классах», или «Анализ по классам элементов»), «Индрия-нирдеша» («Учение о психических способностях»), «Лока-нирдеша» («Учение о мире»), «Карма-нирдеша» («Учение о карме»), «Анушая-нирдеша» («Учение об аффективных предрасположенностях»), «Арьяпудгаламарга-нирдеша» («Учение о пути Благородной личности»), «Джняна-нирдеша» («Учение о знании»), «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании») — впервые представлен в виде системы философского знания тот комплекс концепций, который был зафиксирован письменно в трактатах третьей части канона (Трипитаки) — Абхидхарма-питаке. Эти главы содержат базовый текст — *каррики* (стихотворные афоризмы) и логико-дискурсивный автокомментарий в жанре *бхашья* (коллоквиум). Девятая, дополнительная, глава является относительно автономным произведением — трактатом в прозе, посвященным опровержению идеи существования субстанциальной души. О жанре «Абхидхармакоши» как энциклопедии см.: Островская, 2011.

² Фактически работа над проектом началась в 1911 г., а его описание было опубликовано позднее — в 1917 г. в составе предисловия Ф.И. Щербатского к изданию тибетского текста «Абхидхармакоши». См.: ВВ, XX, вып. 1, с. IV–V.

ного научно-издательского проекта, направленного на введение «Абхидхармакоши» в научный оборот. Замысел этого проекта возник у Ф.И. Щербатского в связи с поступавшими в Азиатский музей РАН из Центральной Азии фрагментами буддийских рукописей на санскрите, тибетском, уйгурском и китайском языках. Именно в 1910-х годах стала окончательно очевидной первостепенная актуальность изучения письменного наследия так называемого северного буддизма³ — традиции, получившей за пределами Индии распространение в целом ряде стран Азиатско-Тихоокеанского региона, прежде всего в Китае и Тибете.

Вплоть до 1890-х годов письменные памятники северного буддизма и, в частности, постканонические философские трактаты (шастры) не привлекали внимания исследователей, так как наиболее древними считались тексты буддийского канона на языке пали — Типитаки, положившие начало южному буддизму⁴. Классики англо-германской буддологической школы — Г. Ольденберг, супруги Рис-Девидс, супруги Гейгер достигли впечатляющего прогресса в изучении палийских канонических источников. Но, руководствуясь подходом, разработанным в протестантской либеральной теологии, они сосредоточили свои усилия на введении в научный оборот проповедей и религиозно-дисциплинарных наставлений Будды, зафиксированных соответственно в первой и второй частях Типитаки — Суттах и Винае (подробнее см.: Лысенко, 1994, с. 32–40). Трактаты третьей части — Абхидхаммы (санскр. Абхидхарма) они оставляли за бортом изучения как нечто не принадлежащее авторству основателя буддизма — более позднюю метафизическую схоластику (Розенберг, 1991, с. 21). Первым импульсом пробуждения научного интереса к наследию северного буддизма послужила полемика акад. В.П. Васильева (1818–1900) с основоположником франко-бельгийской буддологической школы Э. Бюрнуфом (1801–1892). Но именно находки рукописей в Центральной Азии и труды Ф.И. Щербатского по буддийской теории познания и науке логики, вышедшие в свет в 1900-х годах, положили начало новому направлению в буддологии — введению в научный оборот философской литературы северного буддизма.

Однако существенным препятствием на пути изучения санскритских источников по буддийской философии выступало то обстоятельство, что ее наиболее ранние произведения — трактаты канонической Абхидхармы, т.е. третьей части санскритской Трипитаки школы *сарвастивада* (*вайбхашика*), имелись только в переводах на китайский и тибетский языки. Их оригиналы были известны лишь в небольших по объему фрагментах рукописей, происходивших из Центральной Азии. Это не позволяло определить систему той специальной философской терминологии, которая сложилась в период формирования санскритской Трипитаки в Индии, и адекватно вскрыть концепции, характеризующие историю развития буддийского философского дискурса в постканонический период.

³ В буддологии первой трети XX в. «северным буддизмом» именовалась функционирующая на севере и северо-западе Индии совокупность буддийских школ и направлений, основное письменное наследие которых, в том числе каноническое, зафиксировано на санскрите (гибридном и классическом). Именно письменные памятники северного буддизма (в частности, санскритская Трипитака школы *сарвастивада*) получили распространение в Центральной Азии и на Дальнем Востоке как основа развития местных буддийских традиций. Переводы текстов санскритской Трипитаки, ряда фундаментальных санскритских постканонических трактатов, включая «Абхидхармакошу», и махаянских произведений были канонизированы в Китае и Тибете. Подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 2004; 2012.

⁴ Буддийский канон на языке пали — Типитака школы *тхеравада* — сохранился в полном объеме; южная буддийская традиция в отличие от северной продвигалась исторически в Юго-Восточную Азию и на Цейлон, где среднеиндийский пракрит пали обрел статус языка буддийской учености.

Интерес Ф.И. Щербатского к «Абхидхармакоше», санскритский оригинал которой в то время также считался безвозвратно утраченным⁵, обуславливался как минимум двумя факторами. Во-первых, этот обширный трактат был дважды переведен на китайский язык — в VI в. Парамартхой и в VII в. Сюань-цзаном, и перевод Парамартхи содержал транскрипции санскритских терминов. Кроме того, имелись переводы «Абхидхармакоши» на тибетский, выполненные в IX–XI вв.⁶, и неполная уйгурская версия. Во-вторых, в распоряжении ученых был обширный санскритский комментарий Яшомитры (IX в.) «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья». Наличие данного источника давало надежду на выявление оригинального понятийно-терминологического аппарата произведения Васубандху при сопоставлении китайских и тибетских переводов с текстом этого комментария.

Особую актуальность задуманному Ф.И. Щербатским международному научно-издательскому проекту придавала сенсационная находка А. Стейна, которым в 1910 г. и была обнаружена в Центральной Азии неполная уйгурская версия «Абхидхармакоши». Согласно замыслу планировалось на базе научно-издательской серии РАН “*Bibliotheca Buddhica*”⁷ издать критический тибетский, оба китайских и уйгурский тексты трактата Васубандху и комментарий Яшомитры, а также переводы этих источников на европейские языки и исследование, посвященное очерку проблем буддийской философии.

Работа над проектом велась до середины 1930-х годов⁸. С российской стороны в ней первоначально принимали участие Ф.И. Щербатской и его ученик О.О. Розенберг (1888–1919), а позднее, в конце 1920-х годов был подключен Е.Е. Обермиллер (1901–1935). Из зарубежных ученых над проектом работали — Л. де ла Валле Пуссен,⁹ С. Леви¹⁰, У. Огихара¹¹. Планировалось, в частности, что китайский текст «Абхидхармакоши» будет переведен на французский язык Л. де ла Валле Пуссеном, а на русский и английский — О.О. Розенбергом. Перевод тибетского текста на русский и английский языки взял на себя Ф.И. Щербатской.

Свое плановое задание, отметим, полностью выполнил только Л. де ла Валле Пуссен. Но подготовленный им перевод, сделанный с текста Сюань-цзана, вышел в свет

⁵ Санскритский оригинал «Абхидхармакоши» был обнаружен индийским ученым-буддологом Р. Санкритьяной в 1935 г. в библиотеке тибетского монастыря Нгор. Первое полное издание текста, включавшее *карики* и *бхашью*, было подготовлено П. Прадханом и вышло в свет в 1967 г. в Индии. См.: АКВ, 1967. Первым к переводу санскритского оригинала на европейский (русский) язык приступил В.И. Рудой (1940–2009). См.: ЭА. I, 1990.

⁶ Тибетские тексты «Абхидхармакоши» были созданы коллегией переводчиков; работа над переводом санскритского оригинала велась первоначально при содействии индийских учителей. Существует три старопечатных издания трактатов — дергесское, нартангское и пекинское.

⁷ Серия “*Bibliotheca Buddhica*” была создана в 1897 г. по инициативе С.Ф. Ольденбурга (1866–1934). Акад. Ольденбург оставался до конца своих дней бессменным редактором серии, и ни один ее выпуск не направлялся в печать без тщательного просмотра и подписи редактора.

⁸ О распределении проектных заданий, ходе их выполнения и результатах см.: Ермакова, 2012.

⁹ Пуссен Луи де ла Валле (1869–1938) — классик франко-бельгийской буддологической школы; профессор Гентского и Брюссельского университетов; работал с санскритскими, китайскими и тибетскими источниками. Поддерживал тесные научные связи с Ф.И. Щербатским с 1900 г. — времени совместных занятий в семинаре профессора Боннского университета Г. Якоби (1850–1937).

¹⁰ Леви Сильвен (1863–1935) — классик франко-бельгийской буддологической школы, индианист-санскритолог; профессор Сорбонны и Коллеж де Франс; с 1918 г. член-корреспондент РАН. С 1887 г. поддерживал научные и личные дружеские связи с С.Ф. Ольденбургом.

¹¹ Огихара Унрай (1860–1937) — классик японского буддологического источниковедения; получил санскритологическое образование в Европе, в Страсбургском университете под руководством Э. Леймана (1859–1931); профессор Токийского университета; работал с санскритскими, китайскими и старояпонскими источниками. О жизненном пути и научной деятельности У. Огихары см.: Ермакова, 2012.

не в серии РАН “*Bibliotheca Buddhica*”, а за рубежом отдельным изданием (см.: Л’АК, 1923–1931). Также вне серии была опубликована в 1919 г. работа Ф.И. Щербатского “*The Soul Theory of the Buddhists*”, содержащая перевод на английский язык девятой (дополнительной) главы трактата (Stcherbatsky, 1919)¹².

Ни один из запланированных русских переводов так и не появился в печати. Осуществление задуманного тормозилось трагическими обстоятельствами внаучного характера — кончиной О.О. Розенберга, умершего в 1919 г. в эмиграции¹³, и теми тяготами, с которыми столкнулись оставшиеся на Родине российские ученые в годы Гражданской войны и преодоления послевоенной разрухи. Наряду с этим имелись и научные затруднения. Ф.И. Щербатской в ходе работы над тибетским текстом трактата и ознакомления с результатами труда Л. де ла Валле Пуссена все глубже осознавал сугубую проблематичность определения семантики философского понятийно-терминологического аппарата «Абхидхармакоши» в ситуации отсутствия санскритского оригинала трактата. Не менее отчетливо понимал это и Л. де ла Валле Пуссен — в свой перевод он ввел, опираясь на комментарий Яшомитры, санскритские термины, воздержавшись от попыток их передачи с помощью европейских лингвистических средств (этимологической интерпретации или использования философского лексикона).

Очередной этап изучения «Абхидхармакоши» Ф.И. Щербатской развернул в период функционирования Института буддийской культуры (ИНБУК) — специализированного буддологического научно-исследовательского учреждения, основанного в 1928 г. в составе АН СССР¹⁴ по инициативе С.Ф. Ольденбурга. Большим подспорьем в этой работе служили те сведения, которые доставлялись учениками Ф.И. Щербатского — Е.Е. Обермиллером, А.И. Востриковым (1904–1937), Б.В. Семичовым (1900–1981) — из экспедиционных поездок по буддийским монастырям Бурятии. Монахи — знатоки традиции консультировали молодых ленинградских ученых по вопросам терминологии «Абхидхармакоши», тибетский текст которой изучался в монастырских образовательных центрах как обязательный компонент учебной программы по буддийской философии.

В 1930 г., когда произошло укрупнение востоковедных академических учреждений и в Ленинграде был создан единый научно-исследовательский концерн этого профиля — Институт востоковедения АН СССР, Ф.И. Щербатской возглавил Индо-тибетский кабинет, являвшийся структурным подразделением новосозданного учреждения¹⁵. Все материалы и служебная документация ИНБУК перебазировались туда же. К числу этих материалов относится и обнаруженный нами в АВ ИВР РАН машинописный текст перевода первой главы «Абхидхармакоши». В Архиве востоковедов данная единица хранения отложилась в 1948 г. при формировании персонального фонда индианиста-санскритолога Д.А. Сулейкина (1900–1948)¹⁶, который,

¹² В связи с событиями Октябрьской революции 1917 г. и последовавшей за ними Гражданской войны серия “*Bibliotheca Buddhica*” испытывала дефицит финансирования, и выход в свет ее выпусков тормозился.

¹³ В период осады Петрограда армией Юденича г. Павловск, где проживал О.О. Розенберг, оказался отрезанным от Северной столицы. В этой ситуации ученый предпочел бегство в нейтральную Эстонию. Он умер в Таллине в ноябре 1919 г. от кардиологического осложнения после перенесенной скарлатины.

¹⁴ О научно-исследовательских программах, деятельности и уставе ИНБУК АН СССР см.: Ермакова, 2011.

¹⁵ О деятельности Ф.И. Щербатского и его учеников в начале 1930-х годов см.: Островская, 2010.

¹⁶ Дмитрий Александрович Сулейкин получил индианистическое востоковедное образование в Ленинградском восточном институте, где изучал санскрит под руководством Ф.И. Щербатского. В качестве сотрудника ИВ АН СССР занимался проблемами общества, государства и периодизации истории древней Индии. В персональном фонде ученого (АВ ИВР РАН. Ф. 89) хранится ряд его многих неопубликованных трудов по этим вопросам.

как оказалось, сберег большую часть архивного наследия ИНБУК и держал его в служебном помещении, в собственном рабочем столе.

В числе материалов, извлеченных из рабочего стола Д.А. Сулейкина, также имелась канцелярская папка, в которой лежал машинописный текст без заглавия, являвшийся, по всей видимости, переводом некоего буддийского источника. Поскольку, как было известно, Д.А. Сулейкин не работал с письменными памятниками буддизма, этот анонимный материал не мог отложиться в его персональном фонде и был выделен в качестве отдельной единицы хранения, направленной в раздел «Разряды».

Машинописный текст перевода не имел не только заглавия, но и указания, с какого именно языка переводился источник. Предположительное атрибутирование этой единицы хранения было предпринято много позднее — в 1967 г., во время пребывания в Ленинграде Б.В. Семичова, трудившегося в БФ ИОН СО АН СССР. На это указывает документ — лист использования¹⁷, а также вложенная в папку записка, написанная почерком Б.В. Семичова: «Из архива Д.А. Сулейкина. „Abhidharmaśāstra“, или „Сокровищница спасительного знания“, сочинение Васубандху. Перевод с тибетского. Перевод сделан акад. Ф.И. Щербатским или его учеником Е.Е. Обермиллером. Машинописный текст с пометками Ф.И. Щербатского. 123 листа, конец отсутствует»¹⁸.

Ни до просмотра Б.В. Семичова, ни после данная единица хранения никем не требовалась. А сам Б.В. Семичов, занявшийся в 1970-х годах переводом тибетского текста «Абхидхармакоши», не считал необходимым дать научное сообщение о труде, с которым ознакомился в Архиве востоковедов. По непонятной причине этот труд, вероятно, не вызвал у него значительного интереса и, подчеркнем, не оказал сколь-нибудь заметного влияния на перевод «Абхидхармакоши», выполненный им совместно с учеником — М.Г. Брянским (см.: АК, 1980).

Предпринятое нами изучение обнаруженного архивного материала заставило усомниться в его атрибуции, предположенной Б.В. Семичовым относительно авторства перевода и пометок, и выдвинуть собственные гипотезы.

Прежде всего выяснилось, что машинописный текст является незавершенным переводом первой главы «Абхидхармакоши» — «Дхату-нирдеша» («Анализ по классам элементов»). Единица хранения представляет собой первый экземпляр черноцветной слабоокрашенной машинописи; шрифт пореформенный. Бумага желтоватая, средней плотности, хорошей сохранности. Формат листов единообразный, размером 220×350 мм. Левое поле — 55 мм, правое — 10 мм, верхнее и нижнее — 25 мм. На листе 33–35 строк по 47 знаков (с учетом пробелов) в строке. В корпусе текста имеется машинописная нумерация постраничных сносок; на соответствующих листах номера сносок проставлены под текстом, но сами примечания отсутствуют. Пагинация машинописная, сквозная, без сбоев. Архивная репагинация не имеется. На многих листах машинописи наряду с номерами *карик* (стихотворных афоризмов) проставлены в левом поле в косых скобках цифры, которые, возможно, указывают номера страниц и строк Автокомментария Васубандху — *бхашьи* в том источнике, с которого выполнялся перевод. Подобные уточнения нередко присутствовали в научном аппарате буддологических трудов первой четверти XX в.

В корпусе машинописного текста имеются сделанные карандашом (грифель серый, твердый) зачеркивания отдельных слов и в ряде случаев тем же карандашом

¹⁷ Как свидетельствует лист использования, данная единица хранения запрашивалась до нашего просмотра только один раз — 18 апреля 1967 г. Б.В. Семичовым.

¹⁸ Документ не пронумерован и не датирован. Записка написана лиловыми чернилами на листе бумаги формата почтовой карточки. Подпись отсутствует, но отчетливый твердый почерк Б.В. Семичова, известный по другим, авторизованным, архивным материалам, отождествляется без сомнения.

надписанные сверху варианты словарной замены. В левом поле некоторых листов есть маргиналии, сделанные тем же почерком и тем же карандашом. То, что все эти пометки принадлежат Е.Е. Обермиллеру, а не Ф.И. Щербатскому, становится окончательно очевидным при их сличении с шестью строками рукописного текста на английском языке, имеющимися на обороте л. 25 и являющимися автографом Е.Е. Обермиллера.

Если согласиться с мнением Б.В. Семичова, что автором перевода являлся Ф.И. Щербатской, то возникает закономерный вопрос — почему его редактированием занимался Е.Е. Обермиллер? Ф.И. Щербатской, как известно, мог доверить ученикам в случае крайней необходимости сверку корректуры своего труда, но не редактирование. Если же перевод выполнялся Е.Е. Обермиллером, то какие-либо материалы, свидетельствующие об этом, должны были бы сохраниться в его личном фонде, имеющемся в АВ ИВР РАН. Однако свидетельства такого рода не обнаружилось.

При изучении текста перевода и, в частности, способов передачи буддийской терминологии средствами русского языка наше внимание привлекло прежде всего определение «Абхидхармакоши» как «учебника философии» (л. 2). Это определение впервые было сформулировано О.О. Розенбергом в письме из Японии к родителям от 03(16).04.1913 г.: «Что называется Абхидхармакошей, нельзя объяснить в двух словах. Собственно, она называется Абхидхарма-коша-(сосуд)-шастра-(учебник), „Учебник (под названием) сосуд абхидхармы“. Под этим следует понимать систему литературы абхидхармы, или философскую литературу. Васубандху в своем учебнике систематически обработал эту философскую литературу с определенной точки зрения»¹⁹. Ни Ф.И. Щербатской, ни Е.Е. Обермиллер его не использовали.

При сопоставлении терминологии рассматриваемого перевода с передачей буддийских философских терминов в монографии О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», впервые опубликованной в 1918 г. и переизданной в 1991 г. (Розенберг, 1991), отчетливо прослеживается тождественность словопотребления, и этот вопрос достоин, на наш взгляд, отдельного аналитического очерка при публикации данного архивного материала в полном объеме. Но главное — в этом не получившем известности труде воплотился характерный для Розенберга теоретический подход — принцип передачи буддийского понятийно-терминологического аппарата с помощью общепhilosophического лексикона, избегая специального языка какого-либо одного направления или отдельной школы, сложившихся в русле развития европейской мысли. Указанный методологический принцип существенно отличается от стремления Ф.И. Щербатского опираться на компаративные параллели в развитии южноазиатской и европейской философии (подробнее см.: Лысенко, 2008).

О том, что О.О. Розенберг переводил с китайского «Абхидхармакошу», используя при этом санскритский комментарий Яшомитры, известно по его письмам из Японии отцу и Ф.И. Щербатскому. Сравнивая китайские и тибетские тексты трактата, он сообщал отцу в письме от 23(10).01.1913 г.: «В общем и целом китайские переводы очень хорошие, ход мысли можно понять и без помощи санскритских текстов. Также на тибетский есть очень много переводов, но они настолько дословные, буквальные переводы с санскрита, что нужно осуществлять обратный перевод на санскрит — с точки зрения тибетского языка они непонятны» (Вигасин, 2008, с. 472–473). О справедливости этого вывода, отметим, свидетельствует упомянутый выше перевод первой–четвертой глав «Абхидхармакоши» с тибетского текста, выполненный Б.В. Семи-

¹⁹ Письма О.О. Розенберга из Японии опубликованы А.А. Вигасиным. Данное письмо см.: Вигасин, 2008, с. 481.

човым и М.Г. Брянским. В сравнении с анонимным переводом, хранящимся в АВ ИВР РАН, он заметно проигрывает в ясности, и многие его пассажи являют собой семантическую загадку, разгадать которую возможно лишь путем обращения к санскритскому оригиналу трактата. И именно это наводит на мысль, что анонимный перевод делался с китайского, а не тибетского текста.

Ф.И. Щербатской посылал О.О. Розенбергу в Японию отрывки своих переводов комментария Яшомитры, поскольку оба они параллельно стремились достичь понимания этого произведения, интерпретирующего трактат Васубандху. В письме учителю от 15(28).02.1919 г. Розенберг сообщал в данной связи: «С большим интересом я слыхил Ваш перевод с моим и с текстом Яшомитры. Продолжая чтение и перевод Коши, я одновременно вернулся к обработке начала, где теперь все, кажется, стало ясным. Перевод Парамартхи значительно ближе к санскриту. <...> Сюань-цзан буквальной грамматической точности не преследует, есть даже неправильности — но главные положения и термины переданы вполне верно. Заслуга его перевода в том, что он понятен без знания санскрита. <...> Посылаю Вам параллельный перевод. Я думаю, что достигнутая теперь точность более удовлетворительна» (Вигасин, 2008, с. 475).

Таким образом, в 1913 г. Ф.И. Щербатской, вероятно, мог располагать сделанным О.О. Розенбергом переводом первой главы «Абхидхармакоши» с китайского языка. Допустимо, на наш взгляд, предположить, что именно этот полученный от талантливейшего своего ученика материал он намеревался опубликовать в ежегоднике ИНБУК в 1929 г. к десятилетию со дня кончины О.О. Розенберга,²⁰ и в этой перспективе текст перевода был набран в машинописи и редактировался Е.Е. Обермиллером. Возможно также, что Е.Е. Обермиллер, работавший в то время совместно с Ф.И. Щербатским над критическим изданием комментария Яшомитры, планировал снабдить эту публикацию примечаниями в постраничных сносках. Но числившийся в планах ИНБУК ежегодник не был подготовлен, в силу чего данная работа и осталась незавершенной.

Обосновать высказанные предположения нелегко, так как личный архив О.О. Розенберга и его научная библиотека, оставленные ученым дома в Павловске без присмотра, были разгромлены и расхищены в ходе боев за Петроград, а рукопись, с которой производился машинописный набор, до сих пор не обнаружена.

Ниже мы предлагаем вниманию читателя извлечение из представленного в настоящей статье архивного материала — начальный фрагмент (л. 1–11) анонимного русского перевода первой главы «Абхидхармакоши».

<<Абхидхармакоша», или «Сокровищница спасительного знания»>

Архив востоковедов ИВР РАН. Разряд «Китай». Опись 1. Ед. хр. 220

<л. 1>

1. Совершив поклонение тому учителю истины, который совершенно во всем уничтожил мрак неведения и извлек живые существа из грязи бытия, я буду излагать учебник философии — вместилище абхидхармы²¹.

Приступая к составлению учебника философии, автор начинает с поклонения основателю учения и, чтобы указать на Его величие, прославляет вместе с тем Его дос-

²⁰ Ф.И. Щербатской использовал любую возможность для ознакомления научной общественности и мирового буддологического сообщества с новаторскими достижениями О.О. Розенберга. Подробнее см.: Вигасин, 2008, с. 406, 444–446.

²¹ Здесь и далее отмечено подчеркивание в тексте оригинала. — *Примеч. публикаторов.*

тоинства. /Он говорит: "совершив поклонение тому учителю истины/, который и т.д. Эти слова относятся к Будде пресвятому²². "Он уничтожил мрак неведения" — это значит, что у него нет мрака или что им уничтожен мрак. Он уничтожил мрак совершенно и во всем — это значит, что он уничтожил все виды неведения и относительно всех предметов знания. Неведение есть мрак, так как оно является препятствием для прозрения истины. И вот это неведение было сокрушено Пресвятым Буддою, так как он нашел средство против него. Оно было сокрушено по отношению ко всем познаваемым предметам и сокрушено совершенно, окончательно, так что оно превратилось /для него/ в нечто безвозвратно прошедшее. Поэтому и сказано, что Он во всем и совершенно сокрушил тьму. Хотя мы и признаем, что Пратьекабудды и Шраваки /побороли в себе все страсти и/ свободны во всем от неведения, вызываемого страстями, однако совершенно от неведения не свободны, так как в некоторых случаях они могут обнаруживать неведение, которое никакими страстями не вызывается; именно, когда дело идет о предметах, познаваемых исключительно силою самого Будды, когда де<л. 2>ло идет о предметах очень отдаленных, давно прошедших и бесконечно разнообразных.

Таким образом автор воздал справедливую хвалу Учителю за совершенство его знания, того внутреннего Блага, которого он достиг в себе. Затем он воздает справедливую хвалу тому же самому Пресвятому Будде за совершенство осуществления им блага других /их спасения/. Он говорит: учитель истины "извлек живые существа из грязи бытия". Бытие есть то место, где живые существа сильно *возмущаются*,²³ и из которого им трудно выбраться, поэтому оно сравнивается с грязью /болотом/. Чувствуя сострадание к беспомощным существам, погрязшим в этом /болоте бытия/, Пресвятой извлек их оттуда. Он протянул им руку помощи, проповедуя истинную религию всякому, кому только было можно. Он есть "учитель истины", потому что учил согласно с истиной, т.е. без противоречий. Этими словами указывается на то средство, которое он применял для достижения спасения существ. Этот учитель освободил все живое от грязи бытия не потому, что он имел магическую силу или силу сообщать благодать своим присным. Он спас их проповедью учения, согласного с истиной. Поэтому автор говорит: "совершив поклонение", т.е. он преклоняет голову перед Тем, кто обладает совершенством осуществленного блага для себя и для других.

Что же будет сделано после совершения поклонения этому учителю истины? Будет излагаться учебник философии. Учебник, потому что он предназначен для наставления учащихся.

Какой же это учебник?

<л. 3>

2. Что такое абхидхарма?

Так называемая абхидхарма есть чистый разум, а также те душевные состояния, которые ему сопутствуют.

Под высшим разумом разумеется точное различие всех элементов бытия.

Чистым он называется потому, что свободен от влияния мирской суеты.

Слова «то, что ему сопутствует» указывают на душевные явления, соответствующие такому состоянию разума. Таким образом, абхидхармой называют все то, что составляет вышедшую из-под влияния мирской суеты, свободную личность святого, готового навсегда порвать с бытием: ее внешний мир, ее чувствования, ее понятия, ее силы и ее общее сознание; т.е. все пять категорий, на которые распадутся элементы, составляющие живую личность.

²² Здесь и далее отмечено зачеркивание слов в оригинале. — *Примеч. публикаторов.*

²³ На левом поле предлагается иной вариант перевода — «завязли». — *Примеч. публикаторов.*

Но это лишь абхидхарма в прямом смысле. Условно абхидхармой называются: 1/ тот разум и 2/ те науки, которые ведут к достижению такого состояния.

Какой это разум? Имеются в виду 4 разновидности разума, не освободившегося еще от мирского влияния, вместе с соответствующими каждому душевными состояниями: разум, достигаемый 1/ изучением, 2/ размышлением, 3/ экстазом мысли и 4/ природный.

Какая это наука? Этот самый разум, собранный вместе, обращенный в собрание мудрости и имеющий целью достижение другого, свободного уже от мирских волнений, чистого разума, и составляет науку абхидхармы.

Этимологически слово абхидхарма значит следующее. Дхармой /или носителем/ называется всякий элемент бытия, потому что он несет свою со<л. 4>бственную /отдельную от других сущность/ (сверху содержания). "Абхи" значит "навстречу". Таким образом, абхидхарма есть то, что обращено лицом к сущности элементов бытия или же к элементу бытия, к абсолютному бытию, к нирване.

Мы объяснили, что такое абхидхарма. Почему же это сочинение называется вместилищем абхидхармы?

Потому что она по смыслу вполне в него вошла или же потому, что оно основано на ней.

С какою целью была проповедана абхидхарма /философия/? Кто первый ее проповедал? /Ответ на эти вопросы выясняет/, почему Учитель Васубандху пожелал написать это свое "вместилище абхидхармы".

3. Не разобравшись основательно в элементах бытия, нет никакой возможности привести греховную природу человека к окончательному успокоению, а волнуемый страстями живой мир странствует по этому океану бытия; поэтому полагают, что Будда для этой именно цели проповедал это учение.

Так как, кроме основательного анализа элементов бытия, нет иного средства успокоить волнуемую в страстях природу человека и так как, волнуемая страстями, она блуждает по этому великому океану бытия, поэтому у Будды, пресвятого учителя истины, явилось желание сделать основательный анализ всех элементов бытия, и поэтому он проповедал абхидхарму.

Так полагают некоторые. Без философского навыка ученики не в состоянии разбраться в основных элементах бытия. Школа Вайба<л. 5>шиков однако полагает, что Пресвятой проповедал философию вразброску, а ученик его Катьяянипутра и другие собрали вместе разбросанные части и создали таким образом цельное философское учение. Подобно этому почтенный Дарматрата собрал вместе изречения Будды, рассеянные в разных сутрах /и составил из них особенный сборник/.

/7, 14/ Каковы же эти элементы бытия, о которых учит философия и которые она должна анализировать?

4. /8, 1/ Элементы бытия /прежде всего делятся на два главных разряда/: на такие, которые заражены волнением суетности, и на такие, которые от этого свободны.

/8, / В этих словах содержится самое общее деление всех элементов.

Какие же из них называются зараженными волнением?

За исключением святой премудрости²⁴ и того, что ее окружает, все эмпирическое бытие /все, что рождается и исчезает/ заражено волнением процесса жизни.

/8, 5/ ВОПРОС. Почему? Разве святая премудрость²⁵ и высшее проявление ее у святого, подавившего все привязанности к жизни и всякое волнение, — разве не мо-

²⁴ Сверху карандашом написано: (спокойной) мудрости святого. — *Примеч. публикаторов.*

²⁵ Сверху карандашом написано: анализирующий разум. — *Примеч. публикаторов.*

гут они служить источниками какого-либо волнения у других, и в этом смысле все же быть связаны с волнением жизни?/

ОТВЕТ. /Конечно, могут, однако/ в этих случаях волнение не находит себе особенной пищи. Хотя мы допускаем, что по достижении святости и подавлении всех привязанностей, святой может еще возбуждать известное страстное к себе от-но<л. б>шение в других, тем не менее в обоих этих случаях страсть не найдет поддержки. /Как нога не может долго стоять на раскаленном камне, так и дурное чувство не может держаться в отношении святого/. Поэтому обе эти области /святой и архат/ считаются свободными от волнения суетности жизни.

Ниже, в главе о развитии греха²⁶, мы докажем, что это действительно так.

Мы, таким образом, указали на то, какие элементы заражены волнением суетности. Какие же, наоборот, являются от него свободными?

5. /8, 17/ Свободна от волнения вышеупомянутая мудрость святого и то, что ей сопутствует, а также три вида вечности²⁷.

Какие же это три вида?

Пространство и два вида небытия.

В чем состоят последние два?

Это, во-первых, /идеальное небытие или/ прекращение ~~жизни~~ посредством прозрения истины. Во-вторых, реальное небытие, или естественное прекращение какого-нибудь явления навсегда /невозможность для него появиться вновь/.

/9, 2/ Таким образом, пространство и эти два элемента, не подверженные рождению и ~~уничтожению~~ исчезновению, а также душевный мир святого — вот те элементы, на которых не сказывается волнение мирской суеты, так как волнение это тут не находит себе поддержки.

/9, 5/ Из упомянутых трех вечных элементов первый — пространство. Оно есть пустота, т.е. под пространством тут разумеется пустое, незанятое пространство, в нем предметы материальные находят себе место.

6. /Два других не имеют также в себе ничего положительного. Это два вида небытия: прекращение бытия сознательным ~~бытием~~ путем и <л. 7> прекращение его естественным путем/.

/9, 12/ Сознательное, намеренное прекращение бытия есть создание препятствия /к тому, чтобы известные элементы бытия могли вступать в комбинации с другими, вследствие чего они/ оказываются выключенными /из процесса жизни/. Действительно, некоторые элементы жизни имеют такой характер, что они привязывают человека к жизни, /отчего происходит волнение жизненного процесса/. Функционирование этих элементов прекращается под влиянием философского анализа. Они оказываются как бы выключенными из жизни. Это и есть первый вид небытия. Под философским анализом здесь разумеется начальная стадия того познания, /которое создает святого/. Она состоит в прозрении так называемых четырех истин буддийского учения, т.е. учения о бренности всего бытия /о безначальном волнении его элементов, о возможности прекратить это волнение и о процессе успокоения, ведущем к прекращению эмпирического бытия/. Такое прекращение бытия, достигаемое через особое прозрение, называется /совершенно/ сознательным прекращением. Вместо того чтобы сказать — прекращение, достигаемое сознательным путем, говорят просто: сознательное прекращение, подобно тому как вместо "повозка, запряженная быками" говорят "бычья повозка".

²⁶ Имеется в виду пятый раздел трактата — «Анушая-нирдеша» (Учение об аффективных предрасположенностях). — *Примеч. публикаторов.*

²⁷ Сверху карандашом написано: успокоение. — *Примеч. публикаторов.*

/9, 18/ Возникает такой вопрос: имеется ли всего только один акт сознательного прекращения, которым сразу уничтожаются все привязанности к жизни? /Наступает ли полное успокоение после первого прозрения истины?/

/10, 1/ Мы отвечаем: нет! Напротив, /успокоение бывает последовательным,/ отдельным в <л. 8> каждом случае. Связи, удерживающие нас в жизни и составляющие волнение процесса жизни, весьма различны, столь же различны и усилия познания, коими эти привязанности выключаются из жизни. Если бы это не было так, /то в процессе достижения святости не было бы постепенности/: раз только достигнуто познание бренности бытия и этим отчасти уничтожена жажда жизни и волнения ее, то ее ipso мы имели бы перед собой полное уничтожение всех решительно привязанностей и всякого жизненного волнения. Тогда дальнейшая работа мысли, сознание путем сосредоточения, доведенного до экстаза, таких достижений, которые не допускали бы возможности возникновения вновь всех остальных привязанностей жизненного волнения — все это оказалось бы бесполезным.

/10, 7/ ВОПРОС. В таком случае должно быть и заветное соответствие между каждым достижением успокоения и тем видом волнения, который при этом прекращается. Между тем в писании говорится, что оно /это прекращение, это успокоение/ не имеет ничего себе подобного. Каков смысл этих слов?

/10, 8/ Слова эти нужно понимать /вовсе не в том смысле, чтобы не существовало других видов прекращения, подобных только что истолкованному; их смысл тот, что небытие это не состоит в причинной связи с чем бы то ни было/. Нет ничего с ним однородного, что могло бы служить ему причиной, и оно, в свою очередь, не будучи ни с чем однородно, не может быть причиной чего бы то ни было.

Итак, вот что разумеется под сознательным прекращением бытия.

<л. 9>

/10, 12/ Другой вид небытия состоит /также/ в прекращении навсегда возможности возникновения, т.е. функционирования /тех или иных элементов, из которых слагается эмпирическое бытие/. Но достигается оно не познанием, не намеренно, а естественно вытекает из того, что отсутствуют условия, необходимые для проникновения этих элементов в жизнь.

/10, 16/ Например, для человека, которого зрение и внимание всецело поглощены созерцанием какого-либо предмета, все остальное видимое, равно как и звуки, запахи, вкусы и предметы осязаемые проходят незамеченными. Соответствующие им 5 видов впечатлений также не могут уже возникнуть, так как впечатления вообще не могут быть вызваны чем-нибудь миновшим. Такое впечатление, которое никогда не возникает, потому что соответствующий ему предмет миновал, есть пример небытия, возникающего естественным путем из того, что отсутствуют условия для возникновения соответственного бытия. Оно отличается от прекращения чего-либо путем познания.

/11, 1/ Итак, первый вид прекращения бытия состоит в сущности в прекращении лишь его мирского, суетного характера, а второй — в абсолютной невозможности появления чего-либо в будущем. Взаимоотношение этих двух видов явствует из того, что между ними существует четырехчленная связь, выражающаяся в том, что есть явления, прекращающиеся только первым, есть и такие, которые прекращаются только вторым способом, есть такие, которые прекращаются и тем и другим способом, есть и такие, которые не прекращаются ни тем ни другим способом. Бытие же разделяется, с одной стороны, на волнуемое, суетное и на успо<л. 10>коившееся, очищенное от мирских привязанностей; а с другой стороны, на настоящее, прошедшее и будущее, а будущее, далее, делится на будущее, имеющее явиться, и будущее явлений, миновавших навсегда и не могущих появиться вновь.

Получается такая схема:

Исключительно только первому способу прекращения подвержено всякое бытие, зараженное волнением мирской суеты: прошлое, настоящее и будущее, имеющее явиться. /Второй способ прекращения к этому бытию не относится, так как прошедшее и настоящее уже появились, а будущее сюда относится такое, которое непременно появится/.

Исключительно второму способу прекращения подвержено бытие, свободное от мирской суеты, притом не вечное и не могущее появиться в будущем. /Таковы для святого, достигшего высших ступеней святости, все предшествующие ступени святости, которые уже не могут вновь возникнуть на его пути. Первый способ прекращения их не касается, так как это все явления, уже утратившие характер мирской суетности/.

Обоим способам прекращения подвержено бытие суетное, но такое, которое никогда уже не возникнет. /Как бытие суетное оно устраняется первым способом и как не могущее возникнуть на жизненном пути святого оно прекращается по второму способу/.

Наконец, ни тем ни другим способом не может быть прекращено бытие, лишённое характера суетности: прошлое, настоящее и будущее, имеющее появиться. /Так как оно или уже появилось, или непременно появится, то оно не подвержено <л. 11> второму способу прекращения, и так как оно уже утратило характер суетности, то и первый способ его не может коснуться./

Вот в чем состоят три элемента абсолютного, вечного Бытия.

Список сокращений

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук

АК — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. I и II, близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. — Улан-Удэ, 1980

АН СССР — Академия наук СССР

БФ ИОН СО АН СССР — Бурятский филиал Института общественных наук Сибирского отделения АН СССР

ИВ АН СССР — Институт востоковедения АН СССР

ИНБУК — Институт буддийской культуры

ППВ — Письменные памятники Востока

ЭА.1 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Раздел I: Анализ по классам элементов / Перевод с санскр., коммент., историко-филол. исследование В.И. Рудого (ВВ. XXXV). М., 1990

АКВ — *Abhidharmakosabhasya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan (TSWS, vol. VIII)

ВВ — *Bibliotheca Buddhica*

ВВ, XX — Тибетский перевод *Abhidharmakosakarikah* и *Ahidharmadosabhasyam* сочинений *Васубандху* / Изд. Ф.И. Щербатского (ВВ, XX, вып. 1–2). Пг., 1917; 1930

Л'АК — *L'Abhidharmakosa de Vasubandhy* / Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Chap. 1–9. Paris; Geuther-Louvain, 1923–1931

Список литературы

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.

Воробьева-Десятовская М.И. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // Письменные памятники Востока. 2004. 1(1), весна–лето. С. 200–218.

Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследова-

- ний (1920–2000) // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников конференции / Составители: Т.В. Ермакова и Е.П. Островская; научный редактор и автор предисловия М.И. Воробьева-Десятовская. СПб., 2012. С. 78–96.
- Ермакова Т.В.* Институт буддийской культуры АН СССР (1928–1930) // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители: М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. СПб., 2011. С. 251–260.
- Ермакова Т.В.* Японские ученые — участники проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников конференции / Составители: Т.В. Ермакова и Е.П. Островская; научный редактор и автор предисловия М.И. Воробьева-Десятовская. СПб., 2012. С. 20–44.
- Лысенко В.Г.* Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Российская антропологическая школа. Труды. Вып. 4 (часть 2). М., 2007. С. 100–138.
- Островская Е.П.* О.О. Розенберг как теоретик буддологических исследований (к 90-летию со дня смерти) // Письменные памятники Востока. 2009. 2(11), осень–зима. С. 204–215.
- Островская Е.П.* Ленинградская буддология в начале 1930-х гг. // Письменные памятники Востока. 2010. 2(13), осень–зима. С. 231–246.
- Островская Е.П.* О жанре «Абхидхармакоша-бхашьи» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.) // Письменные памятники Востока. 2011. 2(15), осень–зима. С. 70–93.
- Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.
- Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму / Составление, подготовка текста, вступительная статья А.Н. Игнатовича. М., 1991.
- Scherbatsky Th.* The Soul Theory of Buddhists // Известия Российской Академии наук. Серия 6. Пр., 1919. Т. 13, № 15 (С. 828–854); № 18 (С. 937–958).

Summary

T.V. Ermakova, E.P. Ostrovskaya

Anonymous Translation of the First Chapter of the Treatise “Abhidharmakośa” by Vasubandhu (4th–5th centuries) in the Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS

The present paper gives an account of an interesting archive finding, which opens a new historical facet in the activities of the classical Russian school of Buddhism. This is an anonymous translation of the first chapter of the treatise “Abhidharmakośa” by the famous Buddhist thinker Vasubandhu into Russian. The text of this translation was discovered in the Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (section ‘China’, inventory No. 1, unit 220, 123 pages, typescript). The authors of the paper analyze the text of this yet unknown translation and ascertain its connection with the international project (undertaken in the period of 1910 — beginning of the 1930th) aimed at the introduction of the “Abhidharmakośa” into the academic discourse. A hypothesis is put forward that this translation was made from the Chinese version of the treatise and it was carried out by Otton O. Rosenberg, who was a student of Academician Th.I. Stherbatsky. The opening fragment of this archive translation is published together with the paper.

С.С. Сабрукова

Образцы буддийских грамот из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева

В статье рассматриваются копии официальных писем Панчен-лам (V, IX) и Далай-ламы XIII из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева, хранящихся в Архиве востоковедов ИВР РАН. Это своего рода грамоты, которые выдавались выпускникам, в данном случае представителям монголоязычных народов, получивших образование в одном из монастырей Тибета. Из трех копий грамот две были выданы в 1903 г. Далай-ламой XIII (1876–1933) и Панчен-ламой IX (1883–1937), третья датируется 1682 г. и была выдана Панчен-ламой V (1663–1737). Она в отличие от двух предыдущих грамот, которые написаны только тибетским полуставным письмом, написана на двух языках: тибетском и ойратском. Сравнительный анализ этих текстов показал, что ойратский перевод в полной мере отражает содержание тибетского текста грамоты. Эти официальные письма можно расценивать как документ об окончании образования, получении соответствующего духовного звания, который дает право вести просветительскую деятельность и собирать пожертвования в пользу буддийской церкви.

Ключевые слова: копия, письмо, Панчен-лама, текст, документ, печать.

Буддийские грамоты — это официальные письма, которые выдавались великими ламами, Далай-ламами и Панчен-ламами, определенным лицам, будь то политические деятели или религиозные, как признание их заслуг в какой-либо из этих областей. Они стали появляться после того, как в конце XVI в. буддизм был признан в качестве государственной религии среди монгольских народов.

Как и в других буддийских странах, средоточием религиозной жизни в Тибете всегда были монастыри. В них стали получать образование сыновья монгольских и ойратских ханов и князей. По окончании учебы и перед возвращением на родину они получали официальные письма, своего рода грамоты, от Далай-ламы и Панчен-ламы. Функционально их можно расценивать как документ об окончании образования в каком-либо тибетском монастыре, получении соответствующего должностного звания, дающего право вести просветительскую деятельность. Такие документы были найдены в Архиве востоковедов при ИВР РАН в личном фонде Алексея Матвеевича Позднеева (1851–1920), выдающегося ученого-монголоведа. Среди многочисленных и разных по содержанию материалов имеется папка документов под шифром: фонд № 44, опись № 1, единица хранения № 120, — на которой написано: «Фотографии и оттиски монгольских и тибетских текстов со счетом за их изготовление». В данной папке помимо фотографий и оттисков имеется счет и кассовый ордер на имя А.М. Позднеева за изготовление трех цинковых клише и трех ортохромотированных снимков от 1 ноября 1907 г., полученные от Администрации по делам поставщиков Двора Его Императорского Величества Товарищества Р. Голике и А. Вильборг. В общей сложности было оплачено 54 рубля 99 копеек.

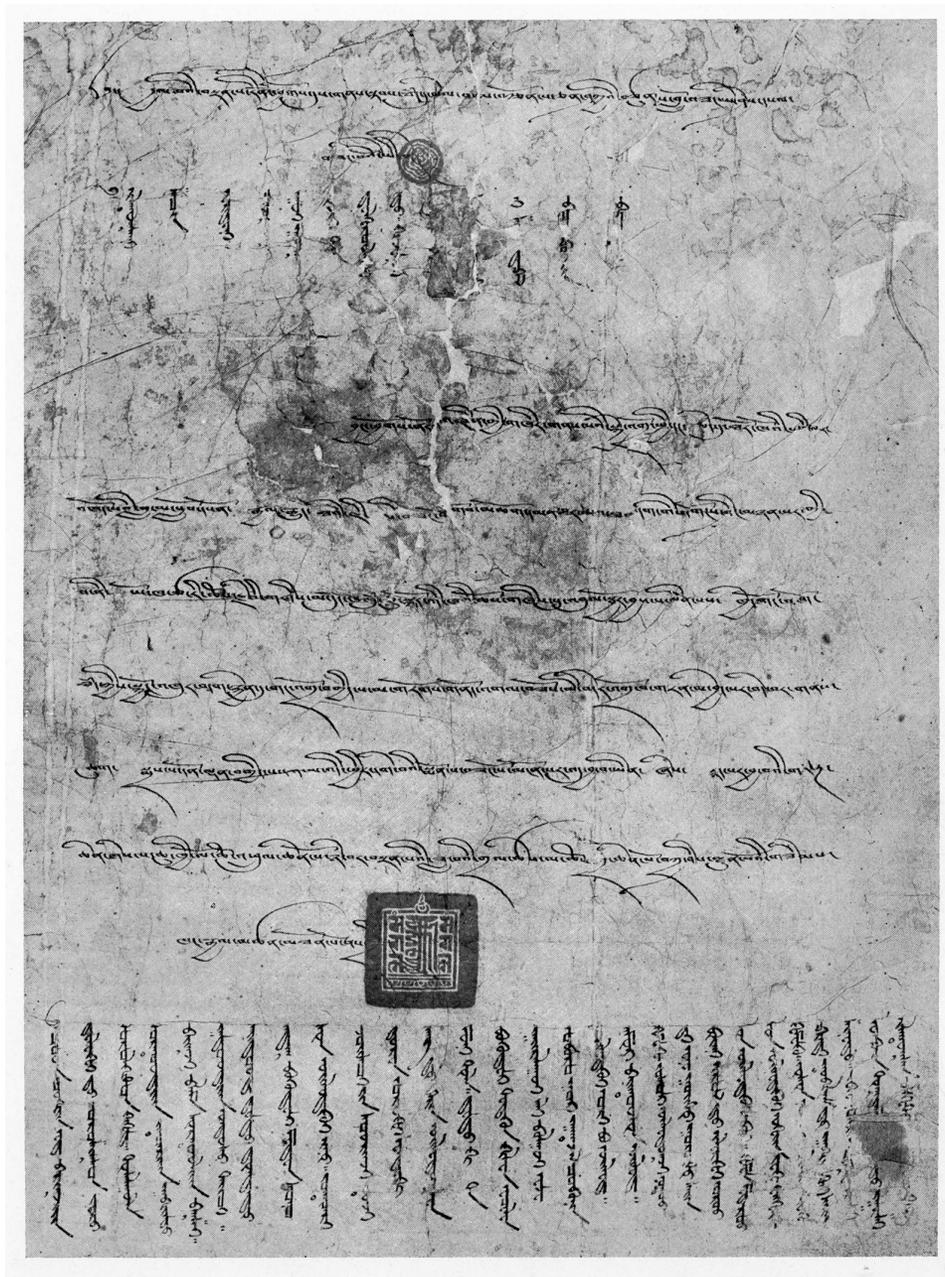
Всего фотографий и оттисков двенадцать штук. Это по три экземпляра фотографий и по одному экземпляру оттиска трех официальных писем или грамот, которые выдавались Далай-ламой и Панчен-ламами. В оригинале это отрезки ткани с соответствующими изображениями и текстом. Каких-либо сведений, где были найдены оригиналы этих грамот, нет.

Одна из них, как нам удалось выяснить, является более ранней по сравнению с двумя другими и написана тибетским полууставным письмом с переводом на ойратский язык. Видно по копии этой грамоты, что на момент съемки ее сохранность была хуже двух других: ткань в нескольких местах протерлась, помялась и поэтому есть проблемные места, которые не дают нам возможности в полной мере восстановить содержание письма, как на тибетском, так и на ойратском языках.

Две другие грамоты, если судить по копиям, сохранились в очень хорошем состоянии. Они по внешнему описанию очень похожи на грамоты, о которых писал монгольский академик Ринчэн. На них также в верхней и нижней части есть изображения божеств буддийского пантеона. «Библиотеке Гандантекчелинга удалось разыскать среди ойратов Западной Монголии уникальные грамоты эпохи ойратского завоевания Тибета, данные Далай-ламой, Панчен-эрдени и оракулом Нейчун-чойджуном ойратам. Они написаны на тибетском и калмыцком языках: тибетский — скорописным тибетским письмом и калмыцкий — ойратским письмом Дзая-пандиты Огторгуйн Далая искусным каллиграфом на кусках желтого шелка. В начале и конце каждой грамоты изображены несколько божеств буддийского пантеона и приложены печати квадратного письма пакспа великих лам, давших эти грамоты» (Ринчэн, 1966, р. 65). Тексты наших копий грамот в отличие от грамот, описанных академиком Ринчэном, написаны на тибетском языке. Это официальные письма или грамоты, выданные Далай-ламой XIII и Панчен-ламой IX одному и тому же лицу, ламе из монастыря Таши-лунпо Нгавану-сангье, принадлежавшему к роду дербетского начальника департамента переписчиков (тиб. *shog dpon*) Церен Сар-герел (тиб. *tshe ring zla-'od*). Начинаются письма с обращения к северным народам: к девяти монгольским племенам, четырем ойратским и семи халхаским, среди них к ханам и их сыновьям, к буддийской церковной знати и не только, к большим и малым министрам, зайсанам, к монахам и мирянам. Далее говорится, что этот человек, Нгаван-сангье, с большим почтением относится к доктрине, стремится познать мудрость, прошел полный курс монастырского образования, занимается переводами священных текстов, получил звание или должность наместника монастыря «цорчжи» (тиб. *chos rje*). В конце грамот есть сведения о том, где и когда они были выданы: в первом случае в резиденции Далай-ламы во дворце Норбулинг в год водяной крольчихи, т.е. в 1903 г., во втором — в резиденции Панчен-лам в Таши-лунпо; обе грамоты скреплены печатью великих лам.

Тексты грамот, выданных Далай-ламой и Панчен-ламами, имеют общую структуру: сначала идет обращение ко всем живым существам; затем представляют человека, его положение в обществе, выходцем из каких мест он является, о его заслугах в деле освоения буддийского учения. Просьба или пожелание, обращенные как к правителям, так и к простому народу, оказывать соответствующие его положению почести. В заключение говорится, где и когда было выдано это официальное письмо.

Из трех копий грамот наибольший интерес представляет более ранняя из них, которая написана на двух языках и датируется годом водяной собаки по тибетскому летоисчислению, т.е. 1682 г., выдана в резиденции Панчен-лам во дворце Таши-лунпо, Панчен-ламой V Лобсан-еше (*lobsang ye-shes dpal bzang*). Перед нами официальный документ, в верхней части которого выделено, что эта грамота выдана Панчен-



ламой V и скреплена его личной круглой печатью. Ниже будут представлены транслитерации тибетского и ойратского текстов этой грамоты. В ходе этой работы удалось в некоторых случаях посредством сравнения понять смысл как тибетского, так и ойратского текста этой грамоты. Самая большая трудность заключалась в том, что грамота (тибетская ее часть) написана скорописью с использованием сокращений.

В тибетском тексте встречается слово «*gi ne*», которое является сокращением слова «*gin chen*». В ойратском варианте это слово переведено как *erdeni*, т.е. «драгоценный». Другое сокращение связано с тибетским словом «все, вместе» (*tham cad*), здесь сократили слог «са» и получилось «*thamd*». Это слово переведено на ойратский язык двумя словами с одинаковым значением «все»: *bügüder* и *xamuq*.

Как уже отмечалось, оригинал этой грамоты на момент, когда была сделана копия, находился не в очень хорошем состоянии, поэтому в транслитерации тибетского текста в большей степени, чем в ойратском, много вопросительных знаков. Удалось восстановить большую часть так называемого двуязычного текста этой грамоты путем их сравнения. Ойратский перевод в полной мере отражает содержание тибетского оригинала. Два текста идентичны. Единственное различие наблюдается в самом начале текста, где идет обращение ко всем живым существам: в тибетском тексте говорится о северном направлении (тиб. *byang phyogs*), на ойратский язык это слово переведено как западное направление (ойр. *zöün zügiyin*). Это, видимо, связано с исторической ситуацией, которая сложилась в конце XVII в., когда после распада «Союза четырех ойратов» племя торгоутов откочевало на запад, по направлению к р. Иртыш. Поэтому можно предположить, что ойратский переводчик внес некоторые коррективы в перевод тибетского слова «север». Следующее тибетское слово «*nor 'dzin*» относится к группе лексики высокого стиля и обычно употребляется в поэтических сочинениях в значении «земля», буквально оно переводится как «обладающая богатством», на ойратский язык переведено буквально «*ed bariqči*». Это один из эпитетов земли. Еще одно словосочетание — тиб. *tsho 'phrul*; ойр. *pradi xubilyān*, — как удалось нам выяснить, является названием 1-го лунного месяца в тибетском календаре, который приходится в основном на февраль (Бурнээ, 2003, р. 361).

Несмотря на трудности, связанные с расшифровкой тибетского текста, написанного полууставным письмом, а также учитывая то, что оригинал этой копии на момент съемки находился не в очень хорошем состоянии, удалось сделать сводный перевод этой грамоты на русский язык с использованием как тибетского, так и ойратского текстов. Выше представлено изображение копии грамоты Панчен-ламы V из Архива востоковедов ИВР РАН.

Для удобства и для того, чтобы можно было видеть и сравнивать эти тексты, тибетская часть была разделена на восемь частей, по числу строк в этой части текста. Соответственно транслитерированный ойратский текст тоже разделен на восемь частей, и они располагаются друг за другом в следующем порядке: тибетский (1), ойратский (1) и т.д. Условные знаки, используемые в транслитерации: круглая скобка с многоточием (...) — означает, что лексема или графема не восстановлена; () — восстановлена.

1) *rgyal ba'i bstan pa rine phyogs dus gnas skabs thamd du 'phel bsal brtson pa can sha'a kya'i btsun pa blo bzang ye shes dpal*

1) *ilayūqsani šajin erdeni züg (cag) axui xamuq učir-tan delgeröülküi-dü kičēqseni šakya-i (...) ni š(ei) dpal*

2) *bzang po'i (yi ge)*

2) *bzang poyin bičig:*

3) *byang phyogs nor 'dzin gyi gzhir gnas pa'i skye 'gro spyi dang ched du thor kho'i sa'i char*

3) *zöün zügiyin ed bariqčiyin delekei-dü orošiqson yerü törölkitön kigēd: tuslaxulā toryoudiyin yazariyin*

4) 'khod pa'i bla ma slob dpon rgyal rgyud tha'i ji sa 'i thod (...) mchog dman bar ba mtha' dag (gis)...dgongs shing bnyan par bgyi

4) xabiyādu bayiḡči blama suryūliyīn baḡḡi: xādoudiyīn ündüsü tayiji: sayidoud dēdū dundadu adaḡ büḡdēr meden sonosun üyiledküi

5) ba ni yo kha tsa ri chos rje'i gzhis ma dung kha gsum cu ltar 'di kha'i mos gzhis 'du'bul sbyor byas pa yin pas khye gong (bshod)

5) inu: yoyōčar čoyisji-yin söürinči ḡüči düren örökei endeki sang-du barin üyiledüqsen möni tula: dēdū-ki ta

6) thamd kyis skyong 'khur bdag rkyen du gang 'gro bgyid pa ma (gtogs) gnod 'gal (bzos) mi bder 'gro bag tan pa byed par bde bar gnas

6) büḡdēr tedkūn kilen ezelen xayiralaxui ali bolxui-ēce öbörö xor xayacal zobonin üyiledküi ori bü üyiled: amur bayiḡoulun üyiled:

7) chug smras pa don ldan bgyid pa (de dag) 'di phyir dge ba'i smon pa bzang po mngon par 'du bya ba yin zhes (shad par) bya ba'i (gsung) mnga

7) kemēbe yosör üyiledüḡči-noḡoudi ene xoyitu xoyitu sayin buyani irōl-dü ilerkei oroulun üyiledküi bui: kemēn mederöülün üyiledküi üḡeyin yeke (kenggerge) kemēkü:

8) chen zhes pa chu khyi lo cho 'phrul chen po nye bar bstan pa'i zla ba'i gral tshes la chos gra chen po bkra shis lhun po'i gzims khang rgyal mtshan mthon po nas (bris)

8) usun noxoi jiliyin yeke pradi xubilyān-du xabiya-tai sarayin šinedü: yeke (...) taši lunboyin tuḡdama (...)-du xarši ilayūqsan belḡetü (...) (bičimüi):

Письмо [грамота] «приверженца Будды Шакьямуни» достопочтенного Лобсанг Еше Палзана, усердствующего в распространении всем желающим, находящимся повсеместно, «драгоценного учения» Победоносного [Будды]. (После этих слов стоит маленькая круглая личная печать Панчен-ламы V.)

Царевичи и сановники высокого, среднего и низшего рангов, если хотите помочь всем живым существам, находящиеся в странах северной (в ойр. западной) [части] земли, внимайте заслуженному наставнику лам, выходцу из земли торгоутов. Так как в кочевье Йогочари цорчжи [духовное имя ламы] тридцать полных семей сделали пожертвования в пользу нашего монастыря [Таши лунпо]. То вы, все высокие [правители], кроме того, чтобы стараться защищать и признавать заслуги, сами не совершайте действия, [причиняющие другим] только лишь страдания, вред и горе. Всегда практикуйте добрые деяния [и] пребывайте счастливо. Те, поступающие по закону, в этом и последующих перерождениях явно обретут благу добродетель. Так разъясняется «Большим барабаном слов».

В год водяной собаки, в первый лунный месяц [в феврале], [придерживаясь] инструкций, в начале месяца, созерцая победоносное знамя [великого учения Будды], во дворце Таши-лунпо, пишу.

Этот текст в конце скреплен квадратной печатью «лянцой», где слева и справа написано квадратным письмом mangala, в середине — знак калачакры. Это печать, общая для всех Панчен-лам, передается от одного к другому, подтверждением является грамота Панчен-ламы IX (Blo bzang thub bstan chos kyi nyi ma), которая скреплена той же самой печатью (в нижней части). Вверху под изображением буддийского учителя, после слов, что эту грамоту выдал Панчен-лама, поставлена его личная печать. Грамота Далай-ламы XIII скреплена общей печатью, которая передается от одного к другому. Отсюда следует, что у «великих» лам помимо общей печати, которая передавалась от одного к другому, имелась своя личная печать.

Итак, можно предположить, что такого рода грамоты традиционно выдавались всем, кто окончил обучение, получил соответствующее звание, в данном случае «цорчжи», дающее право управлять отдельно взятым монастырем, вести просветительскую деятельность и собирать пожертвования в пользу буддийской церкви.

Язык и форма изложения данных документов соответствуют деловому стилю, они написаны в высоком стиле литературным языком и будут представлять интерес для исследователей как образцы буддийских документов.

Литература

Бурнээ Д., Энхтөр Д. Төвд монгол илт Өгүүлэх нэрийн толь. Улаанбаатар, 2003. Р. 361.

Лувсанбалдан Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975.

Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Серия «Наше наследие». Репр. изд. — Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1993.

Ринчэн. Ойратские переводы с китайского // Rocznik Orientalistyczny. Т. XXX (1). Warszawa, 1966. Р. 65.

Шастина Н.П. А.М. Позднеев / Подготовка к печати, примечания А.Г. Сазыкина // Mongolica-6. СПб., 2003. С. 7–18.

Summary

S.S. Sabrukova

Examples of Buddhist Scrolls from the A.M. Pozdneev Archive Collection

Buddhist scrolls represent official letters that were issued by the great Lamas (the Dalai Lamas and Panchen Lamas) to prominent political or religious figures as a sign of recognition of their achievements. They appeared at the end of the 16th century when Buddhism was recognised as an established religion among Mongolian peoples. Three copies of such scrolls have been found in the A.M. Pozdneev (1851–1920) collection that is housed in the Archives of the Orientalists at the Institute of Oriental Manuscript, RAS. The earliest scroll which was written in Tibetan semi-uncial script and includes a translation in the Oirat language, was given by the Panchen Lama V (Lobsang ye shes dpal bzang, 1663–1773) to a Thorgut Yogochari Tsordji. Two other scrolls were written only in Tibetan semi-uncial script and were given by the Dalai Lama XIII (1876–1933) and the Panchen Lama IX (1883–1937) in 1903 to a Dörbet Lama Ngag dbang sangs rgyas. From the practical point of view, these scrolls can be seen as certificates of completing education, getting a title that enables the holder to engage in teaching activities. Their language and style have a business-like structure and are of scientific interest to researchers as examples of Buddhist documents.

М.В. Фионин

Греческая рукопись D-227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ)

Статья посвящена археографическому анализу греческой минускульной рукописи с шифром D-227 из собрания ИВР РАН. В статье сделан обзор нынешнего состояния рукописи, расшифрованы записи на ее переплете, оставленные сотрудниками Императорской библиотеки Зимнего дворца при поступлении туда данной рукописи, и пометки сотрудников Азиатского музея. Определен состав тетрадей манускрипта и, где было возможно, их нумерация. Расшифрованы и переведены греческие надписи, одна из которых принадлежит руке Антиохийского патриарха Иерофея (1850–1885).

Ключевые слова: Греческий лекционарий, минускульная рукопись, собрание рукописей ИВР РАН, коллекция арабо-христианских рукописей патриарха Григория IV, пергаменный кодекс.

Греческий лекционарий D-227 (шифр присвоен при поступлении в Азиатский музей) принадлежит замечательной коллекции арабо-христианских рукописей, подаренных Антиохийским патриархом Григорием IV императору Николаю II по случаю празднования 300-летия дома Романовых. В феврале 1919 г. вся коллекция была передана из дворца в Азиатский музей.

Активное участие в передаче рукописей из библиотеки Зимнего дворца принял Игнатий Юлианович Крачковский (Крачковский, 1946, с. 31–37). В одной из своих статей академик Крачковский отмечает, что лекционарий D-227 был датирован проф. Г.Ф. Церетели XI веком (Крачковский, 1960, т. 6, с. 429).

С середины XX в. рукопись практически не фигурирует в научной литературе. Однако необходимо отметить упоминание нашего лекционария в каталоге Курта Аланда и в каталоге греческих рукописей Ленинградских хранилищ Е.Э. Гранстрем¹. На наш взгляд, рукопись заслуживает более подробного изучения, поскольку евангельские чтения рукописи имеют некоторые особенности, характерные, возможно, для богослужения Антиохийской церкви этого времени.

Рукопись D-227 представляет собой пергаменный кодекс в хорошем состоянии, он переплетен в доски, обтянутые кожей. На корешке рукописи сохранился каптал, сделанный из шелковых нитей четырех цветов (желтого, зеленого, белого, коричневого).

Пергаменные листы толстые и хорошего качества, отличить мясную сторону от шерстяной практически невозможно. Однако на нескольких листах можно встретить трещины и отверстия. По некоторой неровности пергамена кодекса можно сделать вывод, что на рукопись воздействовала влага.

Нижняя доска переплета рукописи была утрачена, в настоящее время ее заменяет лист толстого картона, вставленный в кожу обложки при реставрации сотрудниками

¹ В каталоге Курта Аланда лекционарию из собрания ИВР РАН присвоен номер / 1847 и даны сведения о его местонахождении (Aland, 1994, p. 331).

Е.Э. Гранстрем в своем каталоге дает более пространственные сведения, включающее в себя краткую информацию о содержании рукописи, типе ее разлиновки, размере. Автор также приводит и расшифровку некоторых греческих надписей, находящихся на форзаце (Гранстрем, 1961, т. 19, с. 228).

Азиатского музея в начале XX в. Кроме того, реставраторы дополнили кожу обложки ледерином в тех местах, где она была полностью утрачена. К листам форзаца и нахзаца приклеены листы папиросной бумаги 01 и 001.

Некоторое количество листов рукописи (252–256; 277–308) повреждены так называемой розовой плесенью. Особенно сильно от грибка плесени пострадали листы 305–308, бóльшую часть текста на них невозможно прочесть. При реставрации сотрудниками Азиатского музея эти листы (305–308) были дополнены бумагой, приклеенной таким образом, чтобы они точно соответствовали по размеру корпусу манускрипта. Листы 1–9; 278–280 повреждены лампадным маслом. При реставрации сильно поврежденные места были удалены и заклеены бумагой. Текст в поврежденных местах невозможно прочесть. На бумажной заплата л. 1 присутствует надпись на арабском языке, что говорит о более ранней реставрации рукописи, сделанной, по видимому, в XIX в. Лист 277 обрезан посередине, половина листа отсутствует.

Всего в рукописи 308 листов; возможно, при средневековой реставрации вставлены три бумажных листа (л. 80, 82, 83). Отметим, что два из трех бумажных листов имеют филигрانی (водяные знаки): на л. 80 изображены три маленьких окружности, напоминающие лист клевера, рядом с ними латинские литеры b и v, а на л. 82 три полумесяца в центре.

По мнению Е.Э. Гранстрем, тип разлиновки рукописи — I, 17a (Гранстрем, 1961, т. 19, с. 228). Однако, возможно, в тексте статьи Е.Э. Гранстрем присутствует опечатка, на наш взгляд, разлиновка лекционария D-227 более соответствует типу II, 17a, поскольку отчетливо видны две колонки для текста, а не одна, как в случае I, 17a (Lake, 1934, vol. I, plate 5).

Текст написан в две колонки, количество строк колеблется от 22 до 25, но бóльшая часть листов разлинована по 24 строки на странице.

Для основного текста рукописи использованы черные чернила. Весь греческий текст лекционария снабжен экфонетическими знаками, которые выполнены киноварью. Также киноварью, а часто киноварью с золотом выполнены богослужебные указания и заголовки, например: ΤΗ Ε ΤΗΣ Β ΕΒΔ или ἐκ τ[οῦ] κατ[ὰ] Ἰω[άννην]. В рукописи практически в начале каждой перикопы есть красочные инициалы, что позволяет предположить, что помимо писца над рукописью работал художник.

Практически весь текст рукописи, за исключением некоторых богослужебных указаний, выполнен минускульным письмом. Почерк аккуратный, без наклона, многие буквы выглядят округлыми.

Размеры рукописи — 31,5×21,0 см.

Корпус рукописи состоит из 43 тетрадей, большинство из них кватернионы (8 листов), однако, поскольку рукопись была несколько раз реставрирована, число листов в некоторых тетрадах варьируется. На некоторых тетрадах в нижнем правом углу листа присутствует нумерация, она выполнена в виде строчных, в некоторых случаях прописных букв, написанных черными чернилами. Ниже приводится сводная таблица количества листов в каждой тетради кодекса:

№ тетради	Количество листов	Примечания
форзац	01–04	
1	III–III	
2	V–V	Тетрадь имеет следы реставрации, некоторые листы были приклеены
3	III–IV	Один лист приклеен
4	IV–IV	

№ тетради	Количество листов	Примечания
5	IV-IV	Впервые встречается нумерация тетради в нижнем правом углу л. 32: Ę
6	IV-IV	
7	IV-IV	
8	IV-IV	
9	IV-IV	На л. 64 есть следы нумерации, но она была обрезана
10	IV-IV	В нижнем правом углу л. 72 находится номер тетради: Ī
11	I-III	В эту тетрадь вклеены бумажные листы 80, 82, 83
12	IV-V	На л. 84 есть следы нумерации тетради; один лист приклеен (л. 92), на нем следы нумерации, которая была обрезана
13	III-V	Два листа приклеены
14	II-III	Один лист приклеен
15	IV-IV	На л. 106 следы обрезанной нумерации тетради
16	IV-IV	На л. 114 номер тетради IŽ
17	IV-IV	На л. 122 номер тетради IŃ
18	III-III	На л. 128 номер тетради IŦ, край номера обрезан
19	IV-IV	На л. 136 номер тетради K̃
20	IV-IV	На л. 144 номер тетради k̃a
21	IV-IV	
22	IV-IV	
23	IV-IV	На л. 168 следы нумерации тетради, но их невозможно различить
24	IV-I	На л. 176 следы нумерации тетради, но их невозможно различить, также заметны следы вырезанных листов
25	IV-IV	На л. 181 следы нумерации, но различима только литера k̃
26	IV-IV	
27	IV-IV	
28	IV-IV	
29	IV-IV	На л. 213 видна нумерация тетради: L̃
30	IV-IV	
31	IV-IV	На л. 229 видны следы нумерации тетради, видна только литера L̃, продолжение обрезано
32	IV-IV	
33	IV-IV	На л. 245 видна нумерация тетради: L̃
34	III-IV	На л. 253 номер тетради был обрезан, видна лишь верхняя черта
35	IV-IV	На л. 260 видна литера L̃, следы нумерации тетради
36	IV-IV	На л. 268 видна литера L̃, следы нумерации тетради
37	I-I	На л. 276 видна нумерация тетради: L̃Ñ; лист 277 обрезан посередине
38	III-III	
39	III-III	
40	II-II	
41	III-IV	На л. 294 следы нумерации тетради, виден только фрагмент верхней черты
42	II-II	
43	II-II	
нахзац	001	

На лицевой стороне переплета находится листок с надписью: «4 Евангелія на греч. языкѣ на 308 листахъ пергамента. Книга была пожертвована Каѳедр. Церкви Свв. Сергія и Вакха Левандія въ Босрѣ в 6864 г. отъ сотв. міра / 1356 г. по Р.Х. и въ 1418 г. подновлена патриархомъ Іоахимомъ».

На том же листе чуть ниже надпись черными чернилами:

«Подношеніе Антиох. патриарха Григорія Его Имп. Вел. Государю Императору по случаю 300-лѣтія царствованія дома Романовыхъ». Обе этих записи были сделаны, по-видимому, при поступлении манускрипта в библиотеку Зимнего дворца.

На левом листе форзаца имеется экслибрис работы барона Арминия Евгеньевича фон Фелькерзама, на нем изображен герб дома Романовых и монограмма Николая II. На экслибрисе надпись: «Собственная Его Величества библиотека; Зимній дворець». См. илл. 1.

На листе 02 хорошо видна надпись, сделанная простым карандашом: «Кн. поступлений № 268. 13 марта 1913 г. изъ комн. Его Величества»².

Ниже стоит штамп Азиатского Музея, сделанный позднее: «Азиатский Музей. Ms. ог. Д. 227. Академии наук С.С.С.Р.».

Последние листы рукописи написаны на арабском языке (л. 307об. и 308). Арабские надписи встречаются также на листах: 03, 04, 04об., 1, 46об., 108об., 256, 263, 267, 270об., 279, 285об., 288, 292, 293об., 297 (обрезано), 297об., 304об. (много), 306 (много)³.

В рукописи присутствует несколько греческих надписей на листах 04 и 304об. На листе 04 мы можем увидеть две греческие надписи, выполненные черными чернилами. Первая находится в начале листа, выполнена очень витиевато, что, несомненно, затрудняет ее чтение:

Αὐτῷ ἀπρίλιου κβ̄ ἐπισκεψάμενοι τὴν ἱερὰν ταύτην μονὴν τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἐλεῖ
τουργήσαμεν εἰς τὴν μὴμην αὐτοῦ καὶ παρατηρήσαντες τὸ παρὸν ἱερὸν εὐαγγέλιον, ἀρ-
χαῖον ἀφιέρωμα τοῦ ἱεροῦ τοῦτου μοναστηρίου ἀπαγορεύομεν ἐν βάρει ἀφορισμοῦ τὴν
ἀποξένωσιν αὐτοῦ. Ὁ Ἀντιοχεί(ας) Ἱερόθεος ἀποφαίνει.

«22 апреля 1852 года, посетив этот священный монастырь Св. Георгия, мы отслужили (божественную) литургию в его память, и, заметив настоящее святое Евангелие, древнее пожертвование в этот святой монастырь, мы запрещаем под страхом отлучения его отчуждение. Антиохийский патриарх Иерофей объявляет».

Автор записи, по всей видимости, Антиохийский патриарх Иерофей, занимавший эту кафедру с 19 октября 1850 по 25 марта 1885 г. Отметим, что ранее будущий патриарх был архиепископом Фаворским и несколько лет (1833–1838) пребывал в России в качестве представителя Иерусалимского патриархата. Иерофей был греком по национальности и представлял интересы именно греческого духовенства, возможно, именно поэтому он строго запрещает забирать древний лекционарий из монастыря Св. Георгия (Лисовой, 2009, № 1, с. 10–11).

Чуть ниже другим почерком небольшая приписка:

Κατὰ τὴν πατριαρχίας Ἰωακὴμ τῆς Ἀντιοχίας τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον τοῦ ἁγίου Γεωργίου
μοιαστηρίου ἐν ἔτη 1344 ὁ Χριστός⁴.

² Эта запись, по всей видимости, была сделана при поступлении рукописи в библиотеку Зимнего дворца из личных покоев государя.

³ Арабские надписи в рукописи, к сожалению, пока нами не изучены, однако в процессе дальнейшего исследования лекционария мы планируем перевести их и дать научный комментарий.

⁴ Обратим внимание на правописание слова Ἀντιοχίας, мы можем заметить, что автор записи опускает литеру ε, что не является ошибкой, а представляет собой один из возможных вариантов написания. Невозможно сказать, кто является автором этой записи, но поскольку она находится ниже той, которую сделал

«Времен патриарха Иоакима святое Евангелие из монастыря Святого Георгия в год 1344 [по Рождестве] Христа»⁵.

И.Ю. Крачковский полагал, что рукопись была подновлена в XV в. при Антиохийском патриархе Иоакиме II (1411–1426), однако это противоречит дате в надписи — 1344 (Крачковский, 1960, т. 6, с. 429).

Надпись карандашом на листе 304об. ὁ ἡγούμενος Ἰακώβου ἱερομ. ἔτος 1866.

«Игумен Анфим иеромонах. Год 1866»⁶.

Нам пока не удалось идентифицировать автора этой записи.

В дальнейшем в ходе нашей работы по изучению рукописи нам хотелось бы подробнее исследовать обстоятельства визита Григория IV в Петербург. Особый интерес, на наш взгляд, представляют отношения между греческим и арабским духовенством в Антиохийской церкви в XIX в. в связи с передачей коллекции арабо-христианских рукописей императору Николаю II. Необходимо также подробно исследовать структуру лекционария и постараться выявить возможные отличия от основной группы греческих лекционариев XI–XIV вв.

Список литературы

Гранстрем Е.Э. Каталог греческих рукописей Ленинградских хранилищ. Вып. 3. Рукописи XI в. // *Византийский временник*. 1961. Т. 19. С. 216–243.

Крачковский И.Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, Патриарха Антиохийского: (Краткая опись) // *Избранные сочинения*. Т. 6. М.–Л., 1960. С. 423–454.

Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. М.–Л., 1946.

Лисовой Н.Н., Смирнова И.Ю. Участие русских дипломатов в церковно-политической жизни восточных патриархатов в середине XIX века // *Российская история*. 2009. № 1. С. 5–25.

Aland K., Welte M., Köster B., Junack K. Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1994.

Lake K., Lake S. Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. Vol. I. Boston, 1934.

Summary

M.V. Fionin

The Greek manuscript D-227 from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS (Archeographic Analysis)

The article presents an archeographic analysis of the Greek minuscule manuscript housed in the collection of the IOS, RAS. The author describes the present state of the manuscript and deciphers marginal inscriptions which were made during the manuscript's acquisition by the Winter Palace Library, and later by the Asiatic Museum. One of the Greek inscriptions was made by the Antioch Patriarch Hierotheos (1850–1885).

патриарх Иерофей, это может означать, что она была сделана позднее 1852 г. Заметим также, что патриарх использует более употребительный вариант написания: Ἀντιοχείας.

В рассматриваемой нами фразе есть еще один странный момент: в самом начале предложения мы видим два существительных в именительном падеже καὶ τὸς πατριάρχης, что является синтаксически невозможным. Если реконструировать по смыслу, то грамматически корректно высказывание должно было бы выглядеть иначе: ἐν καὶ τὸς τοῦ πατριάρχου.

Обращает также на себя внимание тот факт, что дата в надписи дана не греческими, а арабскими литерами. Вопрос этой даты, на наш взгляд, требует дальнейшего изучения.

⁵ В данном случае мы остановились на смысловом переводе, поскольку точный перевод невозможен.

⁶ Слово ἔτος — «год» представлено в надписи во множественном числе — ἔτοι.

Morishita Nobuko

Useful Tips for Finding Arabic and Persian Manuscripts in Different Countries¹

This paper aims to provide useful tips for finding Islamic manuscripts in various countries, especially Turkey, Iran, Egypt, Morocco and India. It is designed to familiarize researchers with effective ways to search for manuscripts. It does not seek to offer the details of all the repositories of each country, nor to comprehensively update lists of new publications. Rather, it focuses on the provision of a range of valuable information, including some fundamental references, important repository details and how to navigate for research purposes, the often perplexing systems used in local libraries.

Locating a manuscript appropriate for our interest among numerous Arabic and Persian Islamic collections is no doubt a laborious task. *World Survey of Islamic Manuscripts* reports the presence of approximately three million Islamic manuscripts in over 5000 libraries in 106 countries. These numbers will increase if we include unlisted private collections even if we exclude the manuscripts which were dispersed or lost since the above publication came out. Although visiting all the repositories where manuscript collections are kept and carefully consulting each codex may be desirable, it is physically impossible. On another front, various attempts have been made by researchers institutionally and individually over the years to outline, organize and catalog the manuscript collections. This resulted in countless publications, owing to which we are now relatively, if not comprehensively, well informed about the conditions, availability and the contents of manuscript collections throughout the world.

The problem, however, remains as to where we should start a search in the massive references seeking a particular manuscript of interest. The priority may naturally lie in relation to one's field of research. Nevertheless, it is still very useful to share know-how on effective methods of searching a manuscript in more general terms. It will not only economize our time and costs, but will improve the quality of research. Also one will eventually realize that there are many things we can do just by sitting on the internet.

This paper aims to provide useful tips for finding manuscripts with a focus on Turkey, Iran, Egypt, India and Morocco. Selection of the countries reflects the significance and variety of the collections. Turkey and Iran hold respectively the largest and many of the most

¹ The following grants and programs supported the research and writing of this article: Japan-Russia Youth Exchange Center JREX Fellowship Program for Young Japanese Researchers for the year 2011; The Mishima Kaiun Memorial Foundation Academic Research Bounty; The Mitsubishi Foundation Research Grant; Suntory Foundation Research Grant; The Japan Society for the Promotion of Science Research Fellowships for Young Scientists Grants-in-Aids for Scientific Research (DC1).

I will deal with only Islamic manuscripts in this paper, for Christian manuscripts generally require a completely different body of information. The number of manuscripts shown in this paper include manuscripts written in languages other than Arabic and Persian. I tried my best to update the figures and adapted the latest officially published figures.

valuable manuscripts in Islamic languages. Egypt and India follow these two and Morocco enjoys its own uniqueness. Furthermore, I have substantial experience researching manuscripts in each of these countries, and thus am in a position to offer proper guidance. I additionally listed basic references in the beginning, which should acclimate novice researchers. In the end, I also provided searchable links to different collections in other regions. A number of European and American manuscripts are already accessible online.

Needless to mention, this type of information is subject to change and needs to be updated constantly. The data in this paper are based on experience obtained during my research travels between 2005–2011 and through my web research and communications with Middle Eastern librarians until today.

Basic References

References are numerous. Therefore, here I will list only the most basic ones, so that the initiates will not be lost in heaps of books. Elaborate thematic references for various subjects are available and one should look beyond this list according to their personal interests. Lists of such references can be easily found elsewhere even by a general web search.

For the currently known works written in Arabic, **Brockelmann's GAL**² and **Sezgin's GAS**³ are standard references. They offer bio-bibliographic data about Arabic books and their authors along with information on manuscripts and repositories. **Storey-Bregel's Persian Literature**⁴ and **Monzavi's Fehrestvāre**⁵ serve the same purpose for Persian works. The most remarkable reference concerning the manuscript repositories of the world is **World Survey of Islamic Manuscripts** edited by **G. Roper**.⁶ It offers a list of union catalogues and repository details for 106 countries. Some data, however, are outdated due to the elapsing of more than seventeen years since publication, and are thus utterly misleading. Other problematic issues apply as well, such as anomalous arrangement, absence of necessary information and incomplete bibliography, which in my opinion, are not so fatal. For more details, see reviews: Smith 1993, Norris 1993, Smith 1994, Wakefield 1994, Norris 1995, Smith 1996-1, Smith 1996-2, Wakefield 1996, McChesney 1997.

The above-mentioned basic references can be supplemented with numerous articles, research books, reference books, manuscript catalogues etc. Related materials are often freely distributed on the internet, so one is encouraged to conduct a general web search with relevant keywords. The following are some key publications, communities and organizations that should be noted for regular consultation: Manuscripts of the Middle East, Manuscripta Orientalia,⁷ Middle East Librarians Association (MELA),⁸ Comparative Oriental Manu-

² Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*. 2 vols. 1st edition, Weimar: Felber, 1898 & 1902 (2nd edition, Leiden: Brill, 1943–49). *Supplement Band*, 3 vols. Leiden: Brill, 1937–1942.

³ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 13 vols. to date. Leiden: Brill, 1967.

⁴ Storey's *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* was translated and supplemented by Bregel with some assistance of Yu.E. Borschhevski. Ch.A. Stori, *Persidskaya literatura: Bio-bibliograficheskiĭ obzor. V trekh chastyakh. Perevel s angliĭskogo, pererabotal i dopolnil Yu. E. Bregel*, pt. I: *Koranicheskaya literatura; Vseobshchaya istoriya; Istoriya prorokov i rannii islam* [p. 1–693]; pt. II: *Istoriya Irana, Kurdistana, Srednei Azii, Afganistana, Turtsii, Kavkaza, arabskikh stran, Evropy i Ameriki, Kitaya i Yaponii* [p. 697–1314]; pt. III: *Ukazateli; Addenda* [p. 1315–1884]. Moscow, 1972. For details of Storey's *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, see Bregel's article in *Encyclopaedia Iranica* (<http://www.iranicaonline.org/articles/storey-charles-ambrose>).

⁵ Ahmad Monzavi, *Fehrestvāre-ye ketābhā-ye fārsī*. 10 vols. Tehrān: Anjuman-e Āthār va Mafākhir-e Farhangī, 1374 [1995].

⁶ Geoffrey Roper (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts*. 4 vols. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation; Leiden: Brill, 1992–1995.

⁷ <http://manuscripta-orientalia.kunstkamera.ru/>

⁸ <http://www.mela.us/>

script Studies (COMSt),⁹ Oriental Manuscript Resource (OMAR),¹⁰ The Islamic Manuscript Association (TIMA),¹¹ Ma‘had al-makhtūtāt al-‘arabīya,¹² Juma Al Majid Centre for Culture & Heritage,¹³ al-Furqan Islamic Heritage Foundation,¹⁴ Library, Museum and Document Center of Iran Parliament,¹⁵ Markaz-i pāzhūheshī-yi mirāth-i maktūb,¹⁶ The Islamic Heritage Revival Center,¹⁷ T.C. Ministry of Culture and Tourism,¹⁸ Noor Microfilm Center India.¹⁹

Search By Country

Now we proceed to look into Turkey, Iran, Egypt, India and Morocco. These are not the only countries worth mentioning. However, they definitely deserve close attention because of the size, quality and variety of their collections. Government projects to centralize information about manuscripts and related researches have been undertaken, which make them particularly worthy of mention. Recent projects are not mentioned in *World Survey of Islamic Manuscripts*.

Turkey

Turkey has the largest Islamic manuscript collections in the world: approximately 250,000 MSS, out of which 146,000 MSS are in Istanbul, 38,000 MSS in Ankara and the remaining 66,000 MSS in other cities in Anatolia. For the history and outline of Turkey’s collections, see Bilgin 1992 and Özgüdenli 2005.²⁰

The best place to start a search is **İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi (İSAM)** in Istanbul.²¹ This *waqf* library was built in 1984 for the purpose of preparing Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, or Turkish Encyclopedia of Islam, and promoting scientific research in Islamic studies and Turkology in general. Although İSAM has no manuscript collections, their **Turkish Libraries’ Search Engine** database, containing 264,489 manuscript records in 123 Turkish libraries (confirmed in March 2012),²² is the most updated source of information about manuscripts of Turkey. The *yazma* (manuscript) search engines which are available on the websites of İSAM, and some other sites,²³ and accessible from anywhere in the world, offer only partial data of the entire body of this database. For more complete searches, send an email to the librarian at kutuphane@isam.org.tr with your brief self-introduction and keywords.

The major problem about *Turkish Libraries’ Search Engine* is that the transcription system is not standardized. The database is built in Turkish while the contents are originally

⁹ <http://www1.uni-hamburg.de/COMST/index.html>

¹⁰ <http://omar.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=homepage>

¹¹ <http://www.islamicmanuscript.org/Home.html>

¹² <http://www.makhtutat.net/>

¹³ <http://www.almajidcenter.org/arabic/Pages/default.aspx> (a union catalog of various collections worldwide: <http://www.almajidcenter.org/english/Pages/SimpleSearchManuscripts.aspx>).

¹⁴ <http://www.al-furqan.com/>

¹⁵ <http://www.ical.ir/>

¹⁶ <http://www.mirasmaktoob.ir/>

¹⁷ <http://www.mirath.net/start.php>

¹⁸ <http://www.yek.gov.tr/>

¹⁹ <http://www.noormicrofilmindia.com/index.htm>

²⁰ <http://www.iranicaonline.org/articles/persian-manuscripts-1-ottoman>

²¹ <http://www.isam.org.tr/>

²² The database is still expanding and the latest library list should be obtained from the librarians of İSAM. You can find the older list at <http://www.yazmalar.gov.tr/kutuphane.php>

²³ http://www.yazmalar.gov.tr/detayli_arama.php

written in Arabic script. The data were being input by many people over many decades without any unified standard. Although the librarians are usually aware of this, it is helpful to remind them to apply several variants upon your search request so as to ascertain the best results.

The Ministry of Culture and Tourism has attempted to prepare a unified catalog in *The Union Catalog of Turkey's Manuscripts* (3 CDs) published by National Library of Turkey in 2004 and 2005. These three CDs contain partial data of the above-mentioned *Turkish Libraries' Search Engine* database and cover the contents of the 24 volumes of *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu* (TÜYATOK) previously published in print from 1979 to 2000. For the details, see <http://www.mkutup.gov.tr/menu/102>; and the general information and the catalogues of fifteen libraries are available online: <http://www.yazmakutup.gov.tr/index.html>.

Süleymaniye Kütüphanesi

This library in Istanbul holds the largest collection of Islamic manuscripts in the world.²⁴ It has approximately 73,000 manuscripts (200,000 including *majāmi'*) in digital format available on the on-site computers. Their database consists of three elements: (1) Digital copies of expanding Süleymaniye's holdings, with original codices available on request; (2) Digital copies of the collections at other repositories in Istanbul such as Atıf Efendi (3,228 MSS), Köprülü (3,847 MSS), Nuruosmaniye (5,052 MSS), Ragıp Paşa (1,274 MSS), Hacı Selim Ağa (2,952 MSS) and Murat Molla (2,337 MSS), with original codices accessible in each library rather than in Süleymaniye, but reproductions for these manuscripts must be ordered at Süleymaniye; and (3) Index data for the collections of İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi (18,602 MSS), Beyazıt Devlet Kütüphanesi (11,120 MSS), Millet Yazma Eser Kütüphanesi in Istanbul (8,765 MSS),²⁵ Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (13,073 MSS) and others, with original codices and reproductions to be made in each library.

Other libraries with large collections in Turkey are İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM) (16,381 MSS),²⁶ Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih — Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi (14,811 MSS),²⁷ Milli Kütüphanesi in Ankara (27,384 MSS),²⁸ and Bursa Yazma Eser Kütüphanesi (13,875 MSS).²⁹

Iran

Iran possesses around 200,000 MSS, which constitutes the second largest Islamic manuscript collection in the world to the best of our current knowledge. The precise number of manuscripts is unknown and seems only increasing due to new arrangements and findings. The figures of major libraries' manuscripts have drastically risen since Sharifi 1991, and smaller private collections and the mosque collections have added to the total as well. Teheran is full of important libraries and contains almost half of Iran's entire collections. It is followed by Mashhad and Qom with 45,000 MSS and 40,000 MSS re-

²⁴ The following numbers of manuscripts include handwritten texts in Arabic, Persian, Turkish and others languages.

²⁵ <http://www.milletkutup.gov.tr/>

²⁶ <http://www.tiem.gov.tr/yazi-ve-yazma-eserler.asp>, <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,43833/istanbul---turk-ve-islam-eserleri-muzesi-mudurlugu.html>

²⁷ <http://yazmalardtcf.ankara.edu.tr/>

²⁸ <http://yazmalar.mk.gov.tr/>

²⁹ <http://www.yazmakutup.gov.tr/inebey/giris.html>

spectively. The remainder is spread at various locations throughout the country. For the general introduction, see Sharifi 1991 and <http://www.iranicaonline.org/articles/bibliographies-index>.

The *Aghabozorg* Database³⁰ is the best place to start from. It contains not only indices but the entire contents of approximately 400 volumes of manuscript catalogs published in print. It is the largest union catalog covering most of Iran's major collections such as Teheran University Central Library and Documentation Center (17,000 MSS),³¹ Malek National Library and Museum Institution (19,000 MSS),³² small part of Parliament Library (more than 30,000 MSS),³³ National Library & Archives of I.R. of Iran (11,877 MSS),³⁴ Mar'ashī Najafī Library in Qom (25,000 MSS),³⁵ Markaz dā'irat al-ma'ārif bozorg islāmī (5,000 MSS)³⁶ and many others (see the *ma'khaz* on the search engine for more details³⁷). The data are retrievable from any place in the world.

There are two things to bear in mind at *Aghabozorg*. First, use just one keyword or two at most, with several spelling variants. It has no approximate string matching function and so it searches only exact matches. Unlike *Turkish Libraries' Search Engine*, the database is built in Arabic script but in the Persian language. *Tā' marbūtah/hā'* and *yā'alif maqsūrah* are interchangeable, the definite particle *al-* is often omitted, *hamza* is missing or replaced by *yā'* etc. Scroll down for the results. Secondly, save or print out the whole data of the results you use. The MS number retrieved at *Aghabozorg* does not even comply with the numbering system of each library and is thus inadequate. Classifications are also very complicated for beginners.

This database is the outcome of tremendous efforts made by the government of Iran over the years to create a unified catalog. Unfortunately, the project terminated before completion in 2010 due to lack of funds and the database is no longer updated. Many libraries in Iran continue cataloging and digitizing manuscripts, so the latest information should be sought at each library.

Category and Manuscript Number

One ought to present *a name of the category if any, plus a manuscript number* when ordering any manuscripts from any library. In some libraries, this is not a simple task. The structure of certain collections exhibits some complications in the classification and the catalogs as well. This problem is commonly caused by centralization of collections from various repositories and is not peculiar to Iranian libraries. However, in Iran, it can assume extreme forms. A typical example is that of Teheran University Central Library and Documentation Center.³⁸ This collection has five major categories: *markazī*, *adabīyāt*, *ilāhīyāt*,

³⁰ <http://www.aghabozorg.ir/>

³¹ <http://ut.ac.ir/en/contents/Library-Documentation/Central.Library.and.Documentation.Center.of.the.University.html>

³² <http://www.malekmuseum.org/en/>

³³ <http://www.ical.ir/moshar.html>

³⁴ <http://dl.nlai.ir/UI/Forms/Index.aspx>. Part of the collection is published online.

³⁵ <http://www.marashilibrary.com/english/index.html>

³⁶ <http://www.cgie.org.ir/>. Dā'irat al-ma'ārif bozorg islāmī, or Encyclopedia of Islam in Persian is compiled at this institute.

³⁷ *Nashriye* refers to 12 volumes of supplement to 18 volumes of manuscript catalogues of Teheran University Central Library and Documentation Center. Dānesh Pajūh et al., *Noskhehā-ye Khatī: Nashriye-ye Ketābkhāne-ye Markazī va Markaz-e Asnād Dāneshgāh-e Tehrān*, 12 vols, Tehrān: Teheran University, 1339–1363 [1960or1–1984or5]. It offers descriptions of selected manuscripts in other libraries in Iran and abroad.

³⁸ There are also complicated procedures before you access this collection. For the instruction of how to obtain permission, see http://ricas.ioc.u-tokyo.ac.jp/eng/asj/html/guide/tehran/tehran_If.html. After you obtain a letter of permission at the International Department located outside the university campus, make a copy of it in any copy

pezeshkī (*bā'*, *jā'*, *dā'*) and *ḥuqūq*, all of which represent department names of Teheran University. *Markazī* consists of two subordinate categories: *fehrest ketābkhāne-ye markazī* and *mishkāt*. *Adabīyāt* consists of three subordinate categories: *khod adabīyāt* (*bā'*, *jā'*, *dā'*), *emām jom'e* and *ḥekmat*. Their numbering system is the most complicated. In the catalog, you will find two to four numbers for a single manuscript. The best strategy is to seek assistance from the librarians. If your search result is retrieved from *Aghabozorg*, make sure that you have the print-out at hand. Finally, whichever library you visit, try to clarify the structure of the collection first, so that it will facilitate the rest of your work drastically. Cataloging and classification have been major issues and vigorous discussions thereof are held in recent years.

Other Important libraries and Institutions

It is difficult to summarize Iranian libraries, for the collections are vast and most of them are valuable, besides, the library activities are constantly in progress. Among them, **Āstan-e Qods-e Razavī Library**³⁹ is a name to be remembered. Built before 1457 and located inside the *haram* of Imam 'Alī Rezā in Mashhad, it is a huge library which hosts 35 branches in and outside Iran. It keeps 40,254 MSS, the richest collection in Iran. Cataloging is still in progress and the most updated database is available on the on-site computer. Another institution worth mentioning is **Markaz ehyā-e mīrāth-e eslāmī**.⁴⁰ Established in Qom by Dr. Eshkevari, it attempts to collect all the manuscript copies in digital format or in the form of microfilms from all the libraries in Iran and around the world. **Markaz-e pazhū-heshī-ye mīrāth-e maktūb**⁴¹ is a research center in Teheran specializing in editing manuscripts, cataloging manuscripts and studying related codicological issues.

Additionally, other libraries which hold a large number of manuscripts are: Gharb Library (3,000 MSS) in Hamadan, Tabriz National Library (3,200 MSS), Golpāyegān Library (5,000 MSS) and Public Library of A'zam mosque (4,000 MSS) in Qom, Mu'assasah-e Bunyād-e Inqilāb-e Eslāmī Collection (3,000–4,000 MSS) and 'Madrasesh-e 'Alī-ye Shahīd Mutahharī Library (8,000 MSS) in Teheran, Āstan-e Hazrat-e Ahmad Ebn Mūsā (Shāh-e Cheragh) Library (3,000 MSS) in Shiraz, Vizārī Library (4,000 MSS) in Yazd.

Egypt

There is no authoritative estimate of the exact number of manuscripts in Egypt. Sarhān 1992 reports Egypt has 83,900 MSS and this may be corrected to 110,000 MSS mentioned on the website of Egyptian National Library. Media report the existence of 130,000 MSS⁴² and informal statistics of 2010 give 150,000–300,000 MSS.⁴³ The latter three figures must represent the total number of manuscripts including newly acquired microfilms and digital duplicate copies of domestic and foreign collections. The actual number of Egypt's manuscripts was, thus, perhaps around 100,000 MSS and now the total counts around 170,000 MSS.

service center near the campus. At the gate of the campus, a security guard will ask you to leave the letter. Leave the copy and keep the original, otherwise you will have to return to the International Department once more to apply for the same permission letter.

³⁹ <http://80.191.111.99/simwebcilt/WebAccess/SimWebPortal.dll?LANG=2>

⁴⁰ <http://www.mirath.net/start.php>

⁴¹ <http://www.mirasmaktoob.ir/>, Iranology Foundation (Bonyād-e eslām-e shenāsī): <http://91.98.46.102:8081/>

⁴² <http://www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/031001/2003100110.html>

⁴³ <http://www.manuscripts.ir/documents/egypt.html>. The source is unknown.

Alongside minor collections in Tanta, Damietta and Sohag, most of Egypt's manuscripts are kept in Cairo: Egyptian National Library (60,000 MSS),⁴⁴ Arab Manuscripts Institute (ca. 20,000 MSS or more including *musawwarāt*, copies of foreign collections)⁴⁵ and Al-Azhar University Library (42,164–50,000 MSS).⁴⁶ Unfortunately, the largest Egyptian National Library collection is available on-site only in the microfilm form. However, the entire Al-Azhar collection is now available online⁴⁷ and the microfilms of Arab Manuscripts Institute collection are also kept in Bibliotheca Alexandrina.

Bibliotheca Alexandrina in Alexandria is one of the most important institutions. It now houses the total number of 40,000 MSS including microfilms acquired from The Juma Al Majid Centre for Culture & Heritage in Dubai, The Central Library of Islamic Manuscripts at the Egyptian Ministry of Endowments,⁴⁸ Monasterio de El Escorial in Spain,⁴⁹ Tübingen University Library in Germany, the British Library and many others.⁵⁰ Acquisition of duplicates of the collections worldwide has been promoted by BA under "The 100,000 Manuscripts Project" for the purpose of providing scientific research resources and establishing academic cooperation. BA has also actively engaged in preservation of cultural heritage including manuscripts and historical documents. The collections of Bibliotheca Alexandrina are searchable online on the website (http://www.bibalex.org/bacatalog/catalog_en.aspx?skin=default&lng=en).

India

India possesses more than 100,000 Islamic MSS spread over many libraries in various parts of the country. For the overview, see Khan 1992, Biswas 1998 and Khalidi 2002–2003. A number of precious manuscripts currently housed in the British Library, Institute of Ismaili Studies and Bibliothèque nationale of France are of Indian origin. Despite the significance of these collections, India is one of the most unfavorable places to conduct an inclusive search in terms of dispersed locations, conditions of repositories as well as of manuscripts. Insufficient funding is a serious problem as the Indian climate is detrimental to old handwritten materials. Many manuscripts are damp, worm-eaten and badly damaged yet still retain in poor conditions without proper care.

Juma Al Majid Centre for Culture & Heritage has addressed this situation and supported Indian libraries to digitize their collections. A set of digitized manuscripts is kept at the library and also in Dubai. Some Indian collections are searchable on the website of Juma Al Majid Centre for Culture & Heritage and clear digital copies are available in Dubai.

The government of India has also acted to correct this situation. The Ministry of Tourism and Culture established The National Mission for Manuscripts⁵¹ in 2003 and launched the project called *National Database of Manuscripts (Kritisampada)*⁵² to create a comprehen-

⁴⁴ <http://www.darelkotob.org/>

⁴⁵ <http://www.makhtutat.net/>

⁴⁶ http://www.azhar.edu.eg/lib/hand_writing.htm

⁴⁷ The website should be either www.alazharonline.org or <http://alazharlibrary.gov.eg/> but both sites are currently inaccessible.

⁴⁸ <http://www.awkafmanuscripts.org/>

⁴⁹ The microfilms of El Escorial Monastery collection were donated by the Queen of Spain to Bibliotheca Alexandrina in 1997. The catalogue of this collection prepared by BA counts 3,343 MSS and this is the correct number while the catalogue published by El Escorial counts only 1,954.

⁵⁰ http://www.manuscriptcenter.org/Museum/collections/Microfilm_Collection.asp

⁵¹ <http://www.namami.org/index.htm>

⁵² <http://www.namami.org/Database.htm>

sive database of all manuscript collections of India and abroad. The database is incomplete but it is expanding. Even though the inaccurate English transcription limits the ability for keyword search, it is a useful tool for manuscript research. *Kritisampada* incorporates the data of National Survey followed by Post Survey, Manuscript Resource Centres, Manuscript Partner Centres of Private Collections, partial data of Indira Gandhi National Centre for the Arts (IGNCA),⁵³ National Informatics Centre (NIC) and foreign institutions with collections of Indian manuscripts. Indira Gandhi National Centre for the Arts also has digital copies of manuscripts from all over India, however, the contents are available only on-site. When you use these sites, bear in mind that, unlike other countries, “manuscripts” in India often refer to those written in Sanskrit and other native languages. Khalidi 2002–2003 provides the most comprehensive list of and detailed observations on Indian manuscript repositories, though with many mistakes.

As for the major manuscript repositories in India, Khuda Bakhsh Oriental Public Library (21,000 MSS)⁵⁴ in Patna offers complete catalogs of their collection on the website. Noor Microfilm Center⁵⁵ (10,000 MSS) in Delhi has microfilmed manuscripts of 22 libraries all over India and the catalogs are partially available on their website. Andhra Pradesh Government Oriental Manuscripts Library & Research Institute⁵⁶ (23,000 MSS) in Hyderabad compiled 4 volumes of handwritten inventory, whose photocopied version is also available online.⁵⁷ This library is currently working on the digitization of catalogs. Rampur Raza Library (17,000 MSS including all kinds)⁵⁸ has only partial catalog data on the website. Salar Jung Museum Library⁵⁹ (10,000 MSS, 4,700 MSS in Arabic and Persian) in Hyderabad, and Ketābkhānah-yi Nasiriya (30,000 MSS) in Lucknow have nothing available on the website, but their MSS will hopefully be incorporated into the *Kritisampada* database soon.

Morocco

Morocco possesses around 108,000 MSS. Moroccan manuscripts are uniquely characterized by the density of Mālikī school related works and quality copies of al-Andalus thinkers and local Sufis, particularly with their distinctive Maghribi script. Unfortunately, Moroccan repositories are less likely to be digitized than those in other countries. Cataloging is still in progress at many libraries, therefore, it is not possible to be fairly well prepared before reaching Morocco, unless the library you are using has been avidly collecting the published catalogs and copies of handwritten inventories. Fortunately, a number of tasks can be accomplished in Rabat alone.

Firstly, Rabat and the adjacent Salé have the total number of ca. 81,000 MSS, which constitutes 75% of Morocco’s entire collection. The Hassaniya Royal Library (40,000 MSS), the Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc⁶⁰ (34,000 MSS), ‘Allāl al-Fāsī Library⁶¹

⁵³ <http://ignca.nic.in/>

⁵⁴ <http://kblibrary.bih.nic.in/>

⁵⁵ <http://www.noormicrofilmindia.com/>

⁵⁶ <http://manuscriptslibrary.ap.nic.in/>

⁵⁷ Vol. 1: <http://archive.org/details/OrientalManuscriptsLibraryAndResearchCenteromlriArabicAndPersian>; Vol. 2: http://archive.org/details/OrientalManuscriptsLibraryAndResearchCenteromlriArabicAndPersian_385; Vol. 3: http://archive.org/details/OrientalManuscriptsLibraryAndResearchCenteromlriArabicAndPersian_190; Vol. 4: http://archive.org/details/OrientalManuscriptsLibraryAndResearchCenteromlriArabicAndPersian_285

⁵⁸ <http://razalibrary.gov.in/>

⁵⁹ <http://www.salarjungmuseum.in/html/library.html>

⁶⁰ <http://bnm.bnrm.ma:86/>. Some catalogs and selected manuscripts are available online.

⁶¹ <http://www.allalelfassi.ma/issdaratte.htm>. The catalogs are distributed for free on the web.

(2403 MSS), Subayhīya Library (4,000 MSS) and some smaller libraries are all in this metropolitan area.

Secondly, in the manuscript reading room of the Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, there are manuscript catalogs of various repositories in Morocco and abroad.

Thirdly, some catalogs are available at a few branches of the *waqf* bookshop in Rabat, including 2 volumes of the *waqf* union catalog⁶² which records manuscript data of 13 *waqf* repositories including mosque and madrasa libraries, and the catalog of Dār al-Kutub al-Nāsiriya (4,184 MSS) in Tamegroute, the historical centre of the Nasiriya Sufi order; the access to them is extremely difficult. A permission letter from the *waqf* office in Rabat may be necessary in order to visit these *waqf* repositories.

King ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūdī Foundation (1958 MSS) in Casablanca also offers the complete searchable catalog online.⁶³ For more detail, see Boushouk 1991 and Hendrickson 2008.

Other Resources

Now I will list some more useful links for searchable catalogs or manuscript databases.

- A list of 45 open access Islamic Manuscripts collections:
http://amirmideast.blogspot.com/2010/12/alphabetical-list-of-open-access_10.html
 - A list of 15 open access Islamic Manuscripts collections:
<http://www.kasnazan.com/sites.php?cat=1>
 - King Faisal Center for Research and Islamic Studies:
<http://213.150.161.217/kfcris/login.htm>
 - Germany: <http://kohd.staatsbibliothek-berlin.de/index.html>
 - Mauritania, West Africa: <http://westafricanmanuscripts.org/history.htm>
 - Library of Congress, USA: <http://www.loc.gov/coll/nucmc/oclcsearch.html>
 - Bibliothèque Nationale de Tunisie: <http://www.bnt.nat.tn/>
 - Saudi Arabia Cultural Bureau in Morocco: <http://www.sac.org.ma/culture/ccs582.asp>
 - Leiden University:
<http://hum.leiden.edu/lias/research/news/news-brill-ub-oriental-digitisation-memo1.html>
 - Mustafa Library contains some Saudi Arabian manuscripts:
<http://al-mostafa.info/books/htm/disp.php?page=list&n=44>
- The following links are useful gateways to manuscript related research.
- American University of Beirut: <http://aub.edu.lb/libguides.com/manuscriptreference>
<http://aub.edu.lb/libguides.com/content.php?pid=271487&sid=2239289>
 - University of Michigan Library:
<http://guides.lib.umich.edu/content.php?pid=18162&sid=179938>
 - Middle East Medievalists (MEM):
<http://www.middleeastmedievalists.org/Manuscript.html>
 - UCLA: <http://guides.library.ucla.edu/content.php?pid=22907&sid=997329>
 - Access to Mideast and Islamic Resources (AMIR): <http://amirmideast.blogspot.com/>

⁶² Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyah. Dalīl makhtūtāt al-khizānāt al-hubusīyah. 2 vols. Rabat: al-Mamlakah al-Maghribīyah, Wizārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2001.

⁶³ http://www.fondation.org.ma/fondation_ang/manuscrit.html

Bibliography

- Bilgin O.* 1992: 'Turkey,' in Geoffrey Roper (ed.). *World Survey of Islamic Manuscripts*. Vol. 3. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 269–400.
- Biswas Subhas C.* (ed.). 1998: *Bibliographic Survey of Indian Manuscript Catalogues: Being a Union List of Manuscript Catalogues*. Delhi: Eastern Book Linkers.
- Boushouk Al-Mustafa Ben Abd Allah* 1991: 'Morocco,' *World Survey of Islamic Manuscripts*. Vol. 2. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 299–344.
- Hendrickson Jocelyn* 2008: 'A Guide to Arabic Manuscripts Libraries in Morocco, with Notes on Tunisia, Algeria, Egypt and Spain,' *MELA Notes*, 81(2008), p. 15–88.
- Khalidi Omar* 2002–2003: 'A Guide to Arabic, Persian, Turkish, and Urdu Manuscript Libraries in India,' *MELA Notes*, 75–76 (Fall 2002-Spring 2003), p. 1–59.
- Khan M.S.* 1992: 'India,' in Geoffrey Roper (ed.). *World Survey of Islamic Manuscripts*. vol. 1. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 395–442.
- Khan M.S.* 1994: 'India (Addenda & Corrigenda),' in Geoffrey Roper (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts*. vol. 4 (Supplement). London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 175–177.
- McChesney R.D.* 1997: 'World Survey of Islamic Manuscripts,' *Journal of the American Oriental Society* (117–1), p. 194–196.
- Norris H.T.* 1993: 'Geoffrey Roper (gen. ed.): World survey of Islamic manuscripts. Vol. I. [xvii], 569 p. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992. Guilders 250, \$143,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (56–2), p. 371–373.
- Norris H.T.* 1995: 'Geoffrey Roper (gen. ed.): World survey of Islamic manuscripts. Vol. 2. (Al-Furqān Islamic Heritage Foundation Publication, No. 5.) vi, 569 pp. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation. 1993. (Distributed by E.J. Brill.) Guilders 250.' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (58–1), p. 218.
- Sarhān Muhammad Samīr* 1992: 'Egypt,' in *World Survey of Islamic Manuscripts*. Vol. 1. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 199–236.
- Sharifi Hadi* 1991: 'Iran,' in Geoffrey Roper (ed.). *World Survey of Islamic Manuscripts*. Vol. 1. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, p. 455–551.
- Smith G. Rex* 1993: 'World survey of Islamic manuscripts. Vol. I. Edited by Geoffrey Roper. p. xvi, 269. London, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992. Distributed by E.J. Brill, Leiden. Dfl. 250. US \$143.00.,' *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* (3–3), p. 430–431.
- Smith G. Rex* 1994: 'World Survey of Islamic manuscripts. Vol. II. Edited by Geoffrey Roper, p. vi, 724. London, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1993. Distributed by E.J. Brill, Leiden. Dfl. 250. US \$143.00.,' *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* (4–2), p. 261–262.
- Smith G. Rex* 1996: 'World survey of Islamic manuscripts. Vol. III. Edited By Geoffrey Roper, p. vi, 716. London, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994. Distributed by E.J. Brill, Leiden. NLG 250, US\$143.00.,' *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* (6–1), p. 88–89.
- Smith G. Rex* 1996: 'World survey of Islamic manuscripts. Vol. IV. (Supplement.) Edited by Geoffrey Roper, p. ix, 489. London, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994. Distributed by E.J. Brill, Leiden. NLG 250. US \$143.00.,' *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* (6–2), p. 234–235.
- Wakefield Colin* 1994: 'WORLD SURVEY OF ISLAMIC MANUSCRIPTS. General editor: GEOFFREY ROPER. Volumes One and Two. London, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992–1993. 2 vols. Distributed by E.J. Brill, Leiden. Hfl. 250.- each vol.,' *British Journal of Middle Eastern Studies* (21–1), p. 141–142.
- Wakefield Colin* 1996: 'WORLD SURVEY OF ISLAMIC MANUSCRIPTS, Volumes III and IV. General editor: Geoffrey Roper. London, Al-Furqaan Islamic Heritage Foundation, 1994. 716 p. and 489 p.,' *British Journal of Middle Eastern Studies* (23–1), p. 105–106.

Summary

Морисита Нобуко

Практические сведения для поиска арабских и персидских рукописей в разных странах

Цель этой работы — предоставить полезную информацию о том, как найти рукописи в разных странах с акцентом на Турцию, Иран, Египет, Индию и Марокко. Она составлена таким образом, чтобы ознакомить исследователей с эффективными способами поиска рукописей. В задачи не входит освящение исчерпывающих деталей ни всевозможных хранилищ в каждой стране, ни обновления новых публикаций. Скорее фокус направлен на выявление ценной информации, фундаментальные источники и основные хранилища. Надеюсь, что она станет полезным руководством для исследовательской деятельности в местных библиотеках, в которых порой система организации очень запутана.

Е.В. Гусарова

**Вячеслав Михайлович Платонов (1941–2012) —
исследователь эфиопских рукописей***

Статья посвящена Вячеславу Михайловичу Платонову (1941–2012), востоковеду, филологу, знатоку классического эфиопского языка (геэза) и амхарского (в особенности староамхарской его разновидности), книжной традиции и истории Эфиопии. На заре своей научной карьеры он стал жертвой политических репрессий, но, несмотря на это, сумел реализовать себя как крупнейший в истории отечественной науки эфиопист-рукописник. Источниками информации о нем стали архивные документы из Отдела архивных документов РНБ, его публикации и неизданные работы, в том числе черновики, отчеты о работе в ГПБ, а затем в РНБ, личные впечатления его коллег, друзей, членов семьи и учеников, одним из которых посчастливилось быть автору этих строк.

Ключевые слова: Вячеслав Платонов, отечественная эфиопистика, изучение эфиопских рукописей, репрессированное востоковедение, Российская национальная библиотека и ее сотрудники.

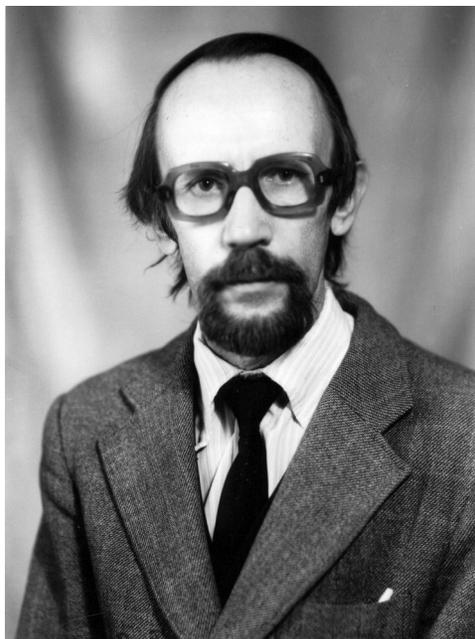
I. Краткий биографический очерк

Вячеслав Михайлович Платонов (илл. 1) родился в Ленинграде 14 января 1941 г. Его отец, Михаил Иванович, был коммунистом, двадцатипятилетним и работал аккумулятором в Ленинградском морском порту. Придерживаясь на протяжении долгих лет атеистических убеждений, он обратился к Богу после вопиюще несправедливого ареста сына. Мать, Раиса Васильевна, глубоко религиозная женщина, происходившая из крестьянской семьи, работала продавцом в отделе электротоваров универмага «Нарвский». Родители В.М. Платонова родились в Тверской области. Там, у своей мамы, в ее родной деревне, Вячеслав провел годы войны. У В.М. Платонова были родные брат и сестра. Сам он с нежной любовью относился к деду по маминой линии и все школьные и университетские каникулы проводил в деревне Коровкино Краснохолмского района Калининской области. Обращаясь к воспоминаниям детства, В.М. Платонов любил рассказывать, как дед сшил ему, еще маленькому, хромовые сапожки и купил балалайку. Дед в сталинские годы был «раскулачен» и приговорен к десяти годам лагерей. Наказание он отбывал в Калинин. Причиной «раскулачивания» стала лошадь в хозяйстве многодетной семьи, состоявшей из старшего сына и восьми дочерей¹.

В 1958 г. В.М. Платонов поступил на кафедру африканистики восточного факультета Ленинградского государственного университета (ныне СПбГУ). С этого момента и навсегда в его жизнь, научные и профессиональные интересы прочно вошла

* При подготовке статьи использованы архивные материалы Российской национальной библиотеки.

¹ Данная информация стала доступной из личных бесед с вдовой, дочерью и старшей внучкой В.М. Платонова. Внучке Таисии девять лет, она частично знает эфиопский силлабарий, которому обучал ее дедушка.



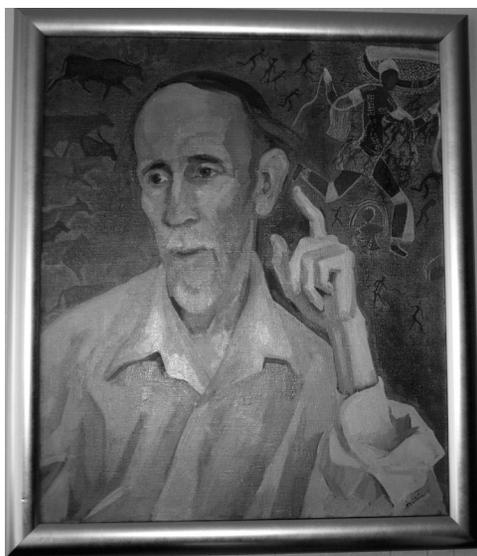
Илл. 1

Вячеслав Михайлович Платонов в расцвете своих творческих сил
(фотография предоставлена его вдовой
Людмилой Алексеевной Платоновой)

далекая и загадочная христианская страна — Эфиопия. На кафедре африканистики он изучил амхарский язык и основной язык эфиопских рукописей — геэз, который он совершенствовал во время годичной стажировки в Университетском колледже в Аддис-Абебе. Геэз на кафедре, судя по всему, преподавал известный эфиопский литератор Асефа Габра Марьям. К сожалению, в энциклопедической статье Г.А. Балашовой данный эпизод биографии А.Г. Марьяма никак не освещен (Balashova, 2003, p. 359). По окончании университета в 1963 г. В.М. Платонов был оставлен в аспирантуре при кафедре, на которую 15 октября 1966 г. был зачислен ассистентом², и там же он преподавал классический эфиопский язык.

Как православный человек и удивительно цельная личность, В.М. Платонов вместе со своими единомышленниками не мог не замечать духовную нищету и поразительное идеологическое лицемерие режима, под властью которого находилась в те годы наша страна. Еще во время учебы в университете он увлекся идеями духовного возрождения России. Существует мнение, что он глубоко уважал Б.А. Тураева (1868–1920), историка Древнего Востока и родоначальника классической эфиопистики в России, и разделял не только многие его научные концепции, но и его религиозно-философские убеждения. Об этом рассказывают и ныне здравствующие свидетели этих событий. Так или иначе, руководствуясь подобными взглядами, В.М. Платонов вступил в созданное в 1964 г. тайное общество «Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа», ставившее своей конечной целью свержение советской

² Был уволен с этой должности 20 февраля 1967 г. по ст. 47, п. «Д» КЗОТ РСФСР.



Илл. 2

Портрет В.М. Платонова кисти В.А. Аноповой
(оригинал хранится в семье Платоновых)

власти (Дэнлоп, 1975). Основателем ВСХСОН был выпускник восточного факультета, семитолог Игорь Вячеславович Огурцов, а в составе Общества оказались не только его единомышленники с исторического и восточного факультетов ЛГУ, но и представители более широких кругов ленинградской интеллигенции. (Заглядывая вперед, отметим, что И.В. Огурцов лично присутствовал на прощании с В.М. Платоновым в Петербургском крематории 30 декабря 2012 г. и на заупокойной службе по нему в Александро-Невской лавре 4 февраля 2013 г., на 40-й день после кончины.) Однако КГБ раскрыло деятельность ВСХСОН: в феврале 1967 г. В.М. Платонов был арестован. 5 апреля 1968 г. он был осужден на семь лет заключения в лагерях строгого режима по статьям 70, ч. 1, и 72 УК РСФСР. Арест В.М. Платонова и обыск состоялись в той же самой квартире, где впоследствии он жил со своей семьей до конца своих дней. Наказание он отбывал в Мордовии и Пермской области, где, несмотря на крайне суровые условия содержания, политзаключенные, следуя традициям, заложенным еще в сталинском ГУЛАГе, тайно занимались самообразованием. В 1969–1971 гг. В.М. Платонов участвовал в голодовках (Васильков, 1993, с. 241) против жестких порядков, установленных лагерной администрацией по отношению к заключенным, за что к лагерному сроку ему был добавлен еще год административной ссылки (Люди и судьбы, 2003, с. 303).

После выхода из заключения В.М. Платонов был направлен в Эстонию, в г. Тарту, где ему было предписано отбывать ссылку (Васильков, с. 241–242). Там ему пришлось работать маляром на стройке³. Непосредственно перед ссылкой, в 1974 г., он познакомился со своей будущей супругой Людмилой Алексеевной Старостиной, которая работала вместе с его матерью в универмаге «Нарвский». В 1975 г., после возвращения из Тарту, они поженились. В.М. Платонов самым трепетным образом от-

³ Проработал там с 8 сентября 1974 г. по 9 мая 1975 г., сначала в должности помощника маляра.

носился к жене и дочери, родившейся в 1977 г., а впоследствии и к внукам. Свекровь его дочери, Валентина Акимовна Анопова, член Союза художников, написала его портрет со стилизованным в африканском стиле задним планом, который висит на стене его квартиры (илл. 2).

В СССР бывший политзаключенный не мог заниматься преподавательской деятельностью, да и публиковаться было не так просто. 4 августа 1975 г. он начал работать на Ленинградском судостроительном заводе им. А.А. Жданова, где в его обязанности входила покраска трюмов. 20 октября 1976 г. он уволился с завода по собственному желанию.

Затем ему удалось устроиться на работу в Государственную публичную библиотеку им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, директором которой в тот период являлся Л.А. Шилов (1928–2006), в Отдел литературы на языках стран Азии и Африки. Это произошло при содействии Д.А. Ольдерогге (1903–1987)⁴, основателя отечественной африканистики и одного из учителей В.М. Платонова, который с 1946 г. до своей кончины заведовал кафедрой африканистики в ЛГУ. В этом отделе он проработал почти до конца своей жизни. Сначала его зачислили на временную работу, на должность старшего библиотекаря, о чем сделана отметка в его личной карточке⁵. 9 марта 1977 г. он был переведен в постоянный штат в той же должности (приказ № 105-к от 24.03.1977).

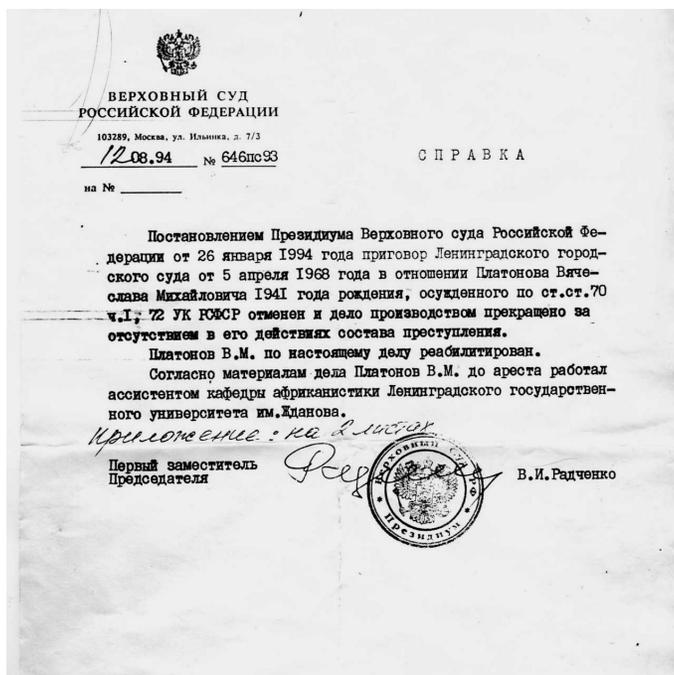
14 ноября 1980 г. В.М. Платонова премировали в размере 20 руб. за доклады на научных конференциях ГПБ и 19 марта 1987 г. — в размере 75 руб. Какие именно это были доклады, установить не удалось. С 1 января 1985 г. он был переведен на должность старшего редактора, а с 1 мая 1990 г. — на должность редактора I категории. В связи с введением в бюджетных учреждениях России Единой тарифной сетки (ЕТС) его перевели на должность ведущего библиотекаря 11-го разряда, главного библиотекаря 12-го разряда и затем 13-го разряда ЕТС⁶. 26 января 1994 г. В.М. Платонов решением Верховного Суда Российской Федерации был реабилитирован (илл. 3). В 2002 г. награжден почетной грамотой Министерства культуры и Профсоюза работников культуры. Несколько раз ему присваивалось звание «Отличник библиотечной работы». Последняя запись в личной карточке сделана 9 августа 2004 г., ею заканчивается послужной список В.М. Платонова: «Уволен по собственному желанию п. 3 ст. 77 Трудового кодекса РФ (в связи с переходом на пенсию по возрасту)».

После ухода из библиотеки В.М. Платонов читал лекции и руководил дипломными работами бакалавров эфиопской филологии на кафедре африканистики. В 2005–2007 уч. гг. он отказался от преподавания и остался рецензентом магистерских диссертаций. У магистров эфиопской филологии сложилась трудная ситуация в связи с безвременной кончиной д.и.н. С.Б. Чернецова (1943–2005). Свой преподавательский долг Платонов видел в том, чтобы довести студентов до окончания их обучения. Он охотно принимал студентов для консультаций дома, где среди его книг стояла рамка с его фотографией с группой эфиопской филологии 2001–2005 уч. гг., подаренная

⁴ См.: Чернецов, 2002, с. 539.

⁵ Что касается точного времени принятия его на работу, то тут имеются некоторые несоответствия. Приказом № 365-к от 1 ноября 1976 г. он был зачислен на временную работу. Однако данная запись датирована 1 июня 1976 г. На лицевой же стороне карточки в графе 11 «Общий стаж работы в ГПБ» стоит дата 11 ноября 1976 г., зачеркнутая карандашом. Рядом приписано 10 января 1977 г., что является датой повторного принятия В.М. Платонова на временную работу в ГПБ. 31 декабря 1976 г. он был уволен в связи с окончанием срока временной работы (приказ № 476-к от 29.12.1976). 10 января 1977 г. он вновь зачислен на ту же должность на временную работу (приказ № 9-к от 04.01.1977).

⁶ Даты назначения В.М. Платонова на данные должности имеют значительные разночтения в личной карточке РНБ и трудовой книжке.



Илл. 3

Справка о реабилитации В.М. Платонова
(оригинал хранится в домашнем архиве семьи Платоновых)

студентами своему учителю (илл. 4). За рецензиями ребята также ездили к нему домой, так как состояние здоровья не позволяло ему присутствовать на защитах лично. Во многом благодаря консультациям В.М. Платонова выпускник кафедры африканистики 2007 г. М.Г. Заболотских смог перевести со староамхарского и опубликовать в академическом журнале хронику царствования императора Эфиопии Феодора II, на которой была основана его курсовая работа за третий год обучения в бакалавриате (Заболотских, 2008).

В последние два года работы в библиотеке (2003–2004), судя по записям в личной карточке, В.М. Платонов все чаще официально брал выходные за свой счет. Состояние его здоровья к тому моменту значительно ухудшилось. Он страдал астмой и другими легочными заболеваниями. С 2001 по 2005 г. автор этих строк проходила обучение на кафедре африканистики восточного факультета СПбГУ и посещала занятия В.М. Платонова по амхарскому языку и языку геэз. Он часто болел, и поэтому наши уроки неоднократно прерывались на срок до месяца, а иногда и больше. Тем не менее он неустанно носил студентам книги и материалы из своей личной библиотеки, среди которых были главы его незаконченной и неопубликованной монографии в машинописном варианте под заголовком «Эфиопская рукописная книга». В.М. Платонов ходил на работу в библиотеку и преподавал в университете до тех пор, пока ему позволяло здоровье. Такой волевой человек, как он, шел проводить занятия, если был в состоянии перешагнуть порог своей квартиры, держа в руках старый, сильно потрепанный кожаный портфель.



Илл. 4

В.М. Платонов с группой студентов кафедры эфиопской филологии 2001–2005 учебных годов (первый слева в первом ряду — В.М. Платонов, вторая справа во втором ряду — Е.В. Гусарова); фотография из домашнего архива Е.В. Гусаровой

В последний раз мы разговаривали с ним по телефону перед моей командировкой в Эфиопию для участия в XVIII Международной конференции эфиопских исследований, проходившей 29 октября — 3 ноября 2012 г. в г. Дире Дава в Эфиопии. Он интересовался судьбой своих выпускников, их профессиональной и научной деятельностью. Радовался, что не все ушли из науки и молодое поколение продолжает изучение Эфиопии в России. Просил привезти из Эфиопии приправу из перца *барбэре*. Когда я позвонила ему после возвращения, он уже находился в больнице с приступом астмы. Семья ждала, что его выпишут перед Новым годом. Однако 27 декабря 2012 г. В.М. Платонов скончался на семьдесят втором году жизни в больнице № 26 Санкт-Петербурга.

II. Обзор научной деятельности и публикаций в хронологическом порядке

В.М. Платонов посвящал много времени работе с эфиопскими рукописями, хранящимися в Санкт-Петербурге. В ряде статей он описал эфиопские рукописи из фонда РНБ. И хотя его публикации немногочисленны, они отражают его личностные качества как ученого и специалиста в своей области. Посредством этих работ В.М. Пла-

тонов донес до нас тот огонь классической академической эфиопистики, который зажег еще Б.А. Тураев.

Им был составлен и в 1996 г. опубликован каталог эфиопских рукописей, дополнивший, в свете новых поступлений, уже существующий каталог Б.А. Тураева, изданный в 1906 г. (Тураев, 1906). В ряде статей он описал эфиопские рукописи из коллекций Санкт-Петербурга. Ниже мы подробно рассмотрим публикации и выступления В.М. Платонова, которые отражают его деятельность как ученого и исследователя эфиопской рукописной традиции.

Первая публикация В.М. Платонова представляла собой тезисы доклада, с которым он выступил на научной конференции восточного факультета ЛГУ 1964/65 уч. г., и была посвящена трем течениям в эфиопской историографии и трем типам сочинений, которые им соответствуют: «пространным хроникам», «Краткой хронике» и «Интерполированной хронике» (Платонов, 1965).

Первая полноценная статья В.М. Платонова была посвящена «краткой хронике» — одному из жанров эфиопской историографии, сложившемуся в монастырской среде (Платонов, 1966а). К нему относится серия текстов, имеющих между собой те или иные отличия по содержанию и объему и описывающих основные события истории Эфиопии. В данной работе В.М. Платонов приводит описание всех известных ему рукописей, содержащих сочинения этого жанра. В Санкт-Петербурге это Эф. 29 — «История царей» и Эф. 30 — «Родословие царей» из собрания ЛО ИНА (ныне — ИВР РАН). Данная хроника частично была издана Рене Бассе (Basset, 1881). В работе приводятся оригинальный текст (неизданной части хроники Эф. 30) и ее перевод на русский язык. Основные выводы, касающиеся того, как один из переломных периодов эфиопской истории — нашествие Ахмада Граня — представлен в различных редакциях «Краткой хроники», нашли отражение в тезисах доклада В.М. Платонова, прочитанного им 9 июня 1966 г. в ходе научной сессии восточного факультета ЛГУ 1965/66 уч. г. (Платонов, 1966б).

Кандидатская диссертация, которую В.М. Платонов так и не защитил, была непосредственно связана с темой, рассмотренной в статье, упомянутой выше. Она посвящена исследованию личности и творчества Алаки Лемлема, выдающегося эфиопского священнослужителя и историографа, скончавшегося между 1902 и 1904 гг. По словам ныне покойного С.Б. Чернецова, она была дописана и лежала в одной из папок среди его бумаг. Остается надеяться, что она будет все-таки обнаружена, ведь архив В.М. Платонова пока полностью не разобран.

В.М. Платонов выделялся высоким уровнем научного языка в рамках академической традиции. Он давал текстам блестящий филологический анализ, а его переводы отличались незаурядным стилем, имитировавшим язык исторического повествования XIX в. Здесь я приведу для наглядности часть его перевода «Краткой хроники» Алаки Лемлема:

«Спустился царь в Эннарья. И обратил Эннарья в христианскую веру. В 34-й год держал царь Сарца Дэнгэль совет относительно похода в Дамот Великий, область Гибе, чтобы сразиться с боран. И пришли монахи — знатоки будущего и сказали ему: „О царь! Воздержись от этого похода, ибо не будет это для тебя хорошо...“» (Платонов, 1966, с. 45–46).

Статья, посвященная тексту сочинения «Мацхафа тарик», была подготовлена и опубликована в «Ученых записках Тартуского государственного университета» во время пребывания В.М. Платонова в ссылке в Тарту (Платонов, 1976).

10 - VI - 74.

Дорогой Север!

Получил твоё письмо,
и затем и 4 экземпляра
твоей статьи с эр. картинками.
Большое спасибо.
Перевод того варианта
ФСНЧ: 11756, который
содержится в ОДФдЧ: 764
я тебе высылаю.
Можешь им пользоваться
по своему усмотрению. Возможно
и обнаружится некоторое
расхождение с текстом.
Если, тогда их и в самом
деле можно будет привести
в рендеит или в footnotes
как угодно. Во всяком случае,
гашетковая расщепленная
сделанная За-Джирмал (sic!
Вот уже когда заканчивался
этот материал, и кто!
явно пригодится. Слева.

Илл. 5.

Письмо В.М. Платонова С.Б. Чернецову от 10.06.1974
(страница блокнота из домашнего архива С.Б. Чернецова,
переданного в ИВР РАН)

Фотокопию этого произведения В.М. Платонов привез из Аддис-Абебы в 1963 г. В нем он, в частности, нашел описание путешествия Александра Македонского в Иерусалим Небесный, текст которого, однако, впервые издал не он, а С.Б. Чернецов, сопроводив его английским переводом. В своей статье он ссылается на то, что получил этот текст от В.М. Платонова (Chernetsov, 1999). В 2003 г. вышла еще одна статья об этой рукописи, подготовленная В.М. Платоновым в соавторстве с С.Б. Чернецовым (Платонов, Чернецов, 2003).

Будучи коллегами по преподавательской деятельности на кафедре африканистики в СПбГУ и близкими друзьями, С.Б. Чернецов и В.М. Платонов часто проводили совместно научные изыскания, советовались друг с другом и писали статьи в соавторстве. Доказательством этого может служить потерянный блокнот, найденный мною при

разборе архива С.Б. Чернецова среди его книг и бумаг, переданных его вдовой, М.В. Рождественской, в ИВР РАН. Содержание блокнота представляет собой перевод «Проповедей архангелу Рагуилу», являющихся частью текста «Мацхафа тарик». За переводом следует письмо, электронная копия которого здесь приводится. Оно датировано 10.06.1974 и имеет неофициальный дружеский характер (илл. 5).

В следующей своей работе В.М. Платонов совместно с С.Б. Чернецовым (Платонов, Чернецов, 1987) обобщил весь свой богатый опыт работы с эфиопскими рукописями, прежде всего из коллекций ИВР РАН (тогда — ЛО ИВ АН СССР) и РНБ (тогда — ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина). Он дал их детальную кодикологическую характеристику, рассказал, как они изготавливались, как хранились, сколько стоили и пр. Кроме того, в этой работе им кратко, но четко описана система традиционного эфиопского образования. Двухтомник «Рукописная книга в культуре народов Востока» был задуман и выполнен в результате работы востоковедов Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Он имел и имеет до сих пор колоссальное значение для исследователей рукописей как справочник и учебник. Эфиопская часть этого проекта не была бы осуществлена без участия В.М. Платонова⁷. Один из разделов, посвященный традиционному образованию в Эфиопии, В.М. Платонов позднее существенно расширил и опубликовал в виде статьи (Платонов, 1991).

Сосредоточившись на изучении рукописного наследия Эфиопии, В.М. Платонов не утратил интереса к традиционной историографии этой страны, о чем свидетельствует его статья о трактате «Слава царей» (*Кэбра Нагаст*), в которой рассмотрены основные положения изложенного в этом произведении династического мифа (Платонов, 1986).

В.М. Платонов принял участие в трех выпусках Восточного сборника, издаваемого Отделом рукописей РНБ. В 4-м выпуске помещена статья «Заметки об эфиопских рукописях ГПБ...» (Платонов, 1990). В ней приведено краткое описание пяти эфиопских рукописей из собрания РНБ, не вошедших в каталог Б.А. Тураева (Тураев, 1906). Это описание в расширенном виде впоследствии составит соответствующую часть его каталога эфиопских рукописей (Платонов, 1996). В работе описаны следующие рукописи: «Магические молитвы» (Эф.н.с. 20), «Сборник богослужебный» (Эф.н.с. 21), «Четвероевангелие» (Эф.н.с. 22), «Синаксарь на первую половину года» (Эф.н.с. 23) и «Евангелие от Иоанна» из собрания Крачковского, № 78.

Во второй части статьи описаны документы эфиопского монастыря в Иерусалиме, помещенные на свободных от основного текста листах рукописи «Четвероевангелия» (шифр Дорн 612) и датированные XV в. (Dorn 1852, p. 553–557). Документы представляют собой описи имущества данного монастыря. Единственная публикация В.М. Платонова на иностранном языке представляет собой англоязычную версию этой статьи (Platonov, 1994).

Среди рукописей Санкт-Петербурга находится эфиопский синаксарь, и В.М. Платонов не мог не уделить ему внимание, так как он представляет собой важный источник по истории Эфиопской церкви и истории Эфиопии в целом. Синаксарь Коптской церкви ок. 1400 г. был переведен с арабского языка на язык геэз. Затем к нему стали присоединять дни памяти местных эфиопских святых и зачастую их краткие жития. Текст не был унифицирован и содержит значительные разночтения в различных рукописях. В.М. Платонов в своей работе (Платонов, 1993) описывает общую историю формирования эфиопского синаксаря. Далее, на примере рукописи «Синаксарь на первую половину года» (Эф.н.с. 23 из рукописного фонда РНБ), приобретенной

⁷ За подготовку данного раздела сборника «Рукописная книга в культуре народов Востока» В.М. Платонов в 1988 г. был премирован в размере 90 руб.

Б.А. Чемерзиным⁸ в Эфиопии, он расписывает жития упомянутых в ней святых по отдельным периодам в истории Эфиопии и Эфиопской церкви. В заключении он показывает, что синаксарь может быть рассмотрен как самостоятельный дополнительный источник, к которому должен обращаться историк этой страны.

Эта статья В.М. Платонова имеет тем большее научное значение, что в критическом издании эфиопского синаксаря, публикацию которого в *Patrologia Orientalis* начал в 1907 г. И. Гвиди (Guidi, 1907) и завершил в 1997 г. Ж. Колен (Colin, 1997), собственно эфиопское агиографическое наследие по большей части проигнорировано, так как издатели, следуя общепринятой в научной среде тенденции, выбрали самые ранние рукописи синаксаря, в которые эфиопские краткие жития еще не успели попасть.

Не так много информации удалось отыскать касательно выступлений В.М. Платонова с научными докладами. Хронологически они относятся к 1990-м годам. Данные временные рамки обусловлены тем, что информация о них, любезно мне предоставленная, содержалась в рабочих отчетах, хранящихся у нынешнего заведующего ОЛСАиА Ю.П. Вартанова, занимающего эту должность с 1997 г. Сведения о деятельности В.М. Платонова на этом поприще в предыдущий период времени нам недоступны.

15 сентября 1993 г. он выступил на юбилейной Международной конференции Отдела рукописей, редкой книги и картографии и Отдела литературы стран Азии и Африки, посвященной 40-летию отделов (Санкт-Петербург, БАН, 14–15 сентября 1993 г.), с докладом «Магические свитки из Эфиопии», материалы которого вошли позже в его статью по данной проблематике (Платонов, 1995).

В январе 1994 г. В.М. Платонов выступил на Юбилейной научной конференции РНБ с докладом «Традиционные библиотеки в Эфиопии». Под тем же заголовком в 1999 г. вышла его очередная статья (Платонов, 1999)⁹.

В апреле 1998 г. он выступал на конференции в Православном Палестинском обществе с докладом «Церковные и монастырские библиотеки средневековой Эфиопии».

В последние годы работы в РНБ он, видимо, не участвовал в научных конференциях, по крайней мере сведений об этом не имеется.

Вернемся к публикациям, прежде всего к фундаментальной для петербургской эфиопистики работе В.М. Платонова — каталогу эфиопских рукописей Санкт-Петербурга (Платонов, 1996).

В нем он представляет описание всех рукописей государственных собраний Санкт-Петербурга, не вошедших в вышеупомянутый каталог Б.А. Тураева, так как они поступили в городские коллекции позднее. В 1990 г. он описал пять рукописей, поступивших в РНБ; затем 39 рукописей (31 кодекс, 2 фрагмента и 6 свитков) и 59 писем из Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения (ныне ИВР) Российской академии наук, 41 единицу хранения из фондов МАЭ РАН¹⁰ (10 кодексов, 19 магических свитков и 12 документов)¹¹. В заключение приводится описание магического свитка из личной коллекции С.Б. Чернецова, приобретенного им в

⁸ Чемерзин Б.А. — поверенный в делах России в Эфиопии с 1910 по 1914 г. Рукопись была пожертвована им Императорской Публичной библиотеке.

⁹ Его первая публикация, специально посвященная данной теме, увидела свет семью годами раньше (Платонов, 1992).

¹⁰ Из них 2 кодекса и 19 магических свитков были ранее описаны С.Б. Чернецовым (см.: Чернецов, 1975).

¹¹ За исключением вошедшей в каталог Б.А. Тураева рукописи № 4055–4.

Эфиопии в 1967 г. и поступившего в РНБ в 2006 г., после смерти С.Б. Чернецова¹². Описание рукописей включает в себя кодикологический анализ, содержание основных сочинений, замечания о приписках, владельцев, если таковые имеются, особые примечания, краткая история поступления рукописи в коллекции учреждений. Каталог дополнен указателем эфиопских терминов, заглавий произведений, имен собственных и географических названий. Также приведены перечни датированных кодексов, текстов на амхарском языке, кодексов с миниатюрами, указатель шифров рукописей в соответствии с их номерами в данном каталоге, что значительно облегчает работу исследователя. В заключении также опубликованы изображения соответствующих листов рукописей, на которых встречаются оригинальные эфиопские печати, первая из которых, «Четвероевангелие» (Эф.н.с. 22), хранится в РНБ.

Три статьи В.М. Платонова вышли в журнале «Христианский Восток» (тома 3, 4 и 5 новой серии). В первой из них (Чернецов, Платонов, 2002) описана рукопись Эф. 27 из фондов ИВР РАН, содержащая текст, названный «Книга уничтожения лжи» в соответствующей приписке на языке гезз в колофоне, составленном священником Такла Хайманотом, сыном Такла Эгзиз. Этот священник является автором и самого текста, записанного в небольшую бумажную книжицу в 1831 г. Известно, что он перешел в католичество и сведения о нем попали в Европу. В работе рассмотрены обстоятельства жизни Такла Хайманота, приведшие к написанию сочинения, изданы текст сочинения (на амхарском языке) и его русский перевод. Кажется странным, что ни В.М. Платонов, ни его соавтор не отметили в этой статье, что рукопись Эф. 27 поступила в собрание Б.А. Тураева в 1920 г. из коллекции барона Давида Гинзбурга, о чем говорит соответствующая вклейка с его экслибрисом на первом развороте переплета рукописи. Нужно отметить, что внимание исследователей обычно привлекает еврейская часть собрания этого ориенталиста, коллекционера, мецената, тогда как оно включало в себя рукописи и книги и на других восточных языках. В своем каталоге В.М. Платонов сообщает лишь о том, что в 1920 г. рукопись была приобретена Б.А. Тураевым и составила часть его частной коллекции (Платонов, 1996, с. 16).

В работе, посвященной переплетам эфиопских рукописей (Платонов, 2003а), В.М. Платонов подробно описывает материальную сторону и процесс создания эфиопского рукописного переплета, его разновидности, варианты украшений, тиснений по коже и орнаментов. В работе изучены и подробно описаны переплеты 15 рукописей из фондов РНБ (Дорн 613, Эф.н.с. 1, 3, 8, 10, 15, 17, 21, 22, 23; СПбДА Б II 19, 39; СПбДА Б III 9, 10, 16).

Следующие две статьи, первая из которых опубликована в сборнике, посвященном столетию со дня рождения Д.А. Ольдерогге, содержат воспоминания об основателе отечественной африканистики, который с 1946 г. заведовал кафедрой африканистики в ЛГУ и в трудный момент не остался безучастным к дальнейшей судьбе В.М. Платонова (Платонов, 2003б; Платонов, 2005)¹³.

В.М. Платонов, будучи знатоком истории Эфиопской церкви и ее обрядовой стороны, хорошо знакомый с рукописными текстами и традиционной поэзией *кэне*, написал в соавторстве с А.А. Ткаченко статью для «Православной энциклопедии», посвященную эфиопской гимнографии (Платонов, Ткаченко, 2006).

Очередная совместная работа В.М. Платонова и С.Б. Чернецова была посвящена эфиопской рукописи 125, XVIII фонда Конти Россини из собрания Accademia Nazionale dei Lincei (Платонов, Чернецов, 2006), описанной Стефаном Стрельцыным

¹² Ныне хранится в Отделе рукописей РНБ под шифром Эф.н.с. 30.

¹³ Следует отметить, что они весьма схожи, но не идентичны по содержанию.

(Strelcyn, 1974). В работе приводится эфиопский текст сочинения, озаглавленного «Различия в вере между эфиопами и русскими» с переводом на русский язык и сравнительно кратким описанием.

Одну из своих статей, кажется последнюю в списке его публикаций, В.М. Платонов посвятил памяти академика И.Ю. Крачковского (1883–1951) (Платонов, 2009). В ней автор описывает научную деятельность академика, знатока арабских рукописей и истории арабской литературы. Интересовала его и Эфиопия. В студенческие годы он факультативно изучал язык геэз, историю и литературу этой страны у Б.А. Тураева. Благодаря своей многогранной деятельности и заграничным командировкам И.Ю. Крачковский собрал обширную и ценнейшую библиотеку, посвященную не только арабистике, но и другим областям востоковедения, в том числе эфиопистике. Эфиопская часть этой коллекции составляла около 200 единиц хранения. В.М. Платонов систематически описывал материалы, посвященные Эфиопии, в составе мемориальной библиотеки И.Ю. Крачковского, переданной впоследствии РНБ.

Из-за того негативного влияния, которое лагеря строгого режима и статус политзаключенного оказали на состояние здоровья В.М. Платонова и на возможность его занятий научной деятельностью, он написал и опубликовал не так много работ и часто работал в соавторстве. Выйдя на пенсию, он старался больше времени посвящать семье, занимался внуками.

В последние годы работы в РНБ В.М. Платонов трудился над составлением расширенного каталога эфиопских рукописей. Он планировал включить в него рукописи из коллекций Санкт-Петербурга и несколько рукописей, обнаруженных в г. Иваново. В Областном краеведческом музее г. Иваново хранится коллекция восточных рукописей, о которой стало известно из двух публикаций: Каталога выставки, проводившейся в 1903 г.¹⁴, и отчета Н.П. Рождественского о командировке в г. Иваново в 1952 г. (Рождественский, 1954). Позднее была опубликована статья В.М. Загребина, посвященная рукописному собранию этого музея (Загребин, 1982), в которой упоминаются рукописи на восточных языках: еврейском, арабском, турецком, персидском, — а также самаритянские и две эфиопские рукописи. Видимо они и привлекли внимание исследователя эфиопской книжности. Большая часть коллекции принадлежала основателю музея — фабриканту Д.Г. Бурьлину. Многие рукописи на восточных и западноевропейских языках, хранящиеся в музее, он лично привез из поездки по Западной Европе, Азии и Африке в 1913–1914 гг.

В.М. Платонов часто говорил об этой работе, необходимости довести ее до конца и проблеме с компьютерным набором. В 2001 г. он планировал отправиться в командировку в Москву и поработать с данными рукописями, но так и не смог поехать. Затем он отказался от планов изучения рукописей в г. Иваново и на очередном обсуждении в отделе так сформулировал новое название будущей работы: «Каталог эфиопских рукописей библиотек Санкт-Петербурга». В декабре 2003 г. говорилось о 60 готовых страницах работы и о еще не обработанном материале (59 ед. хр. в ИВР РАН и 9 ед. хр. в РНБ).

Результатом многолетней исследовательской и преподавательской деятельности В.М. Платонова стало не только создание ряда незаурядных работ, внесших ценный вклад в изучение Эфиопии, но и воспитание нескольких поколений эфиопистов, выпускников кафедры африканистики восточного факультета СПбГУ.

¹⁴ Каталог выставки древностей и редкостей из собрания Д.Г. Бурьлина. Иваново-Вознесенск, 1903.

В.М. Платонов на протяжении многих лет трудился над написанием монографии под названием «Эфиопская рукописная книга». Частично ее содержанию отвечают статьи В.М. Платонова, посвященные эфиопской рукописной книге. Он писал эту работу на основе рукописей, представленных в коллекциях Санкт-Петербурга и, в частности, в Отделе рукописей РНБ. Этот труд был им завершен, перепечатан на машинке, но не был издан. На сегодняшний день мы имеем полную версию этой монографии. Перед нами стоит задача отредактировать ее в соответствии со стандартами современного научного издания, произвести компьютерный набор и подобрать иллюстрации, таким образом подготовив ее к печати. Доведение этого труда до публикации — наш долг перед В.М. Платоновым, незаурядным специалистом, талантливым исследователем эфиопских рукописей, филологом, знатоком истории этой страны, посвятившим свою жизнь науке об Эфиопии и ее книжной традиции.

Досадно, что для В.М. Платонова, крупнейшего эфиописта-рукописника в российской науке после Б.А. Тураева, не нашлось места на страницах биобиблиографического словаря отечественных востоковедов, очевидно в силу официального характера этого справочника¹⁵. Надеюсь, что данная мемориальная статья хотя бы частично восполнит этот пробел.

Особую благодарность хотелось бы выразить вдове В.М. Платонова — Людмиле Алексеевне — за предоставленную нам возможность ознакомиться с его личным архивом и библиотекой. Также я благодарю заведующего ОЛСАиА Ю.П. Вартанова за его участие и содействие в сборе информации и М.В. Рождественскую, вдову С.Б. Чернецова, передавшую личный архив покойного мужа в ИВР РАН, за ее помощь в подготовке данной публикации.

Список литературы

Труды В.М. Платонова

(включая работы, написанные в соавторстве)

- Платонов В.М.* Три течения в эфиопской историографии // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Тезисы научной конференции восточного факультета. 1964/1965 уч. год. [Л.]: Издательство Ленинградского университета, 1965. С. 75–76.
- Платонов В.М.* «Краткая хроника» Алаки Лемлема по рукописи ЛО ИНА Эф. 30 // *Africana VI. Культуры и языки народов Африки.* М.; Л., 1966а. С. 36–51 (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, XC).
- Платонов В.М.* Мусульманское нашествие 1527–1543 гг. и Краткая эфиопская хроника // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Тезисы докладов научной конференции восточного факультета. 1965/1966 уч. года. [Л.]: Издательство Ленинградского университета, 1966б. С. 87–89.
- Платонов В.М.* «Мацхафа тарик» по рукописи Национальной библиотеки в Аддис-Абебе — «B-36, The Book of History» // *Töid Orientalistica Alalt.* Труды по востоковедению. *Oriental Studies III.* Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Ученые записки Тартуского государственного университета. *Acta et commentationes Universitatis Tartuensis* 392. Tartu, 1976. С. 25–40.
- Платонов В.М.* Кэбра Нагаст (Основные идеи эфиопского династического романа XIV в.) // Палестинский сборник. Вып. 28 (91): История и культура Ближнего Востока древнего и раннесредневекового времени. Л., 1986. С. 45–50.

¹⁵ См., в частности, первое и последнее его издания (Милибанд, 1975; Милибанд, 2008, II).

- Платонов В.М., Чернецов С.Б.* Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга первая. М., 1987. С. 201–240 (Культура народов Востока. Материалы и исследования).
- Платонов В.М.* Заметки об эфиопских рукописях ГПБ. [I]: Пять неописанных эфиопских рукописей ГПБ. [II]: Документы эфиопского монастыря в Иерусалиме (XV в.) // Восточный сборник [ГПБ]. Вып. 4. Л., 1990. С. 80–91.
- Платонов В.М.* Традиционное образование в Эфиопии // Страны и народы Востока. Вып. XXVII: Африка (География, история, культура, экономика). М., 1991. С. 221–244.
- Платонов В.М.* Средневековые эфиопские библиотеки // Национальная библиография, издательская деятельность и библиотечное дело в странах Азии и Африки. Сб. научных трудов СПб.: Библиотека РАН, 1992. С. 132–153.
- Платонов В.М.* Эфиопский синаксарь на первую половину года (Эф.н.с. 23) как источник по истории Эфиопии // Восточный сборник [ГПБ]. Вып. 5. СПб., 1993. С. 156–179.
- Платонов В.М.* Эфиопские магические свитки (Изготовление, виды и функции) // Африка: культура и общество (исторический аспект). Материалы выездной сессии Научного совета, состоявшейся в Санкт-Петербурге 4–6 мая 1994 г. М., 1995. С. 85–92.
- Платонов В.М.* Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. Каталог. СПб.: Издательство РНБ, 1996.
- Платонов В.М.* Традиционные библиотеки в Эфиопии // История библиотек. Исследования, материалы, документы. Вып. 2. СПб.: Издательство РНБ, 1999. С. 156–173.
- Чернецов С.Б., Платонов В.М.* «Книга уничтожения лжи, возведенной на праведного абуну Иакова» Такла Хайманота Такла Эгзиэ — одно из первых произведений амхарской литературы // Христианский Восток. Новая серия. Т. 3(IX). СПб.; М.: Издательство «Алетейя», 2002. С. 172–268.
- Платонов В.М.* Переплеты эфиопских рукописей и их художественное оформление (по материалам рукописных собраний Санкт-Петербурга) // Восточный сборник [РНБ]. Вып. 6. СПб., 2003а. С. 207–239.
- Платонов В.М.* Из воспоминаний студенческих лет // Дмитрий Алексеевич Ольдерогге в письмах и воспоминаниях. СПб., 2003б. С. 36–44.
- Платонов В.М., Чернецов С.Б.* Еще раз о воздушном путешествии Александра Великого из Иерусалима в рай и обратно // Православный Палестинский сборник. Вып. 100. М., 2003в. С. 164–171.
- Платонов В.М.* Дмитрий Алексеевич Ольдерогге (из воспоминаний студенческих лет) // Воспоминания выпускников Восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) государственного университета послевоенных лет. СПб., 2005. С. 106–115.
- Платонов В.М., Ткаченко А.А.* Эфиопская гимнография (раздел в статье «Гимнография») // Православная энциклопедия. Т. XI: Георгий–Гомар. М., 2006. С. 510.
- Платонов В.М., Чернецов С.Б.* «Различия в вере между эфиопами и русскими» — краткий меморандум неизвестного эфиопского католика конца XIX века // Христианский Восток. Новая серия Т. 4 (X). М.: Издательство «Индрик», 2006. С. 322–331.
- Платонов В.М.* И.Ю. Крачковский как эфиопист и его библиотека по эфиопистике // Христианский Восток. Новая серия Т. 5(XI), 2003–2008. М.: Издательство «Индрик», 2009. С. 53–67.
- Platonov V.* Notes on the Ethiopian Manuscripts in the Russian National Library (St. Petersburg) // St. Petersburg Journal of African Studies, Nr 2, 1994. P. 171–182.

Прочие работы

- Васильков Я.В.* Востоковеды Публичной библиотеки — жертвы репрессий // Восточный сборник [ГПБ]. Вып. 5. СПб., 1993. С. 231–245.
- Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Издание подготовили Я.В. Васильков и М.Ю. Сорокина. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2003.
- Дэнлон Дж.* (составитель). ВСХСОН: Программа. Суд. В лагерях и тюрьмах. Париж, 1975.

- Заболотских М.Г.* Хроника царя царей Эфиопии Феодора II, написанная Алекой Вольдэ Мариамом. Пер. и коммент. // Письменные памятники Востока, 2(9), осень–зима 2008 г. С. 67–103.
- Загребин В.М.* Рукописи Ивановского областного краеведческого музея (Обзор коллекции и краткое описание древнейших кириллических рукописных книг) // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982. С. 264–270.
- Каталог выставки древностей и редкостей из собрания Д. Г. Бурлыгина. Иваново-Вознесенск, 1903.
- Милюбанд С.Б.* Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М.: Главная редакция восточной литературы Издательства «Наука», 1975.
- Милюбанд С.Б.* Востоковеды России. XX — начало XXI века. Биобиблиографический словарь. В 2-х книгах. Кн. II: Н–Я. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008.
- Рождественский Н.П.* Отчет об археографической командировке в г. Иваново // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 10. М.; Л., 1954, С. 485–492.
- Тураев Б.* Эфиопские рукописи в С.-Петербурге (Памятники эфиопской письменности, III) // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. XVII. СПб., 1906. С. 115–248, табл. I–IV.
- Чернецов С.Б.* К шестидесятилетию Вячеслава Михайловича Платонова // Христианский Восток. Новая серия. Т. 3 (IX). СПб.; М.: Издательство «Алетейя», 2002. С. 537–541.
- Чернецов С.Б.* Описание эфиопских рукописных амулетов («магических свитков») из собрания МАЕ // Из культурного наследия народов Америки и Африки. Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 31. Л., 1975. С. 208–226.
- Balashova G.* Asäffa Gäbrä Maryam // Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 1: A–C / Ed. by S. Uhlig. Wiesbaden, 2003.
- Basset R.* Études sur l'histoire d'Éthiopie. 1^{ère} partie // Journal Asiatique, 7^{ème} série, t. XVII, 1881. P. 315–434; t. XVIII, 1881. P. 93–183, 285–389.
- Chernetsov S.B.* The Aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian Painting and Literature // Oriens Christianus. Hefte für die Kunde der christlichen Orients. Bd 83, 1999. P. 177–186.
- Le synaxaire éthiopien. Mois de Genbot / Édition critique du texte éthiopien et traduction française par Gérard Colin // Patrologia Orientalis. T. 47, n°211. Turnhout, 1997. P. 197–368 (1–176).
- Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg. St. Pétersbourg, 1852.
- Le synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê publiés et traduits par Ignazio Guidi. I: Mois de Sanê // Patrologia Orientalis. T. I. Paris, 1907. P. 519–705 (1–187).
- Strelcyn S.* Les manuscrits éthiopiens de quelques bibliothèques européennes décrits récemment (Fonds Conti Rossini, British Museum, John Rylands Library, collections mineures) // IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10–15 aprile 1972). T. II: Sezione linguistica. Roma, 1974. P. 7–61 (Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI–1974. Quaderno N. 191).

Summary

E.V. Gusarova

Vyacheslav Mikhaylovich Platonov (1941–2012) as a Specialist in Ethiopic Manuscript Studies

The present article consists of a short biography of Vyacheslav Mikhaylovich Platonov, Orientalist, Philologist, expert in Classical Ethiopic (Ge'ez) and Amharic (especially in Old Amharic), in the traditional culture of Ethiopia and of an essay on his research activities and publications. At the very beginning of his academic career he became a victim of political repressions undertaken by the Soviet regime, but nevertheless succeeded in expressing himself as an Ethiopianist specialized in Manuscript Studies. The sources of information about him are represented by materials from

the Department of Archival Documents of the Russian National Library, by his publications and inedited works, including drafts, by his reports of professional activities in the State Public (renamed into Russian National) Library, by personal impressions of his colleagues, friends, members of his family and, last but not least, of his disciples, one of whom proved to be the author of that article.

А.В. Зорин

Первые петербургские тибетологические чтения

22 октября 2012 г. в ИВР РАН прошли Первые петербургские тибетологические чтения, организованные по инициативе директора ИВР РАН проф., д.и.н. И.Ф. Поповой и н.с. ИВР РАН к.ф.н. А.В. Зорина; секретарем выступила ст. лаб. ИВР РАН А.А. Сизова. Основной задачей нового научного мероприятия, которое планируется проводить ежегодно, является объединение ученых из разных учреждений науки, образования и культуры Санкт-Петербурга, а также других городов Российской Федерации, занимающихся широким кругом вопросов, связанных с изучением Тибета, его истории, литературы, религии. Особое внимание предполагается уделять письменному наследию Тибета. Проблемы, касающиеся современного положения тибетцев и тибетской культуры в мире, также входят в круг рассматриваемых тем.

В Первых чтениях приняли участие представители четырех петербургских учреждений науки и культуры, где тибетологические и буддологические исследования традиционно представлены: ИВР РАН (шесть участников), Восточный факультет СПбГУ (2), Государственный Эрмитаж и Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (по одному). Кроме того, в Чтениях приняла участие гость из Украины Е.Д. Огнева, в 1960–1970-е годы работавшая в ЛО ИВ АН СССР. Таким образом, всего прозвучало одиннадцать докладов, представленных на двух заседаниях, озаглавленных сообразно содержанию докладов — «Архивы и коллекции» и «История, литература, культура Тибета».

Открыла работу Чтений директор ИВР РАН проф., д.и.н. И.Ф. Попова, которая коротко осветила историю формирования и обработки собрания рукописей и старопечатных книг Азиатского музея ИВР РАН. Это выступление стало вводным в первое заседание, посвященное архивам и коллекциям, связанным с темой Тибета и тибетского буддизма.

Одному из источников поступления буддологических материалов в собрание Азиатского музея в первой трети XX в. был посвящен доклад к.филос.н. Т.В. Ермаковой «Вклад Б. Барадийна в пополнение коллекций Азиатского музея». О том же историческом периоде шла речь в выступлениях к.и.н. Ю.И. Елихиной (ГЭ) «Тибетская скульптура, принадлежавшая Ф.И. Щербатскому» (о личных вещах академика Щербатского, переданных в Эрмитаж его вдовой), к.и.н. Д.В. Иванова (МАЭ РАН) «Великий князь Александр Михайлович и одна „монгольская“ коллекция МАЭ» (о судьбе некоторых восточных, ошибочно названных монгольскими предметов из коллекции внука Николая I, конфискованных после Октябрьской революции), к.ф.н. С.С. Сабруковой «Программа образования школы „цанид“ по архивным материалам А.М. Позднеева» (докладчица использовала документ, хранящийся в Архиве востоковедов ИВР РАН, для характеристики учебной программы одного из не существующих ныне бурятских монастырей).

Некоторые актуальные вопросы хранения и обработки коллекций рассматривались в сообщениях к.и.н. Е.Д. Огневой (Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАНУ,

г. Киев) «Тибетоязычная книга в Украине: рукописи и ксилографы в государственных и частных собраниях» (докладчица представила максимально полный обзор тибетских книг в коллекциях Киева и Одессы) и А.А. Сизовой «Двуязычные тибето-монгольские сочинения (новые поступления в монгольский фонд ИВР РАН)» (автор доклада произвела тематический анализ монголоязычных материалов, переданных в последнее время из тибетского фонда ИВР РАН в монгольский).

Второе заседание, посвященное истории, литературе, культуре Тибета, началось с доклада проф., д.и.н. В.Л. Успенского (СПбГУ) «Значение тибетского языка в истории и культуре стран и народов Центральной и Восточной Азии», в котором он отметил основные вехи развития тибетской письменности, особенно в связи с историей распространения буддизма в Центральной Азии и Китае. В докладе его ученицы М.А. Солощевой (СПбГУ) «Поиски легитимного преемника Далай-ламы VI в 1706–1720 гг.» был рассмотрен один из самых драматичных моментов в истории Тибета, который привел, в частности, к включению Тибета в состав империи Цин.

Остальные три доклада были посвящены отдельным памятникам. Сообщение к.ф.н. А.В. Зорина «Итоги комплексного исследования уникального тибетского свитка Дх-178 из коллекции ИВР РАН» содержало кодицилогический, текстологический, литературоведческий и религиоведческий анализ одного из наиболее важных тибетских текстов в собрании ИВР РАН, представляющего собой сборник ритуальных текстов по культам Махакалы, Вишну-Нарасингхи и Ваджрапани и восьми нага-раджей. Доклад к.ф.н. Н.С. Яхонтовой «Тибетский словарь „Капля воды океана“ жанра *онг джод* из собрания ИВР РАН» был построен на сравнении названного памятника тибетской лексикографии со знаменитым словарем поэтических выражений «Амаракоса», содержащимся в составе тибетского буддийского канона. Наконец, к.и.н. С.Х. Шомахмадов выступил с докладом «‘*Gađóí*’ в тексте центральноазиатской буддийской традиции», в котором проанализировал место монастырского гонга *ганди* в буддийской литературе, в частности в «Ганди-сутре».

Стоит отметить, что Первые петербургские тибетологические чтения вызвали интерес у коллег: на заседаниях присутствовали научные сотрудники ИВР РАН, Государственного Эрмитажа, других учреждений, а также группа студентов Кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ. Последнее обстоятельство особенно отраднo и позволяет надеяться, что новому мероприятию в научной жизни Санкт-Петербурга уготована долгая жизнь.

В.В. Щепкин

«Невские чтения»: международный симпозиум в честь 120-летия со дня рождения Н.А. Невского

3–5 октября 2012 г. в Институте восточных рукописей состоялись «Невские чтения» — международный симпозиум в честь 120-летия со дня рождения выдающегося российского востоковеда, специалиста по ряду языков и культур Дальнего Востока Николая Александровича Невского. Н.А. Невский окончил Восточный факультет Петербургского университета в 1914 г., после чего был оставлен при кафедре для подготовки к профессорской деятельности и параллельно работал в нумизматическом отделе Эрмитажа. В 1915 г. его направили на два года в Японию для изучения национальной японской религии *синто*, однако из-за революции в России и последовавшей за ней Гражданской войны он остался там на долгие четырнадцать лет. В Японии он успел поработать на коммерческом предприятии, преподавал русский язык в г. Отару на Хоккайдо, затем в Осацком институте иностранных языков. Вместе с переездами в разные районы страны ширилась и география его исследований: культ божества Осирасама, распространенного в северо-восточной Японии; фольклор айнов, населявших северный остров Хоккайдо; язык и фольклор островов Мияко на самом юге страны; язык аборигенов Тайваня цоу. Еще находясь в Осаке, Невский начал работу по изучению тангутских рукописей, обнаруженных экспедицией П.К. Козлова в Хара-хото. Новая тема так захватила ученого, что он принял решение вернуться в Россию, где хранилась тангутская коллекция. Со времени возвращения судьба его была связана преимущественно с Институтом востоковедения АН СССР (ныне — ИВР РАН), хотя одновременно он преподавал также в Ленинградском Восточном институте, ЛГУ, ЛИФЛИ и работал с коллекцией тангутских предметов в Секторе Востока Эрмитажа.

Из-за трагической гибели ученого в 1937 г., павшего жертвой репрессий по обвинению в шпионаже, большинство его трудов остались незаконченными или неопубликованными, а имя на многие годы было предано забвению. К счастью, усилиями российских и японских исследователей жизни и научного творчества Н.А. Невского его работы были частично опубликованы и продолжают изучаться и сегодня. «Невские чтения» были призваны продолжить и развить эту тенденцию. Основной целью симпозиума стало привлечение внимания исследователей к изучению и изданию научного наследия Н.А. Невского, а также переоценка роли изучения «периферии», т.е. региональных и локальных культурных особенностей, исчезающих (айны, Рюкю, цоу) и исчезнувших (тангуты) культур.

В рамках симпозиума прошли мероприятия самого разного формата. Открыла симпозиум директор ИВР РАН И.Ф. Попова приветственным словом к участникам. Выдающиеся исследователи наследия Н.А. Невского Е.И. Кычанов, В.М. Алпатов и Като Кюдзо прочитали лекции о жизни и научной деятельности ученого. Основную часть симпозиума составили секционные заседания по различным областям востоковедения, в которых проявил себя Н.А. Невский: тангутоведение, изучение синто, язык

и культура айнов, диалекты и фольклор о-вов Мияко, язык и культура Японии и Рюкю. В них приняли участие около 60 исследователей из Санкт-Петербурга, Москвы, Новосибирска, Владивостока, Омска, а также Польши, Украины, Италии, Великобритании и Норвегии. Значительную часть участников составили гости из Японии: исследователи жизни и творчества Невского Икута Митико, Савада Кадзухико, Исии Масами; специалисты по языку и культуре айнов Сасаки Тосикадзу, Огихара Синко, Танимото Акихиса, Тангику Ицудзи. Отдельным событием симпозиума стали лекции по фольклору и культуре о-вов Рюкю, призванные пробудить в российских ученых интерес к изучению этого региона: с ними выступили проф. Цуха Такаси, проф. Каримата Кэйити и проф. Каримата Сигэхиса. Всего в работе симпозиума приняли участие около 20 специалистов из Японии.

В перерывах между заседаниями участники могли также увидеть документальные фильмы об ученом, выставку рукописей и других материалов из коллекций ИВР РАН, имеющих отношение к Н.А. Невскому, а также принять участие в экскурсиях в Государственный Эрмитаж и Музей антропологии и этнографии РАН.

По завершении симпозиума состоялся круглый стол на тему судьбы наследия Н.А. Невского. Ученые пришли к выводу о необходимости создания Общества изучения наследия Н.А. Невского или по меньшей мере платформы (возможно, в виде веб-сайта) для обмена научной информацией и совместного создания библиографии трудов ученого, «календаря Невского» и т.д. Смеем выразить надежду, что состоявшийся симпозиум станет значимым звеном в цепи событий, которые приведут впоследствии к признанию на мировом уровне заслуг Н.А. Невского в деле изучения исчезающих и исчезнувших культур.

А.В. Зорин

V Международный семинар по тибетологии в Пекине

С 1 по 4 августа 2012 г. в Пекине прошел V Международный семинар по тибетологии (его продолжением была ознакомительная поездка в г. Чэндэ с 5 по 7 августа). Семинар был организован Китайским центром тибетологии (Пекин) совместно с Китайской ассоциацией по сохранению и развитию тибетской культуры (Пекин) и Академией общественных наук Тибетского автономного района КНР (Лхаса). Он прошел в помещениях Китайского центра тибетологии (КЦТ) и конференц-залах отеля «Тибет», расположенного рядом с КЦТ. В семинаре было заявлено участие 267 научных сотрудников из Китая (в том числе ТАР) и многих других стран: России, США, Германии, Франции, Японии, Италии, Венгрии, Великобритании и др.; среди них были такие известные ученые, как М. Голдстейн, Т. Гранфилд (США), У. Реслер (Оксфорд), В.Л. Успенский (Россия, СПбГУ), Линь Гуаньцунь, Чжан Юнь (оба КНР), Г. Бетленфелви (Венгрия), С. Кацура (Япония), К.Г. Троппер (Австрия) и др. Работа семинара состояла из пленарных заседаний и заседаний по одиннадцати секциям: «История», «Литература, археология и искусство», «Изучение наследия Гэдун Чойпэла», «Религия», «Санскрит», «Прамана», «Современное политическое положение», «Обеспечение устойчивости развития и жизнедеятельности (вопросы социально-экономического развития)», «Культура», «Тибетские медицина и фармакология», «Язык и информационные технологии».

Все выступления, сделанные на пленарных заседаниях, были обеспечены последовательным переводом на три рабочих языка семинара: китайский, тибетский и английский. Пленарные заседания проходили в актовом зале ЦКТ. На открытии семинара с приветственными речами выступили представители трех учреждений-организаторов мероприятия: г-н Лхакпа Пунцок (директор ЦКТ), г-н Ситар (глава Китайской ассоциации по сохранению и развитию тибетской культуры), г-н Пэма Ланггже (президент Академии общественных наук ТАР).

Среди выступлений, прозвучавших на пленарных заседаниях, особо следует отметить доклад выдающегося американского тибетолога М. Голдстейна «Кочевники Западного Тибета: 30 лет борьбы за модернизацию и сохранение своего образа жизни». Докладчик охарактеризовал перемены, произошедшие в жизни тибетских кочевников-скотоводов, отметив положительные и отрицательные стороны этих перемен (основные: общий рост благосостояния наряду с имущественным расслоением и нехватка пастбищ в связи с ростом населения и поголовья скота) и предложив возможные пути решения проблем, например в отношении перераспределения земельных наделов. С точки зрения тибетской археографии и истории письменности особый интерес представляли доклады К.Г. Троппера «Жизнь Будды на фресках пещерных храмов в Дункаре (Нгари)» и Х. Дьембергер «Бодонг Чоклэ-намгьел и Чойкидронма — пионеры тибетского книгопечатания». Современное состояние научных знаний о древнейших исторических хрониках Тибета было представлено в докладе Линь Гуаньцуня «Историография хроник тибетского царства в период династии Тан»

(автор использовал в том числе сведения о материалах дуньхуанской коллекции ИВР РАН).

В заседаниях секции «История» приняли участие 36 ученых. В.Л. Успенский сделал доклад «Важные сведения об отношениях между императором Канси и Первым Джебзун-Дамба-хутухой (1635–1723) Халха-Монголии», в котором рассказал о существенной роли монгольского буддийского иерарха при дворе Канси: он выступал личным переводчиком с тибетского для китайского императора, сопровождал его в поездках на Утайшань и в Жэхэ (ныне г. Чэндэ), совершил посвящение Канси в тантру Гухьясамаджи. Э. Сперлинг (США) в своем докладе «Чонэ-понпо: происхождение династии и ее отношения с императорским двором Мин» рассмотрел раннюю историю княжества Чонэ, которое располагалось на пограничных территориях Китая в период правления династии Мин и играло важную роль в торговле чаем и лошадьми между Китаем и Тибетом. В докладе Чжан Юня «Анализ сведений о тибетской социальной истории в тексте „Качем Каколма“» рассмотрены данные о некоторых важных аспектах социальной и культурной жизни древнего Тибета, в частности об особенностях брачных отношений, похоронных обрядах, популярных играх того времени и пр. Также в докладе охарактеризовано влияние буддийской доктрины на стиль и содержание исторических сочинений Тибета, начиная с данного памятника.

Из докладов, представленных в секции «Литература, археология и искусство», где приняло участие 22 ученых, особо хочется отметить сообщение Чень Цин-ина и Ван Сян-юнь «О надписях на стяге над входом в храм Чжоканг (Лхаса)», в котором был впервые представлен перевод двух тибетских надписей на флаге, украшающем главный храм Тибета; докладчики установили, что украшение над входом в Чжоканг (включая стяг и т.н. «колесо Учения» с двумя оленями) было возведено на пожертвование одного из монгольских князей по предложению пекинского Чжанчжа-хутухты и других лам. Специалистов по военному делу должен был заинтересовать доклад Гун Цзяня о тибетском холодном оружии, в котором сравнивались особенности тибетских и китайских шлемов, доспехов, копий и мечей.

Третья секция, «Изучение наследия Гэдун Чойпэла», собрала доклады 12 участников, посвященные жизни и деятельности выдающегося тибетского ученого XX в. Гэдун Чойпэла. В частности, в сообщении Цэванг Дордже выявлены корни его культурных и идеологических представлений: особенности воспитания (он был выращен матерью после смерти отца), образования (пройдя первоначальное обучение в монастыре школы ньингма, он затем учился в монастырях школы гэлук), сочетание личных качеств (острого ума, артистических наклонностей, восприимчивости к достижениям других стран). Сочетание этих факторов позволило ему, с одной стороны, внести вклад в развитие традиционной культуры Тибета, а с другой стороны, возглавить движение за ее модернизацию.

В работе секции «Религия» приняло участие наибольшее количество ученых — 43. Особо следует отметить доклад известного венгерского исследователя Г. Бетленфелви о найденном им в Монголии тексте по ритуалу умилоствления четырех демонов-мар. В докладе были представлены копии иллюстраций к тексту, названы основные аспекты умилоствительного ритуала и его желательные следствия. Сообщение японского ученого Х. Немото «Тибетские комментарии к „Абхисамаяланкаре“ Майтреи: от Бутона до Чжамьянг-шепы» характеризует тибетскую комментаторскую традицию, связанную с изучением важнейшего в догматическом отношении сочинения «Абхисамаяланкара», приписываемого будущему Будде Майтрее; особое внимание в докладе уделено аргументации великого тибетского ученого конца XVII — начала XVIII в. Чжамьянг-шепы I в доказательство того, что автор указанного текста,

Майтрея, является достигшим пробуждения. Доклад н.с. ИВР РАН к.ф.н. А.В. Зорина был посвящен гимну Вороноликому Махакале из уникального тибетского свитка XIII в., сочиненному известным тибетским йогином и переводчиком XII в. Пэл Гало. Это один из первых буддийских гимнов, написанных тибетским автором, который следовал индийским литературным канонам, используя традиционную композицию и довольно простую стилистику в изображении облика и действий божества. В то же время фрагмент текста, где использованы суровые образы стихий, как кажется, передает специфически тибетское поэтическое чувство божественного, обусловленное во многом суровыми климатическими условиями. Аспирантка СПбГУ М.А. Солощева посвятила свой доклад противоречивому положению школы ньингма в религиозной и светской жизни Тибета в период 1642–1735 гг.: благоприятные условия конца XVII в., при Пятом далай-ламе, который сам имел посвящения на совершение отдельных практик этой школы, сменились гонениями от джунгаров, вторгшихся в Тибет в 1717 г. В работе секции приняли участие несколько тибетских буддийских монахов, сообщивших свою точку зрения на различные аспекты функционирования буддизма в современном мире.

На заседаниях секций «Санскрит» (23 участника) и «Прамана» (15 участников) прозвучали многочисленные доклады по письменному наследию традиции буддийской логики (например, сообщение австрийского исследователя Х. Лазича «Актуальные сведения о рукописях „Праманасамуччай“ Дигнаги» было посвящено проекту восстановления оригинального санскритского текста основополагающего логического сочинения Дигнаги; доклад С. Кацура и Д. Ачарьи (Киото, Япония) был посвящен изучению санскритского текста третьей главы «Праманасамуччая-тики» Джинендрабудхи) и некоторым другим философским и доктринальным текстам (например, Лю Чжэнь сообщил о санскритской рукописи знаменитого буддийского гимна «Дхармадхату», найденной в Тибете; У. Реслер — о цитатах из сутр в сочинениях представителей школы кадампа, часто отличающихся от текстов сутр в последующих изданиях тибетского буддийского канона). Особо следует отметить доклад Шейрап Дэндара об уникальном явлении в образовательной системе школы гэлук — сессии учебных диспутов чжанг-гунчой, проводимой в монастыре Чжангпу; автор сообщил об истории возникновения и характерных чертах этого явления и о современном его распространении в других монастырях, как на территории ТАР, так и в Амдо, Каме и Индии.

Работа секции «Современное политическое положение» (17 участников) была посвящена преимущественно «тибетскому вопросу» в международных отношениях. Например, в докладе А.Т. Гранфилда были освещены основные этапы американской политики в отношении Тибета начиная с середины XX в.; сообщение основано на новых материалах, которые ранее были недоступны исследователям. В докладе молодого китайского исследователя Сяо Цзе «Политика Индии в отношении тибетцев в изгнании» были охарактеризованы действия индийского правительства в отношении тибетцев, эмигрировавших в эту страну в период после восстания 1959 г., и их отражение в официальных контактах между Дели и Пекином.

Секция «Обеспечение устойчивости развития и жизнедеятельности (социально-экономические вопросы)» (36 участников) состояла из докладов, охватывающих весь спектр тем, связанных с современным положением тибетского общества в социально-экономическом отношении: от вопроса добычи особого вида съедобных грибов (доклады Д. Винклера (США) и Я. Линке (Германия)) до проблемы воздействия развития туристического бизнеса на социальный статус женщин в Тибете (доклад Цэринг Янгсонг).

В секции «Культура» (24 участника) среди прочих прозвучали три доклада об эпосе «Гэсар»: Чопа Дондруп рассказал о творчестве одного из самых почитаемых в Тибете исполнителей эпоса по имени Дорчже Вангдуй; Гьелцэн Цэринг — об этнониме «хор» в тексте эпоса; Сьед Мухаммад Аббас Казми (Пакистан) — о балтистанской версии «Гэсара». Д.ф.н. А.Д. Цендина (РГГУ, Москва) сделала доклад «Легенды о Таранатхе в Монголии», в котором, в частности, коснулась темы почитания монголами черепа Таранатхи (тибетского ученого XVI–XVII вв., чьим воплощением считаются монгольские первосвященники — богдо-гэгэны).

Секция «Тибетские медицина и фармакология» (29 участников) была посвящена различным аспектам медицинской проблематики, в том числе связанным с религиозными традициями. Например, доклад И. Варгас-О’Брайен (США) был посвящен теме заболеваний, трактующихся в тибетской традиции как возникающие вследствие злоурядного воздействия духов-нагов (по каноническому тексту тибетской медицины — «Четыре тантры»), а доклад Ли Хунхун «*Fructus Chebulae* в руке Будды врачевания» — различиям в использовании указанного в названии растения, изображаемого на иконах популярного божества тибетского буддийского пантеона — Будды врачевания Бхайшаджьягуру, — в тибетской и китайской медицине. В этой же секции был заслушан доклад Фу Цяньцзи «Изучение тибетской астрономической традиции по рукописям из Дуньхуана».

Наконец, одиннадцатая секция, «Язык и информационные технологии», собравшая 19 участников, была посвящена различным лингвистическим вопросам, а также проблемам создания электронных ресурсов и программ на тибетском языке. Например, в докладе Цэсунг Тара (КНР) говорилось о перспективах автоматического компьютерного распознавания границ между тибетскими словами на письме, в докладе Х. Судзюки (Япония) — о фонетических и лексических аспектах одного из диалектов тибетского языка (провинция Юньнань), в докладе Каганг Таши Цэринга — о количестве основных гласных в тибетском языке (с привлечением дуньхуанской рукописи из парижского собрания).

В один из дней семинара для участников была организована экскурсия в недавно открытый в Пекине Музей Тибета, экспозиция которого в основном повторяет экспозицию аналогичного музея в Лхасе.

По окончании семинара организаторы конференции устроили ознакомительную поездку для группы участников, выразивших соответствующее желание, в г. Чэндэ (провинция Хэбэй) со знаменитой летней резиденцией императоров династии Цин, куда не раз в XVIII–XIX вв. приезжали высокие иерархи тибетского буддизма и где имеются реплики некоторых тибетских храмов, а также дворца далай-лам Поталы. В честь научной делегации местные власти устроили торжественный прием.

Следующий семинар должен пройти в Пекине через четыре года. Нет сомнений в том, что он будет не менее масштабным, чем предыдущие, и еще более упрочит репутацию данного научного мероприятия как одного из важнейших мировых форумов, посвященных изучению тибетской истории, культуры, религии и т.д.

Т.В. Ермакова

Шестые всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга

Шестые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга состоялись 20–21 ноября 2012 г. на базе их учредителя — ИВР РАН (Санкт-Петербург).

Тематика этого ежегодного мероприятия определена научными интересами О.О. Розенберга, яркого представителя Санкт-Петербургской буддологической школы. Главная задача Чтений — отразить текущие результаты работы в области источниковедения, истории философской мысли Индии, Китая, Японии, истории буддийской культуры, чтобы в свободной дискуссии наметить перспективы исследований.

В работе Чтений кроме сотрудников ИВР РАН приняли участие ученые — представители учреждений Санкт-Петербурга: Государственного Эрмитажа, РГПУ им. А.А. Герцена, Санкт-Петербургского гос. университета, Санкт-Петербургского гос. университета культуры и искусств.

Наряду с петербуржцами доклады представили ученые из Москвы (Российский государственный гуманитарный университет, Институт стран Азии и Африки МГУ), Самары (Самарский гос. университет), Элисты (Калмыцкий гос. университет), Владивостока (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН).

Всего было заслушано 25 докладов и сообщений по традиционной для Чтений памяти О.О. Розенберга тематике: «Петербургская буддология. Прошлое и настоящее», «По страницам буддийских письменных памятников», «Из истории традиционных идеологий стран АТР», «На перекрестке культур».

К участию в Чтениях традиционно привлекается научная молодежь. Так, в 2012 г. на них выступили соискатель ИВР РАН Е.В. Столярова, аспиранты ИВР РАН С.Ю. Рыженков и аспирантка РГГУ (Москва) Я.Д. Леман по темам своих диссертационных исследований. На заседаниях присутствовали студенты восточного факультета СПбГУ.

В рамках работы секции «Петербургская буддология. Прошлое и настоящее» были заслушаны доклады, посвященные неисследованным страницам истории Санкт-Петербургской буддологической школы. Их тематика была приурочена к памятной дате — 70-летию кончины акад. Ф.И. Щербатского (1942). Е.П. Островская выступила с мемориальным докладом «Об учителе О.О. Розенберга (К 70-летию со дня смерти Ф.И. Щербатского)». В докладе была аргументированно представлена линия развития и преемственности методологического подхода Ф.И. Щербатского к проблеме перевода письменных памятников буддийской религиозно-философской мысли, установлен самостоятельный вклад его талантливого ученика О.О. Розенберга в теорию и практику буддологического исследования.

Т.В. Ермакова в докладе «Тибетологическое направление исследований отечественной буддологической школы (1900–1930-е годы)» охарактеризовала специфику предмета тибетологических исследований, проводившихся представителями Санкт-Петербургской буддологии С.Ф. Ольденбургом, Е.Е. Обермиллером, А.И. Вострико-

вым, — восстановить по сохранившимся тибетским переводам санскритскую философскую терминологию. На основе документов и материалов 1930-х годов, хранящихся в Архиве востоковедов ИВР РАН, была продемонстрирована позиция Ф.И. Щербатского относительно роли Тибета в распространении буддийской культуры и возможностей российской тибетологии в ее изучении — уникальные коллекции тибетских рукописей, традиция их введения в научный оборот.

В докладе А.В. Зорина «Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах» на материале письменных памятников тибетского буддийского канона были продемонстрированы историко-культурные формы противостояния буддизма и иных индийских религиозно-философских систем. Подготовленные А.В. Зориным переводы иллюстрировали концептуальные положения доклада.

Е.Ю. Харькова выступила с докладом «Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта», в котором обосновала семантический изоморфизм архитектурно-планировочных принципов буддийского храмового зодчества, организации пространства монастырских комплексов и модели буддийского космоса — мандалы. В докладе были рассмотрены наставления по проведению ритуалов закладки монастырей и обоснована их содержательная связь с литературой сутр и тантр.

М.П. Биткеев (Элиста) представил новые результаты своих компаративных исследований в сообщении «Феноменологический круг „двойственного сознания“ в учениях Канта и буддийской школы *читтаматра*», по характеру проблематики и подходу примыкающем к кругу проблем, решавшихся в рамках Санкт-Петербургской буддологической школы.

В традиционном для Чтений тематическом заседании «По страницам буддийских письменных памятников» были апробированы результаты работы по исследованию и переводу источников, созданных в рамках буддийской мыслительной традиции и на ее основе. В.Ю. Климов в докладе «Скрытое цитирование в эпистолярном наследии высокоумудрого Рэннэ (1415–1499)» обобщил результаты многоаспектного историко-культурного и текстологического исследования писем-посланий Рэннэ, видного деятеля японского буддизма. Было установлено, какие канонические тексты, произведения китайской классики и синхронные японские сочинения привлекал Рэннэ в процессе создания своих посланий.

Е.А. Кий выступил с докладом, посвященным буддийской иконографии, — «Тысяча рук, тысяча глаз, тысяча чаш: необычная иконографическая форма бодхисатвы Манджушри». На основе визуальной презентации изображений персонажей буддийского пантеона Е.А. Кий аргументированно представил процесс формирования региональных версий буддийского пантеона, установил функционирование божеств — объектов почитания в буддийской культуре Дальнего Востока.

В этом же заседании были заслушаны доклады и сообщения, подготовленные научной молодежью — аспирантами ИВР РАН и РГГУ (Москва).

Аспирант ИВР РАН С.Ю. Рыженков в докладе «Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон» на основе изучения рукописных каталогов, открытых в Дуньхуане, проследил процесс формирования свода китайских буддийских сочинений и установил, что изначально историко-культурным образцом для дуньхуанских каталогов служил «Каталог сутр Великой Тан», а позднейшая унификация осуществлялась на основе «Каталога годов Кай-юань».

Аспирантка РГГУ Я.Д. Леман (Москва) в докладе «Буддизм в творчестве монгольского поэта Равджи» охарактеризовала вклад монгольского буддийского деятеля Равджи (1803–1856) в распространение буддийского мировоззрения в Монголии средствами поэтической образности.

В заседании, посвященном истории традиционных идеологий стран АТР, были заслушаны доклады, отражающие результаты исследований различных аспектов функционирования традиционного мировоззрения в культуре стран АТР.

П.Д. Ленков выступил с докладом «Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода», в котором представил психосоматические практики как неотъемлемый аспект духовной культуры Китая и проанализировал теоретические подходы, сложившиеся в рамках европейской психологической антропологии как ответвлени культурной антропологии.

А.С. Рысаков в докладе «Структура конфуцианского канонического ритуала» на основе письменных памятников конфуцианского канона восстановил предметный, акциональный и вербальный аспекты ритуала совершеннолетия в традиционном Китае, проследил его историческую эволюцию.

М.Ю. Ульянов (Москва) представил доклад «Чуньцю Цзочжуань как источник по истории древнекитайского летописания». Была проанализирована роль Цзочжуань в традиции историописания периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.) и обоснована перспективность исследования памятника для установления историко-культурных особенностей китайского историописания как такового.

С.Л. Бурмистров выступил с докладом «Религиозное сознание и понятие границы в философии Рамануджи (XI в.) и Мадхвы (XIII в.)», в котором сопоставил понимание религиозного сознания этими мыслителями и обосновал различие вишиштадвайта-веданты и двайта-веданты на материале малоизученных трудов этих индийских мыслителей.

В.П. Иванов в докладе «*Tattva* в кашмирском шиваизме» осветил результаты своего исследования памятников шиваитской традиции. Он рассмотрел онто-гносеологические принципы (таттва), сложившиеся в религиозно-философской традиции Северной Индии, на материале не переведившегося на русский язык трактата «Шат-тримшат-таттва-сандоха» и комментариев к нему Раджанакананды. Был проведен сравнительный анализ содержания термина «таттва» в кашмирском шиваизме и других системах индийской мысли.

Соискатель ИВР РАН Е.В. Столярова представила доклад «Изучение практики рецитации имен бога Вишну в пуранических источниках», в котором охарактеризовала рукописи из собрания ИВР РАН, содержащие титулатуры Вишну, и апробировала их переводы, подготовленные ею в рамках диссертационного исследования.

П.И. Рысакова в докладе «Локальное и глобальное в восточноазиатской социологии образования» обрисовала современные тенденции в концептуализации образования как историко-культурного феномена учеными КНР, Тайваня и Японии, выявила социокультурные факторы, обуславливающие процесс рецепции западных теоретических подходов к образованию как социальному институту в странах АТР.

В тематическом заседании «На перекрестке культур» были рассмотрены многоаспектные связи культур Востока и Запада в историческом контексте и в современном состоянии.

А.С. Колесников и Ю.Н. Стрижак в докладе «Власть и политика в воззрениях Э.Э. Ухтомского» продолжили анализ взглядов яркого представителя «буддофильского» направления в российской общественно-политической мысли.

Е.А. Островская выступила с докладом «Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса», в котором реконструировала систему геополитического взаимодействия России с сопредельными странами и обосновала главные факторы этого взаимодействия в контексте вызовов XXI в.

Д.В. Возчиков (Екатеринбург) в докладе «Философы или жрецы? Брахманы в описании венецианского путешественника Никколо Конти» на основе записок венецианского купца Никколо Конти (ок. 1395–1465) и их синхронных интерпретаций проследил влияние политического дискурса Италии XV в. на осмысление инокультурных реалий, отраженных в записках Конти о путешествии на Восток.

М.И. Воробьева-Десятовская провела типологическое сопоставление основополагающих для европейской и буддийской цивилизаций канонических памятников в докладе «Христианские Заветы и Лотосовая сутра».

О.В. Дьякова (Владивосток) представила новооткрытые региональные буддийские археологические артефакты в докладе «Археологические артефакты Приморья: мантра на камне с горы Туманной».

В рамках подведения итогов Чтений состоялась дискуссия о главных вехах в истории Санкт-Петербургской буддологической школы и основных признаках ее современного состояния.

По результатам Чтений планируется опубликовать сборник трудов участников научной конференции.

С.Ю. Рыженков

**Четвертая международная конференция
«Культура Семи мудрецов из бамбуковой рощи»
第四屆“竹林七賢文化”國際學術研討會.
КНР, Юньтайшань 雲台山 (24–25 ноября 2012 г.)**

24–25 ноября 2012 г. в уезде Сюю округа Цзяоцзо провинции Хэнань состоялась Четвертая международная конференция, посвященная наследию членов литературного кружка эпохи Троецарствия (220–280 гг.) «Семи мудрецов из бамбуковой рощи» — Ци Кана 嵇康, Жуань Ци 阮籍, Сян Сю 向秀, Жуань Сяня 阮咸, Лю Лина 劉伶, Шань Тао 山濤 и Ван Жуна 王戎. Они были известны своим вызывающим поведением, глумлением над нормами конфуцианской морали и резким неприятием придворного ханжества, а также своим пристрастием к распитию вина и увлечением даосской философией. Некоторые из них, в первую очередь Ци Кан и Жуань Ци, вошли в историю как выдающиеся литераторы, а философ Сян Сю прославился своим комментарием к Чжуан-цзы, ставшим одним из основополагающих текстов «Учения о сокровенном» — важного философского направления периода Вэй (220–266 гг.) и Цзинь (265–420 гг.).

Конференция проходила в гостинице «Муцзячжай», расположенной в живописных горах Юньтайшань приблизительно в 18 км от города Цзяоцзо. Место для проведения встречи было выбрано неслучайно, поскольку именно там в 50-х годах III в. н.э., неподалеку от дома Ци Кана, собирались члены кружка «Семи мудрецов» — беседовали, пили вино и сочиняли стихи, прогуливаясь в бамбуковой роще.

Организаторами конференции выступили Институт истории Академии общественных наук КНР и мэрия г. Цзяоцзо. В конференции приняли участие представители Китайской академии общественных наук, Академии Синика (Тайвань), Университета Цинхуа, Пекинского университета и др. научных учреждений, а также представители прессы и правительственных организаций.

Для более эффективной работы по секциям было организовано две группы. В первую были включены исследователи — специалисты по истории и культуре династий Вэй и Цзинь, во вторую — работники сферы культуры и туристического бизнеса, краеведы и представители прессы. Для первой группы были определены следующие темы заседаний: «Семь мудрецов из бамбуковой рощи: отдельные исследования», «Конфуцианство, буддизм и даосизм в связи с „Учением о сокровенном“» и «Общество династий Вэй и Цзинь и нравы литературных кругов». Темы заседаний второй группы были следующими: «Знакомство с культурой и историей уезда Сюю посредством местных высококвалифицированных специалистов» и «Предпринимательство в сфере культуры и развитие туризма».

На трех заседаниях первой группы были прочитаны и обсуждены двадцать пять докладов. Первое заседание открыл доклад профессора Факультета китайского языка Хубэйского института этнологии Ван Синь-юна 王新勇 «Влияние „ветра и потока“ Еся

в цзиньском групповом „акционизме“ Семи мудрецов из бамбуковой рощи». Затем выступили: заместитель директора центра изучения культуры Хэло Института истории и археологии Академии общественных наук пров. Хэнань профессор Чэнь Цзянькуй 陳建魁 с докладом «Служба и отшельничество Семи мудрецов в бамбуковой роще», Лю Гун-хуан 劉恭煌 (Университет Макао) с докладом «Представления Цзи Кана о природе — исследование с точки зрения отношений человека и окружающего мира», Ли Мэй 李梅 (Шаньдунский университет) с докладом «Изначальное возникновение и Великое начало — толкование Конфуция Жуань Цзи», Чэнь Си-ган 陳習剛 (Институт истории и археологии Академии общественных наук пров. Хэнань) с докладом «Культура „Семи мудрецов в бамбуковой роще“ в эпохи Суй и Тан», Цуй Юй-цзюнь 崔玉軍 (Информационный центр литературы Китайской академии общественных наук) с докладом «Исследования „Семи мудрецов в бамбуковой роще“ в зарубежной синологии: краткая ретроспектива» и Го Шу-вэй 郭樹偉 (Институт литературы Академии наук пров. Хэнань) с докладом «Интерпретация оды „Жуань гун сяо тай“ (Терраса Жуань-цзи) танского Дугу Цзи».

Второе заседание, посвященное «Учению о сокровенном», открыл директор Института литературы и философии Академии Синика Цзян Цю-хуа 蔣秋華, прочитав доклад на тему «Анализ „Сути Пятикнижия“ (Уцзин да и) Дай Куя». После него выступили: Хуй Цзи-син 惠吉興 (Институт философии Академии общественных наук пров. Хэбэй) с докладом «Исследование отношений понятий „гуманность“ (жэнь) и „ритуал“ (ли) во взглядах „Учения о сокровенном“», Чжан Хай-янь 張海燕 (Институт истории Китайской академии общественных наук) с докладом «Примирение конфуцианства и даосизма в период Вэй и Цзинь», Ляо Мин-чунь 廖名春 (Университет Цинхуа) с докладом «Новое толкование первой главы „Лао-цзы“», Юй Чан-цин 于常青 (Буддологическое общество Китая) с докладом «Конфуцианство, но конфуцианство мистическое: жизненные устремления Жуань цзи», У Вэй-минь 伍偉民 (Институт Древней литературы Восточно-Китайского педагогического университета) с докладом «Даосское влияние в „Жизнеописании господина Великого человека“», Чжан Гуан-бао 張廣保 (Философский факультет Пекинского университета) с докладом «Соперничество идей освобождения буддизма и даосизма в период Вэй, Цзинь и Северных и Южных династий», Чжан Вэнь-сю 張文修 (Институт истории Китайской академии общественных наук) с докладом «Поиски сущности жизни — различие между душой и телом в период Вэй, Цзинь и Южных династий», Рыженков С.Ю. (ИВР РАН) с докладом «Основные проблемы изучения „Чжао луна“ на Западе» и Сяо Мэй-фэн 肖美豐 (Партийная школа г. Хуу пров. Аньхой) с докладом «Некоторые аспекты каноноведческих идей Цзи Кана».

Третье заседание было посвящено традициям литературных кругов периода Вэй и Цзинь. Первым прозвучал доклад Лян Мань-цана 梁滿倉 (Институт истории Китайской академии общественных наук) на тему «От Цзи Кана до Тао Юань-мина — суждение об изменениях, произошедших в „Учении о сокровенном“». Далее выступили: У Жуй 吳銳 (Институт истории Китайской академии общественных наук) с докладом «Связь императорской родословной и „Учения об именах“», Лю Юэ-цзинь 劉躍進 (Институт литературы Китайской академии общественных наук) с докладом «О проблемах приведения в порядок старого комментария к „Чжао мин вэньсюань“», Юй Янь-тин 俞艷庭 (Цзинаньский университет) с докладом «Изучение „Книги песен“ в эпоху династийного кризиса Вэй и Цзинь с постановкой Жуань Цзи в центр исследования», Чжао Цзянь-чэн 趙建成 (Китайская академия общественных наук) с докладом «Дружеские отношения между монахами и знаменитыми учеными в „Новых изложениях рассказов в свете ходящих“», У Гуан-мин 吳光明 (Тайвань) с докла-

дом «Противоречивость Жуань Цзи — отход от детского простосердечия», Дан Шэн-юань 黨聖元 (Институт иностранной литературы Китайской академии наук) с докладом «Образ жизни и духовный мир ученых из бамбуковой рощи» и Фан Чао-хуй 方朝暉 (Университет Цинхуа) с докладом «От пути управления страной до пути сохранения порядка в стране: курс китайской культуры и пути выхода».

В целом, хотелось бы отметить высокий уровень организации конференции — все вплоть до мельчайших деталей было тщательным образом продумано заранее. Для гостей конференции была организована экскурсия по местным природным и культурным достопримечательностям, а вся информация по работе конференции (включая развернутые тезисы докладов) выдавалась участникам по прибытии в гостиницу. Пожалуй, единственным недостатком был жесткий десятиминутный регламент, вследствие чего у участников в ряде случаев не оставалось времени на обсуждение докладов. Однако, несмотря на это обстоятельство, встреча была интересной и познавательной. Поскольку конференция «Культура Семи мудрецов в бамбуковой роще» является ежегодной, следующая встреча была запланирована на осень 2013 года.

Т.А. Пан

Немецко-русская рабочая конференция по изучению Центральной Азии, 14–15 марта 2013 г., Берлин (Германия)

На рубеже XIX–XX вв. Центральная Азия привлекала внимание исследователей всего мира не только своим выгодным географическим положением и несметными богатствами полезных ископаемых, но и неизученными памятниками древней культуры народов, обитавших в этом регионе. Благодаря активной деятельности английских, французских, немецких и русских ученых того времени основная масса письменных и культурных памятников оказалась в музеях различных европейских стран.

Берлин-Бранденбургская академия естественных и гуманитарных наук совместно с Прусским Фондом культурного наследия пригласили в Берлин 14–15 марта коллег из Института восточных рукописей РАН и Государственного Эрмитажа на рабочую встречу по вопросам совместного изучения культуры стран Центрально-Азиатского региона. Цель рабочей конференции — координация усилий по изучению материалов центральноазиатских экспедиций С.Ф. Ольденбурга, П. Пелльо, А. Стейна, Грюнведеля и Ле Кока, которые хранятся в музеях и хранилищах Санкт-Петербурга, Парижа, Лондона и Берлина. Организаторами конференции выступили ученые из групп по изучению Турфана Берлин-Бранденбургской Академии наук (Дезмонд Дуркин-Майстерэрнст) и Гёттингенской Академии наук (Симоне-Кристиане Рашман). Они пригласили принять участие в конференции своих коллег из Британской библиотеки, Государственной библиотеки Берлина и Музея азиатского искусства, а также сотрудников ИВР РАН (И.Ф. Попову, О.М. Чунакову, Т.А. Пан) и Государственного Эрмитажа (девятих сотрудников Отдела Востока во главе с Н.В. Козловой и Г.В. Вилинбаховым).

Все участники выступили с докладами по своим направлениям изучения материалов из Центральной Азии, в основном Синьцзяна и раскопов Пенджикента и Пазырыка. Восточные художественные коллекции и их изучение были представлены в докладах Е.А. Кия («Обзор коллекции буддийского искусства из Карашара»), К.Ф. Самосюк («Портреты тохарских донаторов»), Н.Г. Пчелина («Турфанские находки в Государственном Эрмитаже»), М.Л. Меньшиковой («Памятники из Дуньхуана и перспективы их изучения»), Ю.И. Елихиной («Культ Шивы и Ганеши в Хотане»). Особой темой стали археологические исследования в Средней Азии (П. Лурье — «Результаты экспедиции в Пенджикент»; С. Панкова и Е. Степанова — «Археологические коллекции из Южной Сибири: аспекты изучения и параллели с материалами из китайского Туркестана»). Рукописные коллекции из Центральной Азии стали темой докладов И.Ф. Поповой («Изучение центрально-азиатской коллекции Института восточных рукописей РАН»), Юкио Касай («Древнетюркские фрагменты с элементами на брахми из берлинской коллекции»), С. Рашман («Соединение древнеуйгурских фрагментов из коллекций Санкт-Петербурга и Берлина»), О.М. Чунаковой («Манихейские фрагменты на среднеперсидском и парфянском из Санкт-петербургской кол-

лекции»). Специальные доклады были посвящены обзору рукописных коллекций: Т.А. Пан («Н.Н. Кротков как собиратель сибирско-маньчжурских рукописей из Синьцзяна»), М. Балк («Центрально-азиатские собрания Берлинской государственной библиотеки: коллекции»), К. Раух («Восточный отдел Берлинской государственной библиотеки: коллекции и их обработка»), К. Рэк («Каталогизация буддийских согдийских фрагментов в берлинской турфанской коллекции»). О работе с материалами Британской библиотеки сделал сообщение Сэм Ван Шайк («Достижения и перспективы научных проектов»). Компьютерной обработке художественных и рукописных материалов были посвящены доклады Н.В. Козловой («Несколько слов об издании и оцифровке центрально-азиатской коллекции Государственного Эрмитажа») и Б. Майстерэрнст («Оцифровка китайских текстов»).

Первый день конференции проходил в Институте по изучению Турфана в здании Берлинской Академии наук, второй — в музее в Далеме. Во время «круглого стола» были обсуждены возможности совместного сотрудничества по изучению материалов, хранящихся в СПб и Берлине, перспективы работы российских ученых с берлинскими материалами, и наоборот — немецких ученых в хранилищах СПб. Актуальность такого сотрудничества связана, в частности, с открытием Эрмитажем коллекций Грюнведеля, которые ранее были недоступны исследователям, а также необходимостью научного соединения фрагментов одних и тех же рукописей, хранящихся в различных странах.

Для участников конференции были организованы посещения музеев Пергамона и Далема, как открытых экспозиций, так и фондов. Специальная экскурсия по фондам Музея азиатского искусства была проведена Л. Расселл-Смит, которая рассказала о перспективах и проектах Музея.

Немецко-русская рабочая конференция по изучению Центральной Азии в очередной раз показала необходимость дальнейшей совместной международной работы.

Юрий Рерих: Живое наследие. Материалы к биографии. Вып. 1: Сборник статей и интервью. — М.: ГМВ, 2012. — 224 с., илл.

Книга представляет собой совместный труд специалистов Института востоковедения РАН и Государственного музея Востока. Редактор-составитель — д.и.н. В.А. Росов. В сборнике собраны статьи российских востоковедов, посвященные жизни и творчеству выдающегося востоковеда Юрия Николаевича Рериха. Имеет два раздела, снабжена библиографией, состоящей из 54 наименований.

Во вступительной статье к.ф.н. К.Н. Яцковской «Живое наследие. К юбилею востоковеда Ю.Н. Рериха», написанной десять лет назад, к 100-летию со дня рождения ученого, и дополненной новыми материалами, появившимися за это время у автора, Ю.Н. Рерих справедливо назван «подлинным энциклопедистом, мыслителем, ученым, отдавшим свою жизнь науке», который, несмотря на то, что большая часть его жизни прошла вдали от Родины, «никогда не расставался с Россией ни мыслями, ни душой». «Ю.Н. Рерих блестяще сочетал в своих трудах знания по истории, филологии и философии Востока», — пишет автор (с. 6). К.Н. Яцковская подробно и скрупулезно описывает атмосферу рериховского дома, отношения удивительно красивых и гармоничных людей со своими детьми, которые стали «радостью и гордостью» для родителей (с. 7). Автор прослеживает нелегкий жизненный путь Ю.Н. Рериха, географию мест, связанных с его судьбой, — среди них: Англия, Америка, Индия, Монголия, Россия. Касается экспедиций, в которых принимал участие Ю.Н. Рерих, и дает краткую характеристику его программных произведений и главных трудов, в основу которых легли «собранные полевые материалы, под-

тверждающие прозорливость, глубокие знания... неизбывную ценность его наблюдений и исследований» (с. 15): в первую очередь это — «Рассвет ориентализма», «Учебник разговорного тибетского языка (Диалект Центрального Тибета)», сборники научных статей Института гималайских исследований «Урусвати», основанного ученым в Индии (Нагаре). Последние три года, проведенные Ю.Н. Рерихом в Москве, были также продуктивными для ученого, несмотря на то, что в эти времена замалчивались существование буддистов в России, а также необходимость изучения буддийской литературы и философии буддизма, оказавших большое влияние на монгольскую историю и культуру. Однако научные труды по монголоведению и тибетологии, написанные в последующие годы, подтвердили важность дела, которому посвятил всю свою жизнь Ю.Н. Рерих.

На материалах Архива внешней политики РФ написана статья В.А. Росова «Возвращение Юрия Рериха в „Новую страну“» о непростых и неоднозначных взаимоотношениях Рерихов с советской властью. Долог был путь Рерихов обратно в Россию, с которой они были разлучены по политическим причинам в первые годы революции. Ю.Н. Рерих и Е.И. Рерих подали заявление о своем желании вернуться на родину сразу после смерти Н.К. Рериха, т.е. 13 декабря 1947 г. Несколько раз они получали отказ в получении гражданства СССР. В ожидании ответа от советского правительства им пришлось жить в Бомбее, Кхандале, Калькутте, Калимпонге, пока, наконец, весной 1957 г. Верховный Совет удовлетворил их прошение. После чего начался новый этап в жизни Ю.Н. Рериха, связанный с восстановлением отечественной школы тибетологии (с. 72). История с репатриацией семьи Рерихов, считает автор статьи, отражает процессы, происходившие в советском обществе в середине XX в.

Я.В. Василькову принадлежит статья «Ю.Н. Рерих и возрождение традиций классического востоковедения в СССР», в которой он обосновывает свое убеждение, что Ю.Н. Рерих, несмотря на образование, полученное в западных университетах, «демонстрирует на протяжении всей своей жизни приверженность традициям российской школы востоковедения» (с. 81), что выражалось, в частности, в большом уважении и высокой оценке тибетологов М.И. Тубянского, А.И. Вострикова, расстрелянных как враги народа в лихие 30-е годы. Васильков считает, что задержка с возвращением Рерихов на Родину оказалась для них спасительной, так как «вернись они в Россию в сталинские годы — всех их ждала бы верная гибель» (с. 84). Описывая историю возвращения Рерихов на Родину, Васильков упоминает об одном случае, который явился переломным в деле возвращения Рерихов. Это произошло во время приезда первого секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева в Индию и его личной встречи с Ю.Н. Рерихом. Грубый, малообразованный, импульсивный и деспотичный коммунистический лидер Н.С. Хрущев во время краткого разговора с Ю.Н. Рерихом внезапно проникся искренней симпатией и глубоким уважением к этому потомственному дворянину и интеллигенту, эмигранту, а по внешности и манерам — типичному «недобитому белогвардейцу», который к тому же предложил возродить «изучение в России философии и религии Востока» (с. 85). Я.В. Васильков считает, что в данной ситуации проявился «магнетизм» неповторимой личности Юрия Николаевича, на «протяжении десятилетий практиковавшего духовное самосовершенствование», и свою роль сыграло «удивительное искусство общения», которым владел Ю.Н. Рерих, почерпнув его из «кладезей мудрости Востока» (с. 85).

Говоря о направлениях научной работы в Институте востоковедения АН СССР, развернутых Ю.Н. Рерихом, автор отмечает подготовку грандиозного по объему «Тибетско-санскритско-русско-английского словаря», проведение постоянно действующего семинара для молодых сотрудников Института по проблемам культуры, философии и религии Индии, руководство аспирантами из Монголии и Бурятии. Он добился принятия решения о возрождении знаменитой серии «Bibliotheca Buddhica», закрытой в 30-е годы. Традиции российского классического востоковедения, возрождение которых ставил себе целью

Ю.Н. Рерих, продолжают свое развитие в стране, считает автор статьи (с. 109).

Небольшая, но содержательная статья А.М. Шустовой «Юрий Рерих как исследователь тибетской живописи» рассказывает об этапах его работы над книгой «Тибетская живопись», которую он начал сразу после завершения им востоковедного образования в Сорбонне, по прибытии в Восточную Индию (княжество Сикким), где он общался с носителями тибетского языка, совершенствуясь в знании разговорного языка, посещал буддийские монастыри, знакомился с местными художниками. «Его книга стала событием в европейском научном мире» (с. 118), — пишет автор. Это была первая монография о тибетской *тханка*. Произведения буддийской живописи, собираемые Ю.Н. Рерихом на протяжении всей жизни, в настоящее время находятся в лучших музеях мира, что говорит о высоком авторитете их собирателя (с. 124).

Ю.Н. Рерих проработал в Институте востоковедения АН СССР в должности старшего научного сотрудника отдела Индии и Пакистана три года. Этому периоду его жизни посвящена статья А.О. Тамазишвили. Автор пишет, что ученому удалось «без ущерба для творческой индивидуальности» (с. 129) войти в «политически ангажированную и подчиненную идеологии системе советской науки», где «сверху» определялись научные приоритеты, осуществлялся контроль со стороны государственных и партийных органов (с. 129). В атмосфере неизбежного увязывания изучения религий на государственном уровне с научным атеизмом и антирелигиозной пропагандой Ю.Н. Рериху удавалось сохранять максимальную корректность в своих высказываниях относительно вопросов развития научного атеизма, основанную на глубоком изучении религиозной философии и религии (с. 130).

В сборник вошли также воспоминания известного востоковеда, философа, профессора Лондонского университета А.М. Пятигорского, который был в 1957–1960 гг. аспирантом ИВ АН СССР. Он точно и метко охарактеризовал самые главные качества Ю.Н. Рериха, назвав ученого «буддистическим образцом» (с. 150), имеющим свою «особость» (с. 151), главная черта которой состояла в признании в каждом человеке «уникальности его индивидуального сознания» (с. 153).

Записи интервью, взятых А.Н. Сенкевичем и В.А. Росовым у учеников Ю.Н. Рериха,

органично дополняют сборник. Своими воспоминаниями поделились индолог, лингвист, д.ф.н. Т.Я. Елизаренкова и монгольский тибетолог, академик Монгольской академии наук Шагдарын Бира, рассказавшие о своих занятиях с любимым учителем. Интересными эпизодами, наполнявшими встречи художника В.Т. Дроздова с Юрием Николаевичем, поделилась его жена, М.Ф. Дроздова. Все единодушно признавали, что каждая встреча с этим человеком была для них праздником, в основе отношений лежал взаимный духовный интерес, обогащение друг друга. Скромность, доброжелательность, высокая культура Юрия Николаевича и добрые эманации, которые он излучал всем своим существом, создавали особую атмосферу, облагораживая все вокруг себя (с. 203).

И.В. Кульганек

Скорородова Т.Г. Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. — 320 с.

В индологической литературе стало уже общим местом утверждение, что конец XVIII в. ознаменовался началом тесного и глубокого знакомства западной цивилизации с Индией. В это время благодаря англичанам в Европе начинается изучение санскрита, ставшее импульсом для формирования важнейшей отрасли лингвистики — сравнительно-исторического языкознания; на европейские языки переводятся «Законы Ману», «Бхагавадгита», сочинения великого индийского драматурга Калидасы и другие тексты, считающиеся жемчужинами индийской художественной культуры и философской мысли. Однако ничуть не менее справедливым будет утверждение, что и для индийской культуры конец XVIII в. был временем начала глубоких культурных контактов с Западом. Именно в эту эпоху появляются первые переводы произведений европейских авторов на индийские языки. Известно, например, какую роль сыграл в этом интеркультурном диалоге наш соотечественник Г.С. Лебедев, не только переводивший пьесы европейских драматургов на бенгальский язык, но и ставивший их на сцене организованного им в Калькутте первого в Индии театра европейского типа.

Эти интеркультурные контакты — контакты с цивилизацией, радикально отличавшейся от всех, с которыми ранее приходилось сталкиваться индийцам, и по образу жизни, и по иерархии ценностей, и по уровню технического развития, — естественно, не могли не вызвать известной ответной реакции в среде индийских интеллектуалов того времени, и именно анализу этой реакции посвящена рассматриваемая книга. Сам автор пишет во Введении, что концепцией, наиболее предпосылочной для анализа культурных процессов той эпохи, которую позднее стали называть Бенгальским Возрождением, является концепция «Вызова-и-Ответа», разработанная Арнольдом Тойнби. «Внешний вызов западной цивилизации традиционному обществу выполняет функцию превращения „внутреннего творческого импульса“ в постоянный стимул роста общества, поскольку Ответ на Вызов — это определенное решение поставленных перед обществом задач, которое либо ведет к более совершенному состоянию, либо тормозит и останавливает развитие. Однако Ответ не является общим для всего социума: согласно Тойнби, общий вызов внешнего окружения по-разному воспринимается различными социальными слоями и общинами, и в процессе ответа и роста каждая из сторон формирует и дифференцирует собственный опыт. В полиэтничной и поликонфессиональной Индии опыт дифференцирован и по слоям, и по религиозным общинам, которые предлагают собственные варианты Ответа» (с. 13). Иными словами, эта концепция, с точки зрения автора, имеет достаточно высокую «разрешающую способность»: она позволяет не просто анализировать общую реакцию индийской культуры на воздействие извне, но учитывать, что индийское общество, равно как и любое другое, состоит из страт, групп, включает в себя различные институты в качестве социальных агентов, и рассматривать реакцию каждой социальной единицы на вызов Запада и изолированно, и с учетом ответных реакций других страт и агентов. Можно сказать, что реакция каждой конкретной группы является ответом не только на само инокультурное воздействие, но и на те реакции, которыми отвечают на это воздействие другие группы, так что эта теория позволяет нарисовать достаточно полную картину и социальной структуры индийского общества конца XVIII в., и его социальной динамики.

Перед тем как приступить к исследованию, необходимо, разумеется, установить точные значения терминов, которыми предстоит пользоваться, и в данном случае следует дать определение самого понятия «Возрождение». Т.Г. Скороходова определяет этот термин так: «При всей сложности, многомерности термина я предлагаю понимать под национально-культурным возрождением особую социокультурную эпоху в исторической жизни народа, связанную с переосмыслением традиционного наследия в свете европейского рационализма и западных новаций эпохи модернизации с целью адекватного вхождения в мир современности без утраты национального наследия и исторической памяти» (с. 8). Возрождение понимается здесь как стадия социально-культурного развития, на которой общество кардинально меняет модели саморефлексии, начинает смотреть на себя, образно говоря, другими глазами, подвергает переоценке все ценности, которыми руководствовались ранее, причем основой для этого переосмысления не случайно называется европейский рационализм: возрождение рассматривается автором именно как следствие контакта данной культуры (индийской или какой-либо другой) с цивилизацией Запада.

Внимание Т.Г. Скороходовой к социологическому аспекту феномена Индийского Возрождения проявляется и в оценке роли индийской (и в первую очередь бенгальской) интеллигенции, которая первой принимает на себя удар иной, чуждой культуры и пытается установить аналогии между ею и своей собственной культурой, найти в собственном культурном наследии и социальных структурах те ценности и институты, которые позволили бы дать адекватный ответ на вызов извне и отстоять свою самобытность, не теряя при этом контакта с политической, экономической и культурной реальностью и не замыкаясь в изоляции (с. 27). При этом сущность Индийского Возрождения определяется автором как «двойной социокультурный синтез: первый и основополагающий — синтез индийского и западного, второй, обусловленный первым, — синтез черт Возрождения, Реформации и Просвещения. Синтез имеет гуманистический характер, поскольку в центре философского осмысления оказываются отношение общества к человеку, его свобода и достоинство, страдание и счастье. Впервые в индийской философии возникает социальная

мысль, что также обусловлено гуманистической ориентированностью теории и практики Индийского Ренессанса» (с. 28). Меняются, таким образом, самые фундаментальные установки индийской культуры: на место божества ставится человек. Не случайно эта эпоха называется Индийским *Возрождением*: европейский Ренессанс тоже был характерен тем, что в эту эпоху центром мысли философов Запада стал человек и его место во Вселенной, а впоследствии — и его отношения с государством и обществом. Как и в западной культуре, в индийской Возрождение приводит к возникновению не только социальной, но, добавим от себя, и политической мысли; философы ставят вопрос об отношении человека к государственному (следовательно, признаваемому легитимным) насилию и о допустимых пределах этого насилия.

Индийское Возрождение, однако, как и любое явление, подпадающее под данную Т.Г. Скороходовой дефиницию, примечательно тем, что общество на этой стадии развития в лице своих интеллектуалов стремится, на первый взгляд, *возродить* некое прошлое, но в действительности лишь *имитирует* его. Как европейское Возрождение не было истинным возрождением античной культуры, хотя именно к этому стремились деятели культуры той эпохи, и представляло собой лишь новую фазу в развитии западного общества и его культурной надстройки, так и индийский Ренессанс имел имитативный характер, ибо под видом возрождения древней ведийской культуры создавались лишь новые формы культуры и новое общество. Автор рассматриваемой книги подчеркивает важную мысль, высказанную еще В.С. Семенцовым: человек действительно традиционной культуры имеет совершенно иной тип сознания, чем традиционалист, ибо он воспроизводит модели своей культуры, не задумываясь об этом, «бескороны», не стремясь поддержать тем самым свою культуру и противопоставить что-то инокультурным влияниям (с. 34). Естественно, мыслители Ренессанса руководствуются при этом не реальной картиной той эпохи, культуру которой они пытаются воссоздать, а только собственными представлениями о ней, на которые влияют их собственная позиция в социальном поле, собственные интересы и культурный опыт. Иными словами, Ренессанс утопичен по самой своей сути — он представляет собой попытку реализовать некоторый (чаще всего довольно абстрактный и

практически всегда — нереализуемый практически) идеал общества и культуры.

Все это, естественно, тоже отмечает автор рассматриваемой книги. Представители Бенгальского Возрождения, как и любые другие утописты, видели в древности не то, что там было реально, а то, что предписывали им видеть их идеалы. «Индийская древность предстает у бенгальцев как кристаллизованная, нередко идеализированная модель *должного* состояния религии, системы ценностей, общественного устройства и образа жизни. Использование этой модели в теоретических построениях служит в конечном счете делу синтеза, так как, во-первых, обосновывает уникальность, самодостаточность и богатство индийской цивилизации и культуры, ставя ее на один уровень с западной, во-вторых, утверждает возможность усвоения западных новаций на основе нахождения в собственном наследии *аналогичных ценностей и институтов*» (с. 73). Иными словами, мыслители Бенгальского Возрождения искали диалога с Западом, опираясь в том числе и на некоторые *созвучия* между западной и индийской культурами, т.е. на явления, которые могут быть восприняты как *аналогичные* независимо от того, каков был их генезис и какую роль они играют в этих культурах.

Все это требовало достаточного знания прошлого собственной культуры (хотя это знание ничуть не мешало бенгальским интеллектуалам идеализировать историю Индии), ибо противовес культурному влиянию Запада можно было найти лишь в собственном, очень сложном и неоднозначном прошлом, в котором реформаторы находили, однако, достаточно примеров веротерпимости, умения уравновешивать интересы разных социальных групп и вести диалог и достаточно яркие выражения идеала человеческого единства. Так, распространенные к концу XIX в. идеи глубинного единства всех религий, различия между которыми представлялись внешними и несущественными, а мировоззренческое ядро — по сути одним и тем же, высказывались не только Свами Вивеканандой, одним из самых ярких представителей неоведантизма, но до него еще поэты Даду и Кабиром и основателем сикхизма гуру Нанаком (о чем также говорит Т.Г. Скороходова в другой своей книге, посвященной жизни и учению Раммохана Рая). «Профессиональная среда, в которой действовали индуистские реформа-

торы, обусловила серьезное влияние на них исламского и христианского монотеизма, этических и социальных представлений этих религий. Поэтому неудивительно, что, в отличие от европейских реформаторов, бенгальские реформаторы-просветители применяют компаративистский подход к анализу индуизма, а синтез реформационных идей с просветительскими в их теоретических построениях вызвал к жизни социально-философский анализ религии» (с. 70). Реформаторам индуизма, иными словами, было на что опереться в интеллектуальном прошлом Индии, и это позволило им не просто воспринимать все, что предлагала западная цивилизация, но критически усваивать, отбирая то, что наиболее отвечало интересам индийской культуры, и адаптируя усвоенное к ее особенностям.

Все эти культурные процессы привели в конце концов к очень важному результату — они породили в общественном сознании индийцев представление об Индии как о *единой стране*, единство которой не отменяется различиями между разными регионами и народами, населяющими ее, и которая ныне поработана иноземными захватчиками и ждет освобождения (с. 144–145). Сама колонизация, таким образом, оказалась в Индии (и прежде всего в Бенгалии, всегда шедшей в эту эпоху в авангарде культурного развития страны) стимулом для подъема национального самосознания и стремления к объединению — не только политическому, но и культурному и религиозному, — которое требовало, помимо всего прочего, сглаживания различий между регионами или, по крайней мере, восприятия этих (и других — между религиозными общинами, варнами, другими социальными группами) различий как малозначительных по сравнению с глубинным и изначальным единством Индии как великой цивилизации.

Для выработки новой собственной идеологии бенгальские мыслители располагали тремя подходами: традиционным индуистским; мусульманским, базирующимся на высказанной Бируни мысли об отсутствии у индусов чувства истории; и европейским, в котором выделялись два направления — гегелевское, с позиций которого индийцы воспринимались как «неисторический народ», и направление, связанное с учеными-ориенталистами, которые не отрицали богатую и сложную историю Индии, но полагали, что реконструировать ее

следует методами европейской исторической науки (с. 149–150). Перед бенгальскими интеллектуалами, естественно, встал вопрос: какой из них выбрать и как адаптировать его под стоящие перед их обществом задачи. Ответом на него в той или иной степени были разрабатываемые ими концепции, причем индийские мыслители стремились к синтезу между этими подходами, и первым ярким выразителем этой тенденции был Раммохан Рай. Полемизируя с христианскими миссионерами, он сформировал собственное представление не только о фигуре и учении Христа, опираясь при этом на сам текст Библии, но и о религии как таковой. Рай, вопреки ортодоксальным христианским представлениям, не считал Христа сыном бога, ибо это противоречило бы строгому монотеизму. «Христос Раммохана — это Христос Нагорной проповеди, реальная историческая личность, величайший пророк, заступник людей перед Богом, Спаситель человечества, посредник в общении человека с Богом» (с. 176). Иными словами, это не связующее звено между божественным и человеческим, а целиком и полностью человек, но такой, в котором полнее всего явлен идеал человека. В этом смысле нет кардинальной разницы между разными религиями: все они говорят об одном и том же человеческом идеале, но говорят разными словами, применительно к разным культурным контекстам, и эти различия в сознании людей недалеких и малообразованных затмевают истинное ядро любой религии — ядро гуманизма.

К фигуре Иисуса обращается и другой бенгальский интеллектуал — Кришномохан Банерджи. Но, в отличие от Рая, он видит в Христе «единственное в мире воплощение истинного Праджapati», весть которого утрачена в Индии, но обретена христианами (с. 187). С другой стороны, Бонкимчондро Чоттопадхай видит в христианстве лишь *ослабленный* вариант истинной индуистской *дхармы*, хотя в любом случае не отрицает нравственного и социального значения христианства и ислама (с. 191).

Здесь Т.Г. Скороходова хорошо показывает нацеленность бенгальских мыслителей конца XVIII — начала XIX в. на тесный и интенсивный интеркультурный диалог, на поиск того общего, что предположительно является основой всякой культуры. И достойно особенного внимания, что ядро культуры они

видели в религии. Религия представлялась им как, условно говоря, «воплощение духа народа», как та форма культуры, в которой полнее всего проговорены надежды народа и его представления о самом себе.

В то же время в индийской культуре шел и еще один процесс, о котором было сказано выше, — постепенное возвращение к истокам, выраженное в стремлении читать священные тексты древности самостоятельно, помимо богатой комментаторской традиции, которая, по мнению мыслителей той эпохи, только затемняла изначальный смысл Вед и упанишад. В этом отношении показательна деятельность Дебендронатха Тагора, который попытался, проанализировав священные тексты индуизма, выделить в них кардинальные религиозные представления и свести их в единый, связный текст — «Брахмо-упанишад». «Опыт Дебендронатха — замечательный аналог протестантскому праву верующего толковать Священное Писание, руководствуясь откровением: каждый верующий волен выбирать в традиции и священном тексте идеи, соответствующие его монотеистической вере, и выстраивать в соответствии с ними свою жизнь. В этой системе нет места брахману-интерпретатору» (с. 180), здесь человек верует сам, на свой страх и риск. Вера — вообще рискованное предприятие: тексты, которые ты считаешь священными, могут на самом деле не быть таковыми и иметь своим источником не божество, а те силы, что ему противостоят; ты можешь неправильно понять даже подлинно священный текст и подпасть под власть сил, противостоящих богу; наконец, сами эти представления о боге и его вечном сопернике могут быть древним мороком, результатом помрачения ума, которое древние люди приняли за откровение свыше. Тогда вся твоя вера будет тщетной. Но человек, о котором говорят протестанты Запада и о котором говорили неоевангелисты, готов идти на этот риск, чтобы своим собственным разумом попытаться проникнуть через завесу традиции к забытому ядру истинной религии. В этом — самое яркое проявление *антитрадиционализма* представителей Бенгальского Возрождения.

Это важный момент, который Т.Г. Скороходова специально подчеркивает. Реформаторы индуизма шли против традиций и в философии, и в религиозной мысли, и, что достойно особенного внимания, даже в социальных

практиках. Выступление против кастовой системы и гендерного неравенства (с. 225) в общем контексте мировоззрения представителей Индийского Возрождения было вполне естественным, ибо ими двигало стремление развенчать сложившиеся в древности и только мешающие развитию общества нормы поведения, причем здесь они находили известную поддержку в самих же древних текстах: в упанишадах неоднократно встречается мысль, что истинный брахман — не тот, кому повезло родиться в семье, принадлежащей к этой варне, а тот, кто познал Атман и осуществил высшую религиозную цель, провозглашаемую упанишадами, — освобождение от уз сансары; человек же, принадлежащий формально к варне брахманов, но не познавший Атман и не сведущий в *шрути*, должен считаться шудрой независимо от его происхождения. Иными словами, в упанишадах прямо провозглашается мысль, что подлинная суть варновой системы связана с личными качествами человека, а не с его социальным статусом. Привычные же формы социальной жизни, сложившиеся в Индии в древности и ставящие личное достоинство человека в зависимость от его происхождения, как говорил Вивекананда, только превращают людей в «бездушные машины», убивают всякую духовную активность и служат причиной социального упадка (с. 226).

Как видим, Т.Г. Скороходова в своей книге рисует масштабную панораму интеллектуальной жизни Индии (и прежде всего Бенгалии) в конце XVIII и XIX вв. — от Раммохана Рая до Свами Вивекананды, — показывая, как эволюционировала индийская культура и, главное, как и по каким причинам изменялось на протяжении этого времени ее представление о самой себе. Особенно следует отметить, что исследование этого вопроса ведется с единой методологической позиции (схема «Вызов-и-Ответ» А. Тойнби), которая, естественно, имеет и свои неизбежные ограничения. Кто-то, конечно, мог бы поставить в упрек автору, что в книге не рассмотрено влияние экономических факторов на интеллектуальную жизнь страны, не анализируется сугубо политический контекст, в котором приходилось действовать индийским интеллектуалам. Однако такой упрек был бы, на мой взгляд, несправедлив, так как все эти факторы, при всей их безусловной важности, выходят за рамки заявленного в начале книги методологического подхода и попытка вклю-

чить в рассмотрение еще и их привела бы к нарушению методологической строгости рассуждения. В фокусе внимания — культура, поэтому, когда речь идет об интеркультурных контактах, другие факторы, при всем их значении, приходится до известной степени «выносить за скобки».

Естественно, кроме того, что, когда рисуешь столь широкую панораму культуры, неизбежно теряются какие-то детали и тонкости концепций, развивавшихся в этой культуре, но и это, в общем, не составляет проблемы: в отечественной литературе есть хорошие исследования взглядов Дайянанды, Вивекананды, Рабиндраната Тагора, и только, пожалуй, Раммохан Рай не получил в отечественной индологии того внимания, которого заслуживает. Однако и этот пробел Т.Г. Скороходова заполняет — только в другой своей книге: «Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии)» (СПб.: Алетей, 2008). Представленную же книгу можно без особого преувеличения назвать новаторским трудом, в котором раскрываются оставшиеся без должного внимания явления индийской культуры Нового времени.

С.Л. Бурмистров

Ольденбург С.Ф. Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., автор предисл. и коммент. А.А. Вигасин. — М.: РГГУ, 2012. — 478 с.

Сборник «Этюды о людях науки» выпущен в свет Российским государственным гуманитарным университетом в преддверии знаменательной даты — 150-летия со дня рождения акад. С.Ф. Ольденбурга (1863–1934). Книга суммирует в своем составе его эссеистическое наследие, раскрывающее страницы истории научной мысли XIX — первой трети XX в. в лицах ее творцов.

Идея составления подобного сборника высказывалась и в прежние годы в кругах ученых-востоковедов. Очерки С.Ф. Ольденбурга о персоналиях российской и зарубежной науки, по преимуществу науки о Востоке, публиковались при жизни автора в различных изданиях, доступных ныне лишь в читальных залах крупнейших библиотек страны. Познавательная ценность этих эссеистических произведений не утратилась с ходом времени.

А главное — в них сохранилась живая ткань собственной научной мысли С.Ф. Ольденбурга, выдающегося организатора российской академической науки, классика отечественной буддологической школы и русской востоковедной школы в археологии. Необходимость предоставить современному читателю всю совокупность его персоналогических очерков в виде единой книги давно назрела. И это как нельзя более актуально теперь, когда в российском востоковедении возрождаются классические традиции.

Сборник «Этюды о людях науки» составлен высокоэрудированным историком-инданистом А.А. Вигасиным в качестве научного издания, содержащего не только очерки С.Ф. Ольденбурга. В него включены также эпистолярные архивные материалы, не публиковавшиеся ранее, и официальные документы — экспертные справки («записки»), в которых С.Ф. Ольденбург по долгу службы характеризовал научную деятельность своих коллег — представителей классического востоковедения. Сборник снабжен комментариями составителя, аккумулирующими значительную историко-научную и библиографическую информацию.

В предисловии к книге А.А. Вигасин воссоздал образ С.Ф. Ольденбурга на историческом фоне российской науки досоветского и раннесоветского периодов. Этот вводный раздел сборника представляет собой сравнительно лаконично изложенное, но чрезвычайно содержательное исследование, подробно документированное в ссылочном аппарате.

Эссеистические произведения С.Ф. Ольденбурга размещены в сборнике соответственно хронологии их первичного опубликования. Такой порядок нарушается лишь в тех редких случаях, когда составитель счел целесообразным архитектурно сближить публикации разных лет. Сборник открывается двумя мемориальными очерками о И.П. Минаеве (1840–1890), учителе С.Ф. Ольденбурга. Первый из них был подготовлен в год кончины И.П. Минаева в форме вводной лекции к курсу санскритской литературы, который читался С.Ф. Ольденбургом на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета, и опубликован в том же году в периодическом издании отделения этнографии Русского географического общества «Живая старина». Задаваясь целью охарактеризовать И.П. Минаева как исследователя Индии, С.Ф. Ольденбург уделил пре-

имущественное внимание буддологическому аспекту его исследований. Он отметил, что И.П. Минаев заинтересовался санскритом, пройдя университетскую подготовку под руководством акад. В.П. Васильева (1818–1900), изучавшего буддизм по китайским и тибетским источникам. Для С.Ф. Ольденбурга в тот период была особенно важна мысль И.П. Минаева о генетической связи буддийских традиций, утвердившихся в Непале, Тибете, Монголии и Китае, с санскритским письменным наследием буддизма древней и раннесредневековой Индии. Эта так называемая северная ветвь в истории буддизма вызвала у С.Ф. Ольденбурга особый интерес, хотя в зарубежной науке того времени предпочтение отдавалось памятникам южной традиции на языке пали. Но С.Ф. Ольденбург отчетливо понимал, что буддизм превратился в мировую религию именно в процессе своего распространения в Центральную Азию и на Дальний Восток. И этот историко-культурный процесс все более занимал его мысли.

Такой новаторский интерес нарастал у молодого ученого в первой половине 1890-х годов, когда в Азиатский музей РАН начали поступать известия о новонайденных в Центральной Азии фрагментах памятников индийской письменности. Одновременно его остро интересовал вопрос разработки теоретического подхода к изучению истории религии как формы духовной деятельности человеческого социума. Разбирая неопубликованное научное наследие И.П. Минаева, С.Ф. Ольденбург обнаружил в его записях размышления о данной проблеме. Его следующий посвященный памяти учителя очерк, опубликованный в 1896 г., содержит обширный отрывок из методологического введения к небольшому лекционному курсу о религиях Индии, прочитанному Минаевым на Восточном факультете незадолго до ухода из жизни.

Теоретические идеи, сформулированные в этом отрывке, послужили в дальнейшем для С.Ф. Ольденбурга и другого выдающегося ученика И.П. Минаева — акад. Ф.И. Щербатского (1866–1942) как основоположников отечественной буддологической школы базой разработки системно-исторического подхода к изучению буддизма. Прологом к созданию школы явилась плодотворнейшая организационная инициатива С.Ф. Ольденбурга — учреждение научно-издательской серии РАН «Bibliotheca Buddhica». Основанная в 1897 г.,

она была предназначена для публикации текстов письменных памятников северного буддизма, их переводов на европейские языки и исследований, для объединения усилий отечественных и зарубежных ученых в освоении этого нового объекта изучения.

Важные сведения о зарождении буддологических интересов молодого С.Ф. Ольденбурга обнаруживаются в его переписке с И.П. Минаевым, опубликованной в «Этюдах о людях науки». Так, письма, датированные 1890 г., показывают, что в то время С.Ф. Ольденбург с увлечением обследовал номенклатуру индийских произведений, включенных в переводе с санскрита на тибетский язык в состав корпуса буддийских текстов, канонизированных в Тибете. Он высказывал учителю справедливые опасения, что намеченные прежде источники его магистерского исследования — буддийские легенды, сказания и сказки не приведут к плодотворным результатам, и отчетливо осознавал необходимость «самостоятельно войти в буддизм». Ему хотелось предпринять гораздо более серьезную работу, связанную с введением в научный оборот важных буддийских источников махаянского направления, очень слабо известного в науке того периода, — издать «Гандхавьюха-сутру» или сосредоточиться на переводе и исследовании философского трактата «Мадхьямакавитти» Чандракирти (VII в.). Но И.П. Минаев, заботившийся о скорейшем получении С.Ф. Ольденбургом ученой степени, настаивал на продолжении работы по избранной ранее теме.

Переписка С.Ф. Ольденбурга и И.П. Минаева воссоздает не только контекст их научных и личных взаимоотношений, но и картину той общественной жизни, которой жил Санкт-Петербургский университет во второй половине 1880-х годов. Ее публикация — отдельная научная заслуга А.А. Вигасина. Он кропотливо отыскал эти эпистолярные материалы, автографы которых хранятся в различных архивах, и досконально прокомментировал их. Едва ли кто-то другой, кроме составителя «Этюд о людях науки», справился бы столь блистательно с введением в научный оборот этих ценных архивных источников.

Эссе С.Ф. Ольденбурга о востоковедах-буддологах — В.П. Васильеве, Р. Пишеле, О.О. Розенберге, Г. Ольденберге очерчивают панораму становления буддологического источни-

коведения в 1890–1910 гг. в России и Западной Европе. В двух мемориальных публикациях, посвященных акад. В.П. Васильеву, С.Ф. Ольденбург уделил основное внимание его буддологическим трудам, так и не вышедшим в свет, — полному обзору китайских источников, терминологическому словарю, переводу записей буддийского ученого Сюань-цзана (VII в.) о путешествии в Индию. Если бы эти объемные и чрезвычайно содержательные труды были бы своевременно подготовлены к печати, утверждал С.Ф. Ольденбург, мировая буддология уже во второй половине XIX в. смогла бы выйти на новые рубежи и объект ее исследований не ограничивался бы лишь изучением палийских источников. В комментарии к очерку 1918 г. «Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму» С.Ф. Ольденбург подчеркивает линию преемственности идей от В.П. Васильева через И.П. Минаева к Ф.И. Щербатскому и его ученику О.О. Розенбергу (1888–1919) и характеризует то преобразование объекта буддологического источниковедения, которое осуществилось благодаря деятельности этих российских ученых.

Эта тема размышлений С.Ф. Ольденбурга рельефно высветляется и в официальном документе — «Записке об ученых трудах Федора Ипполитовича Щербатского», на основании которой Ф.И. Щербатской был избран в 1918 г. академиком РАН «по литературе и истории азиатских народов».

Очерки, посвященные отечественным и зарубежным ученым-санскритологам — К.А. Косовичу, О.Н. Беглингу, В.Ф. Миллеру, О. Барту, Г. Керну, позволяют проследить не только пути развития санскритологии и ее связи с индианистикой, но и отличия от последней. При сопоставлении этих публикаций С.Ф. Ольденбурга с его мемориальными эссе о И.П. Минаеве становится вполне очевидным тот важный для истории российского классического востоковедения факт, что именно И.П. Минаев явился основоположником отечественной индианистической школы.

Проблематика науки о Востоке, связи российских ученых с их зарубежными коллегами, особенности исследовательского опыта востоковедов — старших современников, сверстников и младших коллег С.Ф. Ольденбурга запечатлелись в историко-научных портретах К.Г. Залемана, А.О. Ивановского, В.А. Жуковского, В.В. Радлова, Э. Шаванна, В.В. Бар-

тольда, Б.Я. Владимирцова, в экспертных справках о трудах В.М. Алексеева и И.Ю. Крачковского. Большой интерес в этом отношении вызывают и письма С.Ф. Ольденбурга к К.Г. Залямину, впервые опубликованные в «Этюдах о людях науки».

Область археологических устремлений С.Ф. Ольденбурга, связанных с изучением новонайденных палеографических памятников — рукописей и эпитафии, отчетливо просматривается в посвященном Н.Ф. Петровскому мемориальному эссе и в адресованных ему письмах, а также в письмах Д.А. Клеменца, включенных в состав сборника. Н.Ф. Петровский, русский консул в Кашгаре, и Д.А. Клеменц, крупный исследователь Центральной Азии, были теснейшим образом причастны к процессу открытия в этом историко-культурном регионе археологических реликтов буддийской цивилизации I тыс. н.э. и пополнения коллекций Азиатского музея РАН происходящими оттуда рукописями. Центральная Азия и в особенности район, условно именованный тогда Восточным, или Китайским, Туркестаном, остро интересовали С.Ф. Ольденбурга в данном аспекте. Он на международном уровне планировал экспедиционные обследования этой территории, но начало его собственной экспедиционной работы тормозилось вплоть до 1908 г. ввиду задержки финансирования.

В письмах Д.А. Клеменца к С.Ф. Ольденбургу сообщается, в частности, о том, что германские коллеги-археологи в нарушение прежних международных договоренностей не оставляют поля деятельности для российских исследователей. Особенную активность в этом направлении проявляла экспедиция во главе с А. Лекокком, и это чрезвычайно настораживало Д.А. Клеменца. Впоследствии, когда С.Ф. Ольденбург в ходе своей первой и второй туркестанских экспедиций узрел те разрушения памятников культуры, которые были произведены этим германским ученым с целью вывоза в Европу художественных ценностей буддийского Востока, он сформулировал новый — культуросберегающий — принцип археологической работы. С.Ф. Ольденбург призвал исследователей воздерживаться от деструкции изучаемых памятников и вывозить лишь те их фрагменты, которые явились следствием исторического разрушения и могут быть окончательно утрачены для науки. Российский академик предлагал активно ис-

пользовать технические средства отображения археологических артефактов, фиксирующие всю полноту их синхронного состояния. Именно таким образом действовала возглавляемая С.Ф. Ольденбургом Вторая Русская Туркестанская экспедиция, доставившая в Россию ценнейшие научные материалы, связанные с обследованием буддийского монастырского комплекса в Дуньхуане.

Российский академик предложил новую для того времени форму ознакомления научной общественности с ценностями художественной культуры буддийского Востока — издание альбомов, снабженных вводным исследованием. Им самим были подготовлены два таких альбома, посвященных буддийской иконографии.

С.Ф. Ольденбург пристально следил за процессом зарождения науки о Востоке в Индии, Непале и Японии. Он считал европоцентризм в корне ошибочной позицией и обоснованно полагал, что развитие классического востоковедения пойдет путем равноправного сотрудничества западных, российских и азиатских ученых. В данном аспекте показательна та характеристика отношения Д.А. Клеменца к народам Азии, которую дает С.Ф. Ольденбург в мемориальной миниатюре «Дмитрий Александрович и Елизавета Николаевна Клеменцы»: «Для Клеменца эти массы, которые кажутся часто дикими и неподвижными, полны скрытых сил и таинственных возможностей. Он напоминает нам, что еще вчера наши западные соседи смотрели на нас также как на дикарей, а сегодня им приходится работать с нами рука об руку, как с равными» (с. 218). Мысль о грядущем научном партнерстве Запада и Востока акцентируется С.Ф. Ольденбургом и в юбилейной речи, посвященной 80-летию Г.Н. Потанина, одного из великих русских путешественников (с. 247).

В персоналогической эссеистике С.Ф. Ольденбурга красной нитью проводится тема нравственного обоснования исследовательской и научно-организационной деятельности ученого. Именно под таким углом зрения характеризуются в его очерках представители иных, невостоковедных, областей знания — исследователи древнегреческого письменного наследия П.В. Никитин, ученый-историк А.С. Лаппо-Данилевский, филолог А.А. Шахматов, вице-президент Академии математик В.А. Стеклов, биолог Бэр.

Гуманистические черты мировоззрения самого С.Ф. Ольденбурга рельефно запечатлелись в трех его статьях, включенных в сборник, — «Ренан как поборник свободы мысли» (1902), «Барон Врангель и истинный национализм» (1916), «Андрей Иванович Шингарев» (1918), а также в мемуарном очерке «Толстой — учитель жизни» (1920).

А.А. Вигасин, говоря в предисловии к «Этюдам о людях науки» о посвященной Э. Ренану статье, отметил, что С.Ф. Ольденбурга «мало интересовало результаты специальной научной деятельности ученого в области семитологии. Ему важно на примере Ренана подчеркнуть необходимость свободомыслия и пагубность нетерпимости» (с. 22). И действительно, статья была написана именно в те годы, когда в российском обществе остро дискутировался вопрос о свободе совести. Но в целом интерес С.Ф. Ольденбурга к Ренану не исчерпывался злободневностью данной проблемы. Э. Ренан как ученый-филолог выступал против привнесения европоцентристских ценностных суждений в область науки, в частности, против абсолютизации культурного приоритета античного Средиземноморья. В филологии он видел науку об исторических путях развития человеческого духа, выражающего себя в этнокультурном многообразии языков и текстов. На той же идейной позиции стоял и С.Ф. Ольденбург. Для них обоих древние языки и тексты служили уникальным инструментом проникновения в ментальность народов — творцов всемирной истории культуры. И в этом отношении оба они придавали сугубо методологический смысл тезису основоположника французской буддологии, ученого-санскритолога Э. Бюрнуфа: «В языке индийцев мы будем изучать Индию с ее философией и ее мифами, с ее литературой и ее законами». Хочет подчеркнуть, что многоаспектный интерес С.Ф. Ольденбурга к Э. Ренану еще не получил должного освещения в работах по истории востоковедения и безусловно заслуживает пристального изучения.

Научные взгляды С.Ф. Ольденбурга обуславливали его общественную позицию. Он отвергал не только европоцентризм, но и любые проявления националистического чванства, в особенности шовинизм, охвативший в годы Первой мировой войны умонастроения немалой части российской интеллигенции. В статье, написанной им в память о погибшем на той войне Н.Н. Врангеле, активном

сотруднике отделения этнографии Русского географического общества, ученый противопоставил шовинизму истинный национализм — служение отечественной культуре.

Неприятием бессмысленного насилия, неизбежного на революционных переломах политической истории, проникнута статья С.Ф. Ольденбурга «Андрей Иванович Шингарев». Она явилась откликом на трагическую гибель этого видного кадетского деятеля, коллеги С.Ф. Ольденбурга по членству во Временном правительстве, — А.И. Шингарев был убит матросами-анархистами в январе 1918 г. Ученого потрясла абсурдная парадоксальность злодеяния, сотворенного людьми из народа, которому А.И. Шингарев как земский врач преданно служил с молодых лет.

Но даже в годы братоубийственной национальной катастрофы С.Ф. Ольденбург не утратил веру в духовно-нравственный потенциал русской культуры. Об этом свидетельствует его мемуарный очерк «Толстой — учитель жизни», опубликованный в разгар Гражданской войны.

Сборник «Этюды о людях науки» заканчивается автобиографическим эссе «Мысли о научном творчестве», вышедшем в свет за год до кончины ученого. В данном произведении эксплицированы внутренняя логика и взаимосвязь различных аспектов деятельности С.Ф. Ольденбурга — исследователя буддийских письменных памятников, археолога, организатора науки.

Завершая рецензирование этого превосходного составленного сборника, необходимо все же отметить один довольно странный пассаж в предисловии к нему, посвященный характеристике личного вклада С.Ф. Ольденбурга в науку (с. 19–21). А.А. Вигасин приводит слова, сказанные ученым в годы студенчества: «У меня нет большого таланта, есть лишь научное остроумие», — и многозначительно добавляет собственное суждение: «Эта строгая самооценка, очевидно, соответствует действительности». Далее следует перечисление того, что российский академик не успел опубликовать по итогам своих центральноазиатских экспедиций. По сути дела, научный вклад С.Ф. Ольденбурга оказывается сведенным к «мелким заметкам, зачастую публицистического характера» и брошюре, «защищенной в качестве диссертации» (с. 20). Читателю остается лишь недоумевать — за какие заслуги С.Ф. Ольденбург был избран

академиком РАН? Впрочем, несуразные рассуждения о мнимой мизерности личного вклада С.Ф. Ольденбурга в науку о Востоке, свидетельствующие о непонимании путей ее развития, встречаются, к сожалению, в целом ряде науковедческих публикаций двух по-

следних десятилетий. Учитывая это, приходится порадоваться, что в содержательном и прекрасно написанном предисловии к «Этюдам о людях науки» им уделено совсем немного места.

Е.П. Островская

Евгений Иванович Кычанов (1932–2013)



24 мая 2013 г. ушел из жизни выдающийся исследователь, главный редактор нашего журнала Евгений Иванович Кычанов.

Евгений Иванович Кычанов родился 22 июня 1932 г. в небольшом городе Сарапуле на реке Каме в Удмуртии в интеллигентной семье. Окончив в 1950 г. среднюю школу родного города, он поступил на Восточный факультет Ленинградского государственного университета. Е.И. Кычанов учился легко и с удовольствием, был одним из самых блестящих студентов не только факультета, но всего Университета: за дипломную работу «Крестьянское движение в провинции Гуандун и Хунань в период первой гражданской революционной войны» (руководитель Л.А. Березный) был удостоен первой премии ЛГУ. Весной 1955 г. Е.И. был рекомендован Восточным факультетом в аспирантуру Сектора восточных рукописей Института востоковедения АН СССР по специальности «тангутоведение». Сдав успешно конкурсные вступительные экзамены, он 1 ноября 1955 г. стал аспирантом ИВ АН СССР.

В аспирантские годы Е.И. Кычанов работал только с опубликованными источниками по тангутоведению на китайском языке. В 1950-е годы тангутский рукописный фонд и архив Н.А. Невского, возвращенный из ГПУ в 1938 г. (в том числе и его рукописный словарь), были закрыты для пользователей. К осени 1958 г. Е.И. Кычанов подготовил текст кандидатской диссертации «Государство Си Ся (982–1227)». Эту работу он блестяще защитил 30 июня 1960 г. на Восточном факультете ЛГУ. Диссертация стала первой в мировой науке специальной работой, посвященной истории тангутского государства.

1 декабря 1958 г. Е.И. Кычанов был зачислен в ЛО ИВ АН на должность младшего научного сотрудника. Тогда же по заданию дирекции он стал выполнять научно-

техническую работу в рукописном фонде Института. Первым данным ему поручением, которое он выполнял вместе с М.И. Воробьевой-Десятовской в течение одного с лишним года, был разбор тибетского фонда. К разбору тангутского фонда Е.И. Кычанов приступил осенью 1959 г. Эта работа была нацелена на завершение начатой А.И. Ивановым и Н.А. Невским полной инвентаризации коллекции из Хара-Хото. Результатом работы по первичной инвентаризации фонда стала публикация составленного Е.И. Кычановым совместно с З.И. Горбачевой краткого аннотированного каталога «Тангутские рукописи и ксилографы» (М.: Издательство восточной литературы, 1963). Этот каталог подытожил результаты 50-летней работы с фондом, при этом Е.И. Кычанов внес в него описание 4242 единиц хранения — более половины всех оцифрованных сочинений.

С 1962 г. вместе с М.В. Софроновым Е.И. занимался дешифровкой тангутских фонетических таблиц, итоги работы были опубликованы в совместном «Исследовании по фонетике тангутского языка (предварительные результаты)» (М.: Издательство восточной литературы, 1963).

В январе 1963 г. в составе Дальневосточного кабинета под руководством Е.И. Кычанова была организована тангутская группа. Е.И. Кычанов приступил к исследованию оригинальных тангутских сочинений, в частности к переводу сборника пословиц XII в. «Вновь собранные драгоценные парные изречения». Факсимиле и исследование этого памятника было опубликовано им в 1974 г.

С мая 1965 г. Е.И. работал в ЛО ИВ АН в должности старшего научного сотрудника, а в июне 1965 г. заведующий ЛО ИВ АН Ю.А. Петросян пригласил его на должность своего заместителя по науке. На этом посту Е.И. оставался до 1 января 1997 г.

В 1966 г. совместно с В.С. Колоколовым Е.И. Кычанов публикует факсимиле тангутских переводов китайских классических произведений «Лунь юй», «Мэн-цзы» и «Сяо цзин» из коллекции ИВ АН. Важной частью этой работы стал тангутско-китайский словарь на 1350 знаков, встречающихся в публикуемых текстах. Многие из этих знаков не вошли в словарь Н.А. Невского и были отождествлены впервые.

В 1968 г. выходит в свет одна из основных работ Е.И. Кычанова «Очерк истории тангутского государства», которую он в 1970 г. защитил в качестве докторской диссертации. Этот труд впервые в мировой науке представил историю народа тангутов с момента зарождения до трагической гибели в 1227 г. Подробное освещение получили вопросы этногенеза, становления и упрочения государства Западное Ся, его политической, экономической и военной истории, а также особенностей самобытной культуры, религии и письменности тангутов. В книге было показано, что Западное Ся играло важную политическую роль в Центральной Азии и на протяжении двух с половиной веков было одним из трех наиболее могущественных государств Дальнего Востока наряду с сунским Китаем и киданьским Ляо (позже Цзинь).

В 1969 г. Е.И. приступил к работе над темой «Памятники тангутского законодательства», поставив цель перевести «Измененный и заново утвержденный свод законов девиза царствования Небесное процветание (1149–1168)». Работа над этим уникальным и объемным (20 глав, 1460 статей) памятником дальневосточного права продолжалась почти 20 лет и завершилась фундаментальной 4-томной публикацией в 1987–1989 гг. в серии «Памятники письменности Востока».

Помимо того что в ходе подготовки этого издания Е.И. Кычанов выявил и проработал многие другие памятники законодательства тангутов, он подошел также к решению целого ряда крупных проблем государственного устройства и правового регулирования кочевых и полукочевых обществ народов Азии. Изучая социальный уклад тангутов, он изыскивал параллели в истории Китая, Тибета и Монголии. В результате

в свет вышли десятки статей, в которых получили освещение вопросы государственного управления и сословного деления в Китае и Центральной Азии, роли рабства и принудительного труда в хозяйственной деятельности на Востоке в средние века.

Исследование тангутского кодекса привело Е.И. Кычанова к занятию средневековым китайским правом. В России, если не считать публикаций Алексея Леонтьева конца XVIII в., старым китайским правом прежде почти не занимались. Итогом работы Е.И. Кычанова по изучению законодательства династий Тан и Сун стала монография «Основы средневекового китайского права (VII–XIII вв.)» (М.: Наука, ГРВЛ, 1986), которая впервые в систематическом и полном виде представила основные положения традиционного права Китая. Эта справочное издание не имеет пока аналогов в мировом китаеведении.

Занимаясь историей этногенеза тангутов и их судьбой после монгольского завоевания, Е.И. Кычанов стал интересоваться этнической и политической историей сопредельных с ними народов: киданей, чжурчжэней, ойратов, монголов. Наиболее ярким результатом его исследований в этом направлении в 1970–1980-е годы стала серия научно-популярных работ, представивших исторические портреты правителей кочевого мира: «Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир» (М.: Наука, ГРВЛ, 1973), «Повествование об ойратском Галдане Бошокту-хане» (Новосибирск: Наука, СО, 1980), «Абахай» (Новосибирск: Наука, СО, 1986) и др. Позже биография Чингисхана вышла в переводе на монгольский язык (2000 г.), а биография Галдана на русском языке была переиздана в столице Калмыкии Элисте (1999 г.).

Китай до начала 1980-х годов оставался для отечественных исследователей закрытой страной. Непосредственные личные контакты Е.И. Кычанова с китайскими тангутоведами установились лишь зимой 1987 г., когда в Ленинград прибыли занимающие сейчас лидирующее положение в китайском тангутоведении профессор Ли Фань-вэнь и профессор Ши Цзинь-бо. Им было известно о работах Е.И., часть которых была даже переведена в 1978 г. на китайский язык. А в 1989 г. Е.И. впервые после долгого перерыва посетил Китай.

Именно в этот период Академия общественных наук КНР обратилась к руководству АН СССР с предложением полностью издать факсимиле рукописные материалы из Дуньхуана и Хара-Хото, хранящиеся в ЛО ИВ АН. Предложение было встречено согласием, что положило начало многолетнему сотрудничеству. Результатом стало издание 14 томов памятников тангутской письменности. Публикация коллекции из Хара-Хото сразу же дала мощный импульс развитию тангутоведения во всем мире, в первую очередь в Китае.

В 1999 г. в издании Университета Киото выходит «Каталог тангутских буддийских памятников Института востоковедения Российской академии наук». В свое время в список 1963 г., составленный Е.И. Кычановым вместе с З.И. Горбачевой, вошло описание небуддийской части тангутского фонда, буддийские же памятники на тангутском языке были только перечислены. Теперь научной общественности было представлено полное содержание тангутского фонда ИВР РАН, за исключением коллекции административных и хозяйственных документов.

В 2006 г. была опубликована выдающаяся работа, которая стала итогом более чем 40-летнего труда Е.И. Кычанова «Тангутско-китайско-русско-английский словарь». С первых же дней работы над тангутским фондом в 1959 г. Е.И. вел рабочую картотеку-словарь, которую он расширял и дополнял в течение всей своей жизни, учитывая и собственные данные, выявляемые в ходе дешифровки рукописных текстов, и данные, публикуемые в трудах его коллег. Поэтому Словарь стал итогом, обобщившим достижения мировой науки по дешифровке тангутской письменности за всю

историю ее развития, и не имеет аналогов. Словарь был особо отмечен в Отчете РАН среди достижений за 2006 г.

В 2008 г. в издательстве Факультета филологии и искусств СПбГУ вышел сборник статей Е.И. Кычанова «История тангутского государства», объединивший более 50 статей по истории, праву, военному делу и культуре Си Ся. Публикация статей разных лет не только имела фундаментально-научное значение, но и показывала динамику исследования проблемы, пути совершенствования переводов и интерпретации источников, изменения в подходах к изучению цивилизации тангутов.

Помимо трудов общего характера Е.И. Кычанов продолжает публиковать в это время исследования и переводы памятников тангутской письменности, имеющих непреходящее значение для изучения истории и культуры дальневосточного региона. В 2000 г. выходит исследование апокрифического сочинения «Запись у алтаря о примирении Конфуция», представляющего собой редкий сохранившийся пример дискуссии даосов с конфуцианцами в период «ста школ» или сразу после него. Это сочинение, китайский оригинал которого не сохранился, свидетельствует о распространенности идей даосизма в государстве Си Ся и их влиянии на определенную часть его населения.

Следует отметить, что Е.И. писал все свои работы, выполняя большую научно-организационную работу в Институте. Находясь в должности заместителя директора по науке ЛО ИВ АН, он с 1978 г. заведовал также Сектором Дальнего Востока, а после его реорганизации, с 1983 г. — Сектором историографии и источниковедения Китая и Центральной Азии. В непростое время с 1997 по 2003 г. он был директором СПб Филиала ИВ АН. Он состоял членом многих редколлегий, ученых и диссертационных советов, был удостоен звания почетного профессора целого ряда зарубежных университетов. При этом Е.И. подготовил десятки учеников — аспирантов ЛО (СПбФ) ИВ АН и студентов Восточного факультета СПбГУ. В 1986 г. ему было присуждено ученое звание профессора.

До последних дней, пока болезнь не ослабила его, Е.И. неустанно трудился на благо науки. Он готовил к изданию документы из Хара-Хото, вместе с К.М. Богдановым занимался обработкой тангутского фонда ИВР РАН, которая была направлена на то, чтобы учесть всю совокупность достижений по определению и соединению памятников тангутского письма.

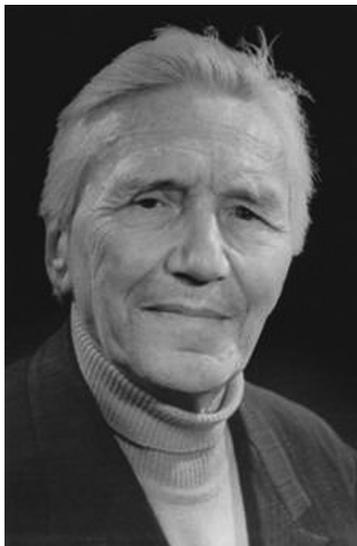
Евгений Иванович был выдающимся человеком, обладавшим редким врожденным талантом к исследовательскому труду. Связав свою научную судьбу с тангутоведением, он вписал одну из самых ярких страниц в историю этой сложнейшей дисциплины, составляющей гордость отечественного востоковедения. Он показал, что без понимания истории Си Ся множество проблем истории Азии останутся невыясненными. При этом он блестяще разработал и многие актуальные проблемы истории государственности, права, этногенеза, письменного наследия других народов Китая и Центральной Азии.

Нам будет тяжело без Евгения Ивановича, нам будет не хватать его постоянной мудрой поддержки, оптимистичного ободрения, доброжелательного внимания.

Вечная ему память!

И.Ф. Попова

Евгений Александрович Серебряков
(06.10.1928 — 04.01.2013)



4 января 2013 г. ушел из жизни один из авторитетнейших отечественных китаеведов — почетный профессор Санкт-Петербургского государственного университета, доктор филологических наук, профессор кафедры китайской филологии Восточного факультета СПбГУ, крупный знаток, исследователь и переводчик китайской классической литературы Серебряков Евгений Александрович.

Евгений Александрович родился 6 октября 1928 г. в Ленинграде в семье технической интеллигенции. В 1936 г. он пошел в школу, а уже в следующем году Япония вторглась в Китай и началась антияпонская война. Ленинградский мальчик с интересом следил за событиями, происходившими в соседней стране. Сведения об освободительной борьбе Китая с захватчиками он черпал через статьи в журналах и газетах для школьников — «Ленинские искры», «Пионерская правда», «Пионер» и «Костер». Там регулярно печатались статьи и очерки о войне и участии в ней китайских мальчиков и девочек, помогавших партизанам. Иногда в «Литературной газете» публиковались стихи и проза советских писателей о Китае, а также произведения китайских авторов. Подобные сведения производили впечатление на советского школьника, решившего связать свою судьбу с Китаем.

В 1945 г. Евгений Александрович с отличием окончил школу № 157 и стал студентом отделения китайской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Его учителями были — основоположник второй университетской синологической школы в России академик В.М. Алексеев, профессора Г.Ф. Смыкалов, А.А. Драгунов, Л.З. Эйдлин. Все они были крупными фигурами в отечественной синологии и обеспечили замечательную подготовку студента Евгения Серебрякова. В 1950 г. Евгений Александрович с отличием окончил Университет и поступил в аспирантуру. В 1953 г. он был оставлен при кафедре ассистентом, а в сле-

дующем году защитил кандидатскую диссертацию «Патриотизм и народность великого китайского поэта VIII в. Ду Фу». В 1973 г. он стал доктором филологических наук, защитив диссертацию о жизни и творчестве поэта Лу Ю (1125–1210), чьи девять тысяч стихов и множество прозаических сочинений он досконально изучил. В 1961 г. Евгения Александровича избрали доцентом, а в 1974 г. — профессором.

Уже в молодости Евгения Александровича отличали необыкновенная мудрость и способность спокойно находить решения даже весьма сложных проблем. Оценив по достоинству эти качества, руководство факультета и Университета доверило Е.А. Серебрякову заведование кафедрой китайской филологии, когда ему было всего 32 года. Евгений Александрович руководил кафедрой с 1960 по 1997 г. Под его началом кафедра расширилась: кроме китайского и корейского языков на ней стали преподаваться языки Юго-Восточной Азии (такие как вьетнамский, бирманский, индонезийский, малайский, хммерский, лаосский, тайский и тагальский), которые ранее в наших вузах не изучались. Благодаря поддержке политических представителей КНР и Южной Кореи в России при кафедре им были открыты «Санкт-Петербургский центр китайского языка» и «Санкт-Петербургский центр корейского языка и культуры».

Евгений Александрович Серебряков занимался активной педагогической, научной и переводческой деятельностью. Он читал теоретические курсы по истории древней, средневековой и новой литературы Китая, разработанные им спецкурсы по определенным проблемам и памятникам, творчеству отдельных литераторов: «Поэтика китайского классического стиха», «Теория и практика перевода китайской классической поэзии на русский язык», «Проблема комизма в поэзии Китая», «Влияние мифологии древнего Китая на классическую литературу», «Тематическое и художественное своеобразие поэзии эпох Тан и Сун», «Русская литература в Китае», спецкурс по поэтам Китая и др. Он преподавал древний и современный китайский язык. Евгений Александрович лично подготовил или обеспечил условия для надлежащего уровня подготовки десятков высококлассных специалистов в области филологии не только Китая, но и стран Юго-Восточной Азии. Среди его студентов были граждане зарубежных государств — Болгарии, Германии, Италии, Китая, Монголии, Чехии, Польши и др. Многие из них впоследствии стали видными деятелями науки, а болгарский ученик Сергей Игнатов даже занимал пост министра образования Болгарии. Нередко брал под научное руководство молодых и зрелых исследователей литератур сопредельных с Китаем стран. К моменту оставления им руководства кафедрой занятия в подчиненных ему отделениях вели девять докторов филологических наук — воспитанников кафедры.

По своим научным интересам Евгений Александрович был многогранным ученым, но особым его увлечением, привитым еще академиком В.М. Алексеевым, была китайская классическая поэзия. В 1958 г. он впервые познакомил тогда советских читателей с жизнью и поэтическим творчеством поэта Ду Фу (VIII в.). Всесторонне изучил литературу важной в истории Китая эпохи Сун (X–XIII вв.), к которой до него в мире и России мало кто обращался. Плодами его научной работы в этом направлении стали книги: «Поездка в Шу» (1968), «Лу Ю: жизнь и творчество» (1973) и «Китайская поэзия X–XI вв. Жанры *ши* и *цы*» (1979). Каждая из этих книг сделала неоценимый вклад в мировую синологию. «Поездка в Шу» — перевод дневниковых записей поэта Лу Ю, написанных настолько трудным для восприятия литературным языком *вэньянь*, что памятник не комментировался даже в Китае. «Лу Ю: жизнь и творчество» — результат колоссального труда по анализу всех девяти тысяч стихотворений

и множества прозаических произведений плодovitого и весьма значительного сунского поэта. «Китайская поэзия X–XI вв. Жанры *ши* и *цы*» — первое в отечественной синологии комплексное исследование времени становления и утверждения поэтического жанра *цы*, во взаимодействии с другим ключевым поэтическим жанром — *ши*. В книге рассматривается изменение в системе стихосложения и тематическом содержании произведений.

Изучение путевых дневников сунских поэтов Китая образовало второе важное направление в научной деятельности Евгения Александровича после классической поэзии. Помимо упомянутых выше дневников Лу Ю, им переводились также путевые заметки «Юйи чжи» (1973) поэта Оуян Сю (1007–1072) и «Записки о путешествии на лодке в У» (2004) Фань Чэнда (1126–1193). В 2004 г. совместно с китаеведом И.А. Алимовым им была издана монография «Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников *бицзи*. Часть 2».

Е.А. Серебряков внимательно следил за распространением русской литературы в Китае, определяя ее влияние на духовную жизнь китайского народа («Гоголь в Китае», 1988; «Чехов в Китае», 2005; «Вдохновляющий пример великого подвига (советская литература о Великой Отечественной войне в переводах на китайский язык до 1957 г.)» и др.). Посвятил серьезное исследование знатоку и переводчику русской литературы Цао Цзинхуа (1897–1987).

Выступил Е.А. Серебряков и как переводчик произведений современной литературы Китая на русский язык. В частности, им переведен роман «Колебания» Мао Дуня (1956). Отдельные переводы выполнялись для детей — повестей и рассказов Чжан Тяньи и Янь Вэньцзина. Они издавались в «Детгизе» с Б.Я. Лисицей («Секрет драгоценной тыквы» Чжан Тяньи, 1958, 1962; «Тан Сяоси в бухте кораблей, отплывающих завтра» Янь Вэньцзина, 1959). Удивительно, но тираж этих книг в Китае был скромным, а в Советском Союзе приближался к 100 000 (Янь Вэньцзин) и даже 200 000 (Чжан Тяньи) экземпляров и расходился в рекордные сроки. Обоими переводчиками и в издательстве «Детская литература» также публиковался сокращенный и литературно обработанный для детей классический роман XIV в. «Речные заводы» Ши Найаня (1968).

Серьезное внимание Е.А. Серебряков уделял подготовке справочных изданий по литературе и культуре Китая. В 2005 г. им совместно с А.А. Родионовым и О.П. Родионовой издавался «Справочник по истории литературы Китая (XII в. до н.э. — начало XXI в.)». Для 3-го тома энциклопедии «Духовная культура Китая» им был написан ряд статей, посвященных китайской средневековой литературе.

Многие годы Е.А. Серебряков входил в состав Ученого совета ЛГУ и СПбГУ, одно время занимал должность заместителя декана Восточного факультета, был членом научно-методического совета по высшему образованию Министерства высшего и среднего специального образования СССР, Научного совета АН СССР по проблемам зарубежного Дальнего Востока, президиума правления Всесоюзной ассоциации востоковедов, редколлегии «Библиотека китайской литературы» издательства «Художественная литература», был председателем ленинградского отделения Общества советско-китайской дружбы, членом правления Санкт-Петербургского Общества российско-китайской дружбы, президентом Центра китайского языка.

Е.А. Серебряков награжден тремя государственными орденами — «Знак Почета» (1976), «Трудового Красного Знамени» (1986), орденом Дружбы (1999). В 1986 г. получил медаль «Ветеран труда». В 2003 г. ему было присвоено звание «Почетного профессора Санкт-Петербургского университета». В сентябре 2007 г. Союз китай-

ских писателей наградила Е.А. Серебрякова почетным дипломом «За выдающиеся достижения в переводе, изучении и распространении китайской литературы».

Является автором и соавтором около 150 научных трудов, в том числе ряда монографий. Многие труды издавались в КНР.

Вечная память!

Д.И. Маяцкий

АВТОРЫ ППВ-18

Алимов Игорь Александрович — д.и.н., зав. Отделом Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Бурмистров Сергей Леонидович — д.филол.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Воробьева-Десятовская Маргарита Иосифовна — д.и.н., гл.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Гизбулаев М.А. — к.и.н., зав. кафедрой Фундаментальных дисциплин Социального института, г. Махачкала

Горяева Любовь Витальевна — к.ф.н., в.н.с. Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН

Гуревич Изабелла Самойловна — к.ф.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Гусарова Екатерина Валентиновна — аспирантка ИВР РАН, библиотекарь I категории восточного сектора Отдела рукописей Российской национальной библиотеки

Долинина Анна Аркадьевна — д.ф.н., проф.

Дьякова Ольга Васильевна — д.и.н., проф., зав. лабораторией Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Ермакова Татьяна Викторовна — с.н.с., к.филол.н. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Зорин Александр Валерьевич — к.ф.н., н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Ивлиев Александр Львович — к.и.н., доцент, зам. директора по науке Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Канева Ирина Трофимовна — д.ф.н., в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Кульганек Ирина Владимировна — д.ф.н., зав. Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Кычанов Евгений Иванович — д.и.н., проф., гл.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Марахонова Светлана Ивановна — к.и.н., м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Маяцкий Дмитрий Иванович — к.ф.н., ст. преподаватель Кафедры китайской филологии Восточного факультета СПбГУ

Мунхцэцэг Энхбат — аспирантка СПбГУ

Нобуко Морисита — стажер ИВР РАН (2011–2012)

Нофал Фарис Османович — бакалавр арабского языка

Островская Елена Петровна — д.филол.н., зав. Сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Пан Татьяна Александровна — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН

Полосия Валерий Вячеславович — к.и.н.

Попова Ирина Федоровна — д.и.н., директор ИВР РАН

Почекасев Роман Юлианович — к.юр.н., заведующий кафедрой теории и истории права и государства НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург)

Рыженков Семен Юрьевич — аспирант Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Сабрукова Светлана Санджиевна — к.ф.н., н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Тюрюмина Людмила Васильевна — переводчик Института археологии и этнографии СО РАН

Фионин Максим Владимирович — ст. лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Хосроев Александр Леонович — д.и.н., гл.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

Цолин Дмитрий Васильевич — к.ф.н., ст. преподаватель Национального университета «Острожская Академия» (Украина)

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич — к.и.н., н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Щепкин Василий Владимирович — к.и.н., н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Юсупова Зара Алиевна — д.ф.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

Якерсон Семен Мордухович — д.и.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, зав. кафедрой семитологии и гебраистики СПбГУ

Яхонтова Наталия Сергеевна — к.ф.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:

119049, Москва, Мароновский пер., д. 26, тел.: (499) 238 24 98, (499) 230 74 47

e-mail: vostlit@gmail.com

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароновский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 26.12.2013. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 25,2

Усл. кр.-отт. 26,0. Уч.-изд. л. 33,4. Тираж 500 экз. Изд. № 8542. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6