

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2<sub>(19)</sub>

осень — зима

2013

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

## В НОМЕРЕ:

### ПУБЛИКАЦИИ

- «Хилйат ал-куттаб» («Талисман для катибов»): секреты мастерства средневековых катибов. Вступление, перевод с персидского яз. и комментарии Б.В. Норика 5
- «Диван» курдского поэта Джафай (XIX–XX вв.) на диалекте горани. Транскрипция текста, образцы перевода З.А. Юсуповой 18
- Тангутский погребальный обрядник из собрания тангутского фонда ИВР РАН. Предисловие и перевод К.М. Богданова 44

### ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Хосроев. Еще раз о *Ḥiṣṣat* (ЕвИуд 33.18–21) 56
- Р.В. Ким. Логии в синоптических Евангелиях. Постановка проблемы 62
- А.Б. Куделин. «Коллективный иснад» как фактор композиции «Жизнеописания Пророка» Ибн Исаха — Ибн Хишама 75
- М.М. Юнусов. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди I. Пальмирские тексты в Риме в XVI в.: кардиналы-меценаты и ученые-антиквары 100
- М.Е. Кравцова. О семантике названия трактата «Вэнь синь дяо лун» Лю Се 126
- И.С. Гуревич. «Сутра Шестого Патриарха»: ресурсы грамматической стилистики 137
- С.Л. Невелева. Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: некоторые особенности содержания 148

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- А.К. Муминов. Списки «Ката'иб а'лам ал-ахйар»: новые сведения для биографии и творчества Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави 159
- Ф.О. Нофал. К вопросу о «конфессиональной» коранической текстологии: между «буквой» и «[вариантом] прочтения» 177
- М.С. Пелевин. Топонимика и локализация действия в афганской племенной хронике (XVII–XVIII вв.) 182



«Наука»  
Издательская фирма  
«Восточная литература»  
2013

|                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
|                                                                        | <i>И.Н. Медведская.</i> Копьеносец из Сялка: прямоугольные щиты на Древнем Востоке                                                                                                                                                                                                                                             | 192 |
|                                                                        | <i>Чжан Хуэймин.</i> Изображение горы Утайшань в пещере № 61 и его отражение в тексте «Оды горе Утайшань» (на французском языке)                                                                                                                                                                                               | 203 |
|                                                                        | <b>КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |     |
|                                                                        | <i>С.М. Якерсон.</i> Еврейская средневековая книга в форме свитка. К постановке проблемы научного изучения                                                                                                                                                                                                                     | 233 |
|                                                                        | <i>Валравенс Хартмут.</i> Японские книги из коллекции Вильгельма Грубе, приобретенные им в 1897–1898 гг. (на немецком языке)                                                                                                                                                                                                   | 240 |
|                                                                        | <i>Пэн Сян-цян, Ю.С. Мыльникова.</i> Китайское тангутоведение в начале XXI века                                                                                                                                                                                                                                                | 257 |
|                                                                        | <b>НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |     |
|                                                                        | <i>М.М. Юнусов.</i> Чтения, посвященные памяти О.Д. Берлева                                                                                                                                                                                                                                                                    | 266 |
|                                                                        | <i>И.Ф. Попова.</i> «Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки». Международная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения академика С.Ф. Ольденбурга                                                                                                                                                    | 271 |
|                                                                        | <i>И.В. Базиленко.</i> Международная конференция «Средний Восток в годы Второй мировой войны. К 70-летию Тегеранской конференции (28.11.1943 — 01.12.1943)»                                                                                                                                                                    | 276 |
|                                                                        | <i>Д.А. Носов.</i> Международный конгресс «Фольклор монгольских народов: историческая действительность» (Элиста, Калмыкия, 2–5 октября 2013 г.)                                                                                                                                                                                | 279 |
|                                                                        | <i>М.А. Редина.</i> Конференция, посвященная 85-летию чл.-кор. РАН, д.и.н. М.А. Дандамаева                                                                                                                                                                                                                                     | 282 |
|                                                                        | <i>А.В. Зорин, А.А. Сизова.</i> Вторые петербургские тибетологические чтения                                                                                                                                                                                                                                                   | 284 |
|                                                                        | <i>А.И. Колесников, О.А. Воднева, З.А. Юсупова.</i> Международная конференция «Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966): Источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока»                                                                                                                                  | 287 |
|                                                                        | <i>И.В. Кульганек.</i> XIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие»                                                                                                                                                                                                                               | 292 |
|                                                                        | <i>И.В. Базиленко.</i> Международная конференция «Династия Романовых и Восток. (К 400-летию Дома Романовых)»                                                                                                                                                                                                                   | 295 |
|                                                                        | <i>К.Г. Маранджян.</i> Международная конференция «Азия и японская идентичность»                                                                                                                                                                                                                                                | 300 |
|                                                                        | <i>Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.</i> Седьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга                                                                                                                                                                                                                       | 303 |
|                                                                        | <i>С.Л. Бурмистров.</i> 30-я конференция по философской компаративистике «Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество».                                                                                                                                                                   | 306 |
|                                                                        | <b>РЕЦЕНЗИИ</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| На четвертой стороне обложки:                                          | Наука и буддизм: материалы научной конференции с участием иностранных ученых (Улан-Удэ–Байкал: 6–8 июля 2012 г.). Сборник докладов / Гл. ред. Б.В. Базаров / Учреждение РАН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии». — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. — 304 с. ( <i>И.В. Кульганек</i> ) | 310 |
| Тангутский погребальный обрядник инв. № 4084 (к статье К.М. Богданова) | Монголика-Х: Сб. ст. / Ред. колл.: И.В. Кульганек (председатель), Л.Г. Скородумова, Н.С. Яхонтова — СПб.: Петербургское Востоковедение. 2013. — 144 с. ( <i>М.П. Петрова</i> )                                                                                                                                                 | 313 |
| Над номером работали:                                                  | <i>Michail Rodionov, Hanne Schöning.</i> The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. Beirut, Ergon Verlag Würzburg, 2011. — 342 p. (Beiruter Texte und Studien. Hrsg vom Orient-Institut Beirut. Bd 130) ( <i>И.В. Герасимов, О.Б. Фролова</i> )                                  | 315 |
| Т.А. Аникеева                                                          | <i>А.И. Колесников.</i> Сасанидский Иран: История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012. — 520 с. ( <i>Ю.А. Иоаннесян</i> )                                                                                                                                                                                                   | 319 |
| Г.Е. Ковтунович                                                        | <b>IN MEMORIAM</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |     |
| А.А. Ковалев                                                           | Александр Степанович Мартынов (1933–2013) ( <i>И.Ф. Попова</i> )                                                                                                                                                                                                                                                               | 322 |
| О.В. Мажидова                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| О.В. Волкова                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| А.Е. Танчарова                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| Е.А. Пронина                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| © Российская академия наук, 2013                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |
| © Институт восточных рукописей РАН, 2013                               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |     |

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

---

2<sub>(19)</sub>

autumn – winter  
2013

Founded in 2004  
Issued biannually

## IN THIS ISSUE:

---

### PUBLICATIONS

- Hilyat al-kuttab (A Talisman for Katibs): Secrets of Medieval Katib's Practical Skills* (Introduction, Translation from Persian into Russian and Commentary by *B.V. Norik*) 5
- The "Divan" of Cefayî, the Kurdish Poet of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries (Transcription, Examples, Ghazals by *Z.A. Yusupova*) 18
- Ritual Funeral Text from the Tangut Collection of the IOM, RAS (Introduction and Translation from the Tangut Language by *K.M. Bogdanov*) 44

### RESEARCH WORKS

- A.L. Khosroyev*. Once More on the *Ἰϋδῆς* (*Gospel of Judas* 33. 18–21) 56
- R.V. Kim*. Logia in the Synoptic Gospels. Defining the Problem  
*Alexander B. Kudelin*. The "Collective Isnad" as the Composition Factor in *The Life of the Prophet* by Ibn Ishāq — Ibn Hishām 62
- M.M. Yunusov*. From the History of the Decipherment of West Semitic Writing: Events and People. (I) Palmyra Texts in Rome in the 16th Century: The Cardinals-Patrons of the Arts and Scholars-Antiquarians 100
- M.Ye. Kravtsova*. On the Semantics of the Title of Liu Xie's *Wenxindiaolong* Treatise 126
- I.S. Gurevich*. "The Sutra of the Sixth Patriarch": Resources of the Grammatical Stylistics 137
- S.L. Neveleva*. The Old Indian Epic *Mahābhārata*: The Specifics of Its Contents 148

### HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- Ashirbek Muminov*. Manuscripts of "Kata'ib A'lam al-Akhyar": New Materials for the Biography and Activity of Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi 159



"Nauka"  
"Vostochnaya Literatura"  
2013

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>F.O. Nofal.</i> The Problem of “Confessional” Qur’anic Textology: Between “the Word” and “the Method of Recitation”           | 177 |
| <i>M.S. Pelevin.</i> Toponyms and Localization of Action in an Afghan Tribal Chronicle (the 17th–18th Centuries)                 | 182 |
| <i>I.N. Medvedskaya.</i> A Spearman from Sialk: Rectangular Shields in the Ancient Near East                                     | 192 |
| <i>Zhang Huiming.</i> Une interprétation de la peinture du Wutaishantu de la grotte 61 d’après le manuscrit «Éloge du Wutaishan» | 203 |

#### COLLECTIONS AND ARCHIVES

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>S.M. Iakerson.</i> The Hebrew Medieval Book in the Shape of a Scroll: On the Problem of Its Scholarly Study       | 233 |
| <i>Hartmut Walravens.</i> Wilhelm Grube’s Acquisition of Japanese Texts (1897–1898)                                  | 240 |
| <i>Peng Xian-qian, Yu.S. Mylnikova.</i> The Tangut Studies in China in the Beginning of the 21 <sup>st</sup> Century | 257 |

#### ACADEMIC LIFE

|                                                                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>M.M. Yunusov.</i> The Conference in Memory of O.D. Berlev                                                                                                                                    | 266 |
| <i>I.F. Popova.</i> “Sergey Fedorovich Oldenburg: Scholar and Academic Research Organizer”. International Conference Devoted to the 150 <sup>th</sup> Anniversary of Academician S.F. Oldenburg | 271 |
| <i>I.V. Bazilenko.</i> International Conference “Middle East in the Second World War” Devoted to the 70 <sup>th</sup> Anniversary of the Tehran Conference (28.11.1943–01.12.1943)              | 276 |
| <i>D.A. Nosov.</i> The International Congress “Folklore of the Mongolian Peoples: Historical Reality”                                                                                           | 279 |
| <i>M.A. Redina.</i> The Conference in Honor of the 85 <sup>th</sup> Anniversary of Prof. M.A. Dandamaev, Correspondent Member of the RAS                                                        | 282 |
| <i>A.V. Zorin, A.A. Sizova.</i> The 2 <sup>nd</sup> St. Petersburg Tibetological Readings                                                                                                       | 284 |
| <i>A.I. Kolesnikov, O.A. Vodneva, Z.A. Yusupova.</i> The International Conference “Readings in Memory of V.F. Minorsky (1877–1966): History and Historiography of the Near and Middle East”     | 287 |
| <i>I.V. Kulganek.</i> The 13 <sup>th</sup> International Practical-Research Conference “The Roerich Heritage”                                                                                   | 292 |
| <i>I.V. Bazilenko.</i> The Scientific Conference “The 400 <sup>th</sup> Anniversary of the Romanov House”                                                                                       | 295 |
| <i>K.G. Marandjian.</i> The International Conference “Asia and Japanese Identity”                                                                                                               | 300 |
| <i>T.V. Ermakova, E.P. Ostrovskaya.</i> The 7 <sup>th</sup> All-Russian Oriental Conference in Memory of O.O. Rozenberg                                                                         | 303 |
| <i>S.L. Burmistrov.</i> The 30 <sup>th</sup> Conference on Comparative Philosophy “Comparative History of Philosophy as Scientific Knowledge and Artistic Work”                                 | 306 |

#### REVIEWS

|                                                                                                                                                                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Science and Buddhism: Proceedings of the International Scientific Conference (Ulan-Ude–Baikal, July 6–8, 2012). Ed. by B.V. Bazarov. Ulan-Ude, Buryat University, 2012. — 304 pp. ( <i>I.V. Kulganek</i> )                                                                                    | 310 |
| Mongolica-X. Collected Papers. Ed. by I.V. Kulganek, L.G. Skorodumova, N.S. Yakhontova. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2013. 144 pp. ( <i>M.P. Petrova</i> )                                                                                                                   | 313 |
| <i>Michail Rodionov, Hanne Schöning.</i> The Hadramawt Documents, 1904–51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. Beirut, Ergon Verlag Würzburg, 2011. 342 pp. (Beiruter Texte und Studien. Hrsg. vom Orient-Institut Beirut. Bd 130) ( <i>I.V. Gerasimov, O.B. Frolova</i> ) | 315 |
| <i>A.I. Kolesnikov.</i> Sasanian Iran: History and Culture. St. Petersburg, Nestor-Istoriya, 2012 — 520 pp. ( <i>Yu.A. Ioannesyan</i> )                                                                                                                                                       | 319 |

#### IN MEMORIAM

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aleksandr Stepanovich Martynov (02.10.1933–15.12.2013) ( <i>I.F. Popova</i> ) | 322 |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|



## «Хилйат ал-куттаб» («Талисман для *катибов*»): секреты мастерства средневековых *катибов*

Вступление, перевод и комментарии Б.В. Норика

Статья посвящена довольно интересному источнику по истории средневекового книжного рукоделия — «Хилйат ал-куттаб». Будучи одним из разделов в более пространном сочинении — «Маджму'ат ас-сана'и», содержащем сведения по самым различным ремеслам, «Хилйат ал-куттаб» дает минимум практических знаний, необходимых секретарю-письмоводителю.

*Ключевые слова:* катиб, книжное рукоделие, «Маджму'ат ас-сана'и», мусульманские рукописи, «Хилйат ал-куттаб».

В первые века ислама *катиб*, исполняя функции секретаря-письмоводителя (*дабири*), должен был сочетать в себе целый ряд качеств. В профессиональном отношении ему надлежало обладать хорошим почерком, быть превосходным стилистом, разбираться в стихосложении, знать Коран и *хадисы*, помнить немало историй и занимательных рассказов. Серьезными достоинствами *катиба* были прекрасная память и умение хранить тайны (подробнее см.: Бейхаки, 1976, с. 18; ал-Джувайни, 1985, с. 76; Низами 'Арузи, 1996, с. 19–41; 'Унсур ал-Ма'али, 1986, с. 90–94; Katib, 1999). Таковы общие требования, предъявляемые к желающим трудиться в государственной или личной канцелярии. С течением времени содержание термина *катиб* сузилось — начиная уже с XV в. его прилагали преимущественно к лицам, занимавшимся перепиской рукописей или документов. Для них было необязательно соответствовать всем перечисленным выше качествам. Однако существовало немало конкретных практических советов, знание которых для *катибов* было совершенно необходимо, чтобы достойно исполнять свои функции. Одним из сборников таких советов является 30-й раздел<sup>1</sup> сочинения «Маджму'ат ас-сана'и» («Собрание ремесел»), имеющий название «Хилйат ал-куттаб» («Талисман для *катибов*»).

О сочинении «Маджму'ат ас-сана'и» известно немного. Так, из справочника Ака Бузурга Техрани мы узнаем, что иным вариантом названия сочинения является «Маджма' ас-сана'и» и что оно состоит из 40 разделов. Расположение этих разделов (а равно и их количество) в различных списках неодинаково. Тематика их разнообразна — от имитации драгоценных камней до устройства фейерверков<sup>2</sup>. Авторство приписывается то Миру Йахйе, то Хакиму Файласуфу Магриби. В том же справочнике мы находим названия некоторых разделов согласно списку Центральной библиотеки Тегеранского университета № 3875 (дата переписки 14 сафара 1005/7 октября 1596 г.; см.: Данеш-Пажух, 1961, с. 2859–2864). Ака Бузург упоминает также о списке сочинения, хранящемся в Бодлеанской библиотеке (Зари'а, 1970, с. 88). Всего же

<sup>1</sup> Или 31-й. См.: Ethe, 1903, p. 1503.

<sup>2</sup> Всего в сочинении упомянуто 160 различных ремесел (Данеш-Пажух, 1961, с. 2864; Монзави, 1969, с. 452). Полный список разделов см.: Ethe 1903, p. 1502–1503, а также Данеш-Пажух, 1961, с. 2859–2863. См. также: Storey, 1977, p. 428–429.

в Бодлеанской библиотеке имеется три списка нашего сочинения. Первый (№ 1869) включает в себя 42 раздела и 140 глав (переписан 12 мухаррама 1110/21 июля 1698 г.; переписчик — Бахайдас; ср.: Rieu, 1881, p. 489–490, Add. 17, 960; Ivanow, 1924, p. 749–750). Второй (№ 1870), ошибочно упомянутый у Ака Бузурга как первый, переписан в Хайдарабаде в раджабе 1033/19 апреля — 18 мая 1623 г. Судя по краткому описанию Г. Эте, этот список может считаться протографом для первого и третьего (№ 1871, не датирован) списков (Ethe, 1881, p. 1078).

Интерес к данному сочинению обусловлен, в первую очередь, его довольно высокой популярностью, о чем, в частности, свидетельствует перевод на турецкий язык, выполненный неизвестным автором по заказу правителя Константинополя Абдал-хана. Список этого перевода имеется в Венской библиотеке: он закончен перепиской в зу-л-ка‘да 1112/9 апреля — 8 мая 1700 г. и состоит из 41 раздела (Flügel, 1865, p. 525–526). Кроме того, по словам Ма‘ея Харави, «Собрание» служило учебным пособием начиная с эпохи Сафавидов (907–1148/1501–1736). Последнее обстоятельство, с одной стороны, породило немало вмешательств в текст, а с другой стороны, обусловило его значение для изучения истории рукописной книжности в Иране и Турции (Кетабарайи. Введение, 1993, с. 78) как сочинения, дающего минимум приемов, которые необходимо знать любому *катибу* для того, чтобы уверенно чувствовать себя на своем поприще и надлежащим образом исполнять свои обязанности. В этой связи неслучайно и название раздела, поскольку *хилйа* (букв. «украшение») представляет собой каллиграфический образец со словесным портретом пророка Мухаммада, исполняемый на листах разного формата. Крупные, высотой до полуметра, листы вешались на стену, миниатюрные — носились на груди в качестве амулета (Osmanlı, 1998, s. 36). Именно таким памятным амулетом, по мысли автора, и должно было стать собрание его советов.

Автору настоящих строк не удалось обнаружить переводы «Талисмана» на какой-либо из европейских языков, в связи с чем в данной статье будет вполне уместно представить перевод этого сочинения на русский язык.

Итак, раздел «Талисман для *катибов*» делится на 10 глав (*фасл*) и небольшое заключение (*хатеме*).

**Первая глава** повествует о способе улучшения бумаги и доведения ее внешнего вида до уровня багдадской. Надо сказать, что багдадская бумага служила одним из эталонов качества этого носителя. Действительно, она была белоснежной, с мягкой и гладкой поверхностью, писать на ней было легко и удобно. В то же время после падения династии ‘Аббасидов и захвата Багдада войсками Хулагу-хана в 656/1258 г. бумажное производство в этом городе начало приходить в упадок, и к XV в. количество поступавшей на рынок бумаги, произведенной здесь, заметно снизилось. Правда, в Дамаске был создан центр по выработке бумаги, по качеству соответствовавшей багдадской (Bloom, 2001, p. 53). Тем не менее, можно говорить о территориальном и хронологическом ограничении в популярности багдадской бумаги<sup>3</sup>. В этой связи интересно, что наш автор в качестве образца для подражания полагает именно багдадскую бумагу: данное обстоятельство может говорить о том, что автор «Маджму‘ат ас-сана’и» (или автор раздела «Хилйат ал-куттаб», или только автор рецепта, использованного здесь) жил в Западном Иране или Турции в XV или XVI в.

<sup>3</sup> Так, например, автор трактата по каллиграфии, имевшего особенное значение в Восточном Иране и Средней Азии, Султан-‘Али Машхади (ум. 926/1520) в качестве эталона полагает китайскую и самаркандскую бумагу (Костыгова, 1957, с. 131).

Надо сказать, что Хубайш Тифлиси<sup>4</sup> тоже говорит о рисе как о продукте, помогающем улучшить качество бумаги, однако его рецепт менее подробен, и кроме того, автор «Байан ас-сана'ат» («Описание ремесел») не уточняет, насколько от этого повышается качество носителя. Тифлиси добавляет, что улучшить бумагу можно с помощью адраганта<sup>5</sup> или крахмала, однако никаких деталей не сообщает. При этом Тифлиси советует к веществам-улучшителям примешивать сок колоквинта, чтобы бумагу не поели мыши (Тифлиси, 1976, с. 99–100).

**Вторая глава** адресована тем, кто желает превратить обычную шариковую ручку в «Паркер», окрасив однотонный *калам* в различные цвета, предварительно нанеся желаемые узоры. Здесь же мы находим рецепт выведения с бумаги жирных пятен.

**Третья глава** посвящена изготовлению чернил. Центральное место здесь занимает так называемый «рецепт Йакута Муста'сими». Рецепт, приписываемый этому выдающемуся каллиграфу, мы находим, в частности, в сочинении Мир-'Али Харави «Мидад ал-хутут» («Чернила для почерков»), где он изложен в семи *бейтах*. Мир-'Али сообщает только об ингредиентах, предлагая установить их количественное соотношение опытным путем. Технология изготовления также не излагается: говорится только, что составные части необходимо растирать около сорока дней<sup>6</sup>. В итоге должны получиться бесподобные чернила желто-золотистого цвета (Мир-'Али, 1993, с. 96; см. также: Казиев, 1966, с. 19). Надо сказать, что в нашем случае «рецепт Йакута» отличается и по составу, и по технологии: судя по всему, мы имеем дело с развитием кратких указаний Йакута, о необходимости которого последний, по сути, и говорил.

Помимо «рецепта Йакута» в этой главе мы находим еще два способа приготовления чернил — более кратких и простых.

**Четвертая глава** рассказывает о получении добротной сажки, с помощью которой в случае необходимости можно довольно быстро получить чернила.

**Главы с пятой по девятую** весьма кратки и также посвящены различным способам изготовления чернил.

**Десятая глава** повествует о смешивании красок для художественного оформления рукописей.

**Заключение** связано с таким важным для государственной канцелярии качеством, как секретность: одним из способов ее обеспечения было невидимое письмо. Тифлиси приводит несколько различных технологий, однако главного рецепта нашего автора мы у него не находим (Тифлиси, 1976, с. 100–101).

Здесь же дается совет, как сделать так, чтобы бумага не отсырела. Надо сказать, что подобный рецепт мы читаем и у Тифлиси, однако последний рекомендует наложить бумагу после пропитки указанным составом и не уточняет, какое молоко необходимо использовать (Тифлиси, 1976, с. 99). Тот же Тифлиси для предохранения написанного от смывания предлагает делать записи молоком с известью (Тифлиси, 1976, с. 101).

<sup>4</sup> О Хубайше Тифлиси и его сочинении «Байан ас-сана'ат» см.: Тифлиси, 1976, с. 13–61.

<sup>5</sup> Адрагант или трагакант (كثيرا) — смола астрагала. Бывает белого или желтого цвета. Первый является предпочтительным. В результате гидролиза распадается на растворимую и нерастворимую части. Растворимая часть называется собственно трагакантом и состоит из уроновой кислоты и нескольких молекул арабинозы. Нерастворимая часть именуется басурин и состоит из галактуроновой кислоты, а также галактозы и ксилозы (*Катира* // Деххудо).

<sup>6</sup> Ср. «до ста часов» у Султан-'Али (Костыгова, 1957, с. 129).

Перевод выполнен по изданию Ма'еля Харави. Последний подготовил критический текст на базе двух списков — Центральной библиотеки Тегеранского университета (№ 3875) и библиотеки аятауллы Мар'аши (№ 4917; неаккуратный *наста'лик*, дефектен, нет конца) (Кетабарайи, 1993, с. 499–504). Заметим, что значительная часть предложений вводится глаголами в форме аориста. При переводе эти формы, как правило, отражаются только в начальных предложениях глав во избежание избыточного повтора слова «пусть». Формы 3 лица ед. числа, относящиеся к субъекту-исполнителю описываемых операций, воспринимаются как формы мн. числа, поскольку противоречат общему контексту повествования и являются, скорее всего, опечатками или же неточным прочтением.

## Текст

بسم الله الرحمن الرحيم

### در صنعت حلبه کتاب

طرز روغن از کاغذ بر داشتن و قلم نقاشی ساختن و مرکب راست کردن و دوده گرفتن و کاغذ را سطر کردن که مثل بغدادی شود [و] آمیختن رنگها جهت نوشتن، و آن ده فصل است.

### فصل اول

#### در صنعت دارو دادن کاغذ که مانند بغدادی شود و نشف نکند

بیارند برنج سفید اعلا، و با نمک می مالند و به آب می شویند تا سپید و روشن شود و طعم نمک از او برود و آنگه قدری آب در او کنند و یک شبانروز بنهند تا نرم گردد چنانکه به انگشت بمالند حل شود. پس در هاون کند و به آب می ساینند و آنچه نرم می شود در ظرفی پاکیزه کند تا جمله جمع شود آنگه بپالایند و در پاتیله کنند و به آتش نرم می جوشانند و به چوبی می جنبانند تا غلیظ شود آنگه بنهد تا سرد شود. بعد از آن کاغذ را بر بالای تخته ای پاکیزه بگسترانند و از این دارو به رکویی سفید پاکیزه بر کاغذ مالند و کرباس دیگر بر آفتاب بگسترانند و کاغذ را بر بالای آن افکنند تا خشک شود، آنگه لعاب بدهند و مهره زنند که بسی لطیف باشد. دیگر از هر رنگ که خواهند در میان این دارو کنند که کاغذ رنگین نیکو آید و کسی از بغدادی فرق نتواند کرد.

### فصل دوم

#### اندر نقش قلم و روغن از کاغذ بر داشتن

اگر خواهند که قلم سفید را منقش سازند، بیارند زهره گاو با گل کوزه گران به هم بیامیزند، پس قلم را نقش کنند چنانچه خواهند بدان گل و زهره، چون خشک شود گوگرد سرخ را بر آتش نهند تا روشن شود، بعده قلم را بر آن گوگرد دارند تا رنگ گیرد و به روغن قلم را چرب کنند تا رنگ سطر گردد با نقش.

#### بر داشتن روغن از کاغذ که چرب شده باشد

بیارند آهک آب نارسیده، نرم بسایند، بعد از آن کاغذ که بر او روغن ریخته باشد بیارند و آهک را بر او پاشند و کاغذ دیگر بر زیر آن کاغذ که چرب شده است بنهند و سنگی بر بالای او بنهند و بگذارند تا جمله روغنها را بر دارد، چنان شود که اول بود.

### فصل سوم

#### در صنعت مرکب یاقوتی مستعصم که به یک قلم سه سطر توان نوشت

#### و در غایت روشنی و براقی باشد

بیارند دوده نفت یا دوده کتان ده متقال، و صمغ عربی خالص چهار متقال، [و] مرقشیشای سوخته پنج متقال، و صبر سقوطری دو متقال؛ جمله را بسایند و دوده و نمک و روغن بگیرند که اگر روغن در او باشد مداد را خراب [کند] و نیک نباید و در نوشتن از هم برود و بیاض میان حروف پیدا شود و خوش آینه نباشد. طریقش آن است که کیسه ای از کاغذ بدوزند پهن، و دوده را در میان کیسه مذکور کنند و کیسه را در میان خمیر گندم گیرند. و خمیر باید که بسیار نرم نباشد و سخت نیز نباشد بلکه موازنه باید که کیسه را در خمیر کنند غلیظ باشد یا آتش به کاغذ زنند که دوده ناچیز شود. کسیه مذکور را در دکان خیابان در تنور بزدند یا در شیب آتشگاه یا در شیب خاکستر گرم دفن کنند تا آن خمیر پخته شود بلکه خمیر نیم سوخته شود، بعد از آن بردارند و بگذارند تا سرد شود، دیگر مرقشیشا در آتش تیز اندازند تا سوخته گردد بردارند و سرد کنند و دوده را در هاون کنند و نیم روز سحق کند و صمغ را در آب تر کند و

صافی سازد. و به هژده درم صمغ صد درم آب باید کرد و بعد چندان آب کنند که دوده در او سرشته شود، بکوبند تا نیم روز، و مرقشیشای سوخته در آن افکنند و نیم روز دیگر بکوبند و اندک اندک آب صبر محلول در آن ریزند تا تمام آب صمغ بکار رود، چون صمغ بکار برده باشند نیم روز دیگر اجزاها را بکوبند، پس بستانند برگ مورد با برگ حنا صد درم و در آب کنند تا چون نرم شود بعد از آن در پاتیله کنند و بجوشانند یک ساعت تا باهم آید، پس فرو گیرند و بگذارند تا خوب سرد شود، بعده بپالایند و صاف او را در ظرف دیگر کنند و اندک اندک در هاون بر سر آن اجزای مسحوق می ریزند تا آب مورد تمام شود. اگر رقیق و روان شده باشد بردارند و در ظرف آبگینه کنند و یا در مسینه، و بکار برد. و اگر رقیق و روان نباشد قدر ذره ای گلاب خالص اندک اندک بر سر آن کنند و سحق کنند و به قلم تجربه کنند تا آنگاه که نیک روان شود، چون معلوم شد که نیک روان است در ظرف آبگینه یا مسینه کنند، محکم ببندد چنانچه اگر رقیق باشد، غلیظ گردد و از نو صلایه باید کرد این نوع مداد در غایت خوبی و نیکویی باشد، و اگر عیاذاً بالله کتاب او در آب افتد اولی باید تا سیاه نشود، از جای خود نرود و برکنده نشود.

[نوع دیگر]، بیارند مازوی کیود صد مثقال و بجوشانند نرم، تا به قوام آید، بعده ده درم زاج قیرسی در رکوبی بندند و چون آب مازو نیم سرد گردد در آن جا حل کنند، بعده پنجاه درم صمغ عربی در او جوشانیده و بیست درم دوده در هاون کنند و بسایند و به آب صمغ حل کنند و بر بالای مازو ریزند و در روز در آفتاب نهند و دو مثقال نبات مصری اضافه کنند، بعد از آن بکار برند در غایت خوبی بود.

نوع دیگر از آن آسان و خویتر بگیرند: مازوی سبز چندان که خواهند نیم کوفته کنند و مقدار یک من در دو من آب کنند و در آفتاب نهند با آب، به مقدار یک من و ده سیر باز آید و می آرند تا چنین شود که از کاغذ نگذرد اگر بگذرد بگذار تا سطر شود و آنگاه آب از سر وی بر گیرند و قطره قطره آب زاک ترکی می افزایند یعنی می چکانند تا سیاه شود و به چوبکی می جنبانند تا سیاه شود، بعده اگر آب زاک زیاده کنند تباه گردد و به پرده از آن نگاه دارد.

#### فصل چهارم

##### در دوده گرفتن

بگیرند روغن کتان و در چراغدان کنند و فتیله سطر کنند، و بگیرند خمره بزرگ، روی وی گشاده، چراغدان در آن خمره نهند چنانکه بر سر چراغدان بازگونه نهاده باشند و کون خمره سوراخ بود، و خمره دیگر بر سر آن سوراخ گرداند و شیر در خمره بالایی بمالند و یک شبانروز بگذارند تا دوده از آن سوراخ از خمره بالایی بگیرد، پس از آن به پر مرغ فرو گیرند و دوده که حاصل شده باشد در طاس برنجی کنند قطره قطره آب صمغ عربی در وی ریزند و به دست مالند تا خمیر شود و بسیار بمالند و صمغ می افزایند، آنگه سوی نو را بگیرند و آن دوده در وی بمالند، بنهند تا خشک شود چنانچه بترقد<sup>7</sup>، پس فرود کند هرگاه که حاجت افتد در گوش ماهی به آب صمغ بسرشد و بکار برند هر جا که خواهند.

صمغ عربی در او بکن چار درم  
از بهر مرکبش فروسای بهم

از دوده بگیر یک درم بی خس و غم  
مازو دو درم، نیم درم زاک ختن

#### فصل پنجم

##### نوع دیگر از مرکب

بر لب لطیف سی عدد مازوی سپید را خرد کنند و سه رطل آب در وی [ریزند] و در پاتیله، نرم می جوشانند تا آبش به نیم آید. پس بپالایند و رها کنند تا سرد شود، و زاک سرخ در وی ریزند و صلایه کنند چنانکه در هر سیر و نیم آب، یک درم صمغ عربی کوفته، ببندازند تا روشن شود، بعده بکار برند.

#### فصل ششم

##### در صنعت مرکب مهوش

بگیرند مازو چهاریکی، و صمغ عربی چهار دوم، و دوده ده مثقال و زعفران دانگی، و به مانند پیش عمل کنند، نیکو آید و پسندیده.

#### فصل هفتم

##### نوعی دیگر از مرکب

بستانند مازو چهار یکی، و نیم سنگ صمغ عربی در وی کنند و همی جوشانند تا به چهار یک باز آید، آنگاه فرو گیرند و بپالایند و زاج سرخ یا زردی در وی افکنند، ساویده. پس او را روزی چند در آفتاب نهند تا نیکو شود و پاکیزه گردد و اگر خواهند که روشن شود صمغ عربی آمیزند و بکار برند به غایت نیکو آید.

<sup>7</sup> Более привычной формой написания этого глагола является ترکیدن.

### فصل هشتم

#### در صنعت صبر

پنج سیر مازو بستانند فرو کوبند و پنج درم زاک کوفته با وی بیامیزند و مقدار یک رطل بر وی ریزند و به کفجه نیک بجنبانند ممزوج شود آنگاه بپالایند و در ظرف آبگینه کنند و بکار برند.

### فصل نهم

صبر نشاسته بستانند و در دیگ کند از مس و بر آتش نرم بریان کنند تا سیاه شود و بگذارند تا بسوزد، آنگاه بپالایند و قدری زاک بر وی افکنند و در شیشه کنند و بکار برند.

### نوع دیگر

مازوی سبز بی سوراخ یک جزو در دوازده جزو آب آغارند و یک شبانروز بگذارند و بجوشانند تا [به] شش جزو باز آید و یک جزو صمغ عربی پاکیزه در آب آغارند چنانچه آن را نیم کند، آنگاه صافی کنند و هر دو آب را بپالایند و چون سرد شود به هم بیامیزند چنانکه یک بنفش رنگ گردد و باز بپالایند و به وقت حاجت با دوده نیک بیامیزند و صلایه کنند به غایت نیک آید.

### فصل دهم

#### در آمیختن زنگار و زرنیخ و شنگرف جهت نقاشی

##### اول – در آمیختن زنگار

او را به وقایه فرو برند و در سکوره کنند و قطره ای سرکه سپید یا آب لیمو، در وی ریزند و به انگشت بمالند تا نیک سرشته شود آنگه قدری صمغ عربی کوفته و پخته در وی آغشته کنند و بکار برند.

##### دوم – آمیختن زرنیخ

شاخ شاخ سرخ بر سنگ صلایه کنند چون نرم شود در سکوره کنند به آب صمغ می مالند تا آمیخته شود، پس بر آفتاب نهند تا خشک شود و بار دیگر به صمغ بمالند و بکار برند.

##### سوم – آمیختن شنگرف

او را صلایه کنند و نیک بسایند و در کاسه چینی کنند و آب بر سرش ریزند و بشورانند، بعد از آن از او بریزند و باز آب صمغ کنند تا نیک زرد آب برند. قدری آب لیمو زرد کنند و بگذارند تا در آب لیمو خشک شود بعد از آن به وقایه باریک از دالا بزنند و در سکوره چینی کنند و به آب صمغ عربی بسرشند و بکار برند در غایت خوبی آید.

### [خاتمه]

#### در صنعت الکتاب که چون بنویسند پیدا نبود و چون بر آتش برند پیدا شود

اگر آب مازو و پیاز و زرد چوبه و نیل و روناس و اشخار یعنی ساجی، از هر یک جزوی جمع کند و به آن بنویسد خطی سبز از هر چیز خوبتر آید. اگر مازو و زاک سرخ بنویسد، پیدا نبود چون به آب سیر بنویسد خطی سیاه لطیف پیدا آید. و اگر به آب پیاز تنها بنویسد و به آتش برند سیاه گردد. و اگر کاغذ [با] شیر عورات و شب یمانی بنویسند یا بپالایند<sup>8</sup> آنچه شیر رسیده بود تر نشود. و اگر به نوشادر بنویسند پیدا نبود چون بر آتش برند پیدا شود. و اگر به آب چشم گربه سیاه بنویسند به روز پیدا نشود و به شب توان خواندن چنانکه در روز. و اگر روناس سه روز در آب ترکند بعده بنویسند به آب او، از هر چیز لطیف تر بر آید، و السلام.

## Перевод

**Во имя Аллаха милостивого, милосердного!**

**Об искусстве [изложенном] в «Талисмани для катибов»**

[Раздел о] способе выведения с бумаги масляных [пятен], окрашивания *калама*, правильного приготовления чернил, получения сажи, уплотнения бумаги, дабы она уподобилась багдадской, и смешения красок для письма. И в нем десять глав.

## Глава 1

### Об искусстве обработки<sup>9</sup> бумаги, дабы она уподобилась багдадской и не впитывала влагу

Пусть принесут отборнейшего очищенного риса, протрут с солью и промоют водой, чтобы он стал белым и светлым, а соль сошла бы с него. Тогда добавляют в него немного воды и оставляют на сутки, дабы он размягчился и при надавливании пальцем растворялся. Затем перекадывают его в ступку и растирают в воде. То, что размягчилось, помещают в чистую емкость, [и так] до тех пор, пока не соберется вся [масса]. Тогда процеживают и, положив в медный котел и помешивая деревянной палочкой, подогревают на медленном огне до тех пор, пока [масса] не загустеет. Потом оставляют остывать. После этого расстилают бумагу на чистой дощечке и белой чистой ветошью наносят на нее [получившееся] снадобье. Далее расстилают на солнце плотную хлопчатобумажную ткань, на которую выкладывают [обработанную] бумагу для просушки. Затем [ей] придают блеск<sup>10</sup> и подвергают лощению<sup>11</sup>, дабы она приобрела изрядную мягкость<sup>12</sup>. Более того, пусть в это снадобье добавляют какую угодно краску для получения добротной цветной бумаги<sup>13</sup>. И никто не сумеет отличить [ее] от багдадской.

## Глава 2

### Об окрашивании *калам* и выведении с бумаги масляных [пятен]

Если захотят раскрасить бесцветный<sup>14</sup> *калам*, то пусть возьмут коровьей желчи и смешают с гончарной глиной, а затем этой [смесью] желчи и глины расписывают перо по своему желанию. Когда [смесь] высохнет, ставят на огонь красную серу [и ждут], пока она не осветлится. Потом *калам* держат над серой, пока он не окрасится, а затем смазывают его маслом, чтобы краска закрепилась на узоре.

### Выведение масляных пятен с засаленной бумаги

Пусть возьмут негашеной извести<sup>15</sup> и аккуратно разотрут. После этого пусть принесут бумагу, на которую пролили масло, и посыплют на нее известь, а другой лист бумаги положат поверх<sup>16</sup> засаленной и на него поместят камень, и оставят, пока не выведутся все пятна. [Бумага] станет такой, как прежде.

<sup>9</sup> Слово *دارو* означает «лекарство, снадобье» и «пряность», поэтому выражение *دارو دادن* можно понимать и как «давать лекарство», и как «приправлять». В связи с этим описываемый процесс может трактоваться либо как реставрация-«излечение» плохой («больной») бумаги, либо как улучшение вполне сносных и годных для письма, но не идеальных листов.

<sup>10</sup> То есть покрывают специальным составом (*ахар*), изготовленным из крахмала или рыбьего клея (см., например: Костыгова, 1957, с. 133).

<sup>11</sup> Для этого лист бумаги клали на идеально ровную и чистую дощечку (*тахте*), изготавливавшуюся, как правило, из древесины грушевого дерева, и плавными движениями натирали агатовым камнем (см., например: Костыгова, 1957, с. 134).

<sup>12</sup> Следует заметить, что процесс покрытия бумаги клейстером и последующего лощения придавал бумаге не только мягкость, но и дополнительную прочность: такая бумага меньше трескалась.

<sup>13</sup> Наиболее предпочтительной для письма считалась бумага мягких оттенков (Костыгова, 1957, с. 133).

<sup>14</sup> Досл.: «белый». Надо заметить, что *калам*, пригодный для письма, снаружи не должен быть бесцветным или белым, но красноватым. Белым он должен быть внутри (Костыгова, 1957, с. 129).

<sup>15</sup> Хубайш Тифлиси предлагает использовать толченую соль, исфаханскую глину или пережженные кости (Тифлиси, 1976, с. 143).

<sup>16</sup> В тексте стоит *بر زیر* («под»). Однако и с грамматической, и с технической точки зрения подобное действие выглядит странно и необъяснимо. В связи с этим полагаю, что в рукописи был вариант *بر زیر* в котором издатель жирную точку принял за две.

## Глава 3

**О приготовлении чернил Йакута Муста‘сими, которыми одним каламом<sup>17</sup> можно написать три строки и [написанное при этом] сохранит четкость и блеск**

Пусть возьмут 10 *мискалей*<sup>18</sup> сажи от керосиновой [лампы] или сажи из льняного масла, 4 *мискаля* чистого гуммиарабика, 5 *мискалей* сожженного марказита, два *мискаля* сокотринского алоэ<sup>19</sup>. Все это пусть разотрут и удалят гарь, соли и масла, ибо если к [составу] примешаются масла, то это будет разрушать чернила, окажется неблагоприятным, при письме они будут исчезать, между буквами появятся пробелы, и это будет выглядеть некрасиво. Способ [приготовления] их таков. Шьют широкий мешочек из бумаги, в этот мешочек кладут сажу и заворачивают его в тесто из пшеничной муки. Тесто должно быть не слишком мягким и не слишком густым, но средней [консистенции]: оно должно быть [достаточно] густым, чтобы в него можно было положить мешочек. Или же бумагу сжигают, чтобы сажа стало как можно меньше<sup>20</sup>. Упомянутый мешочек в лавке булочника прилепляют к [стенке] *танура* либо закапывают в горячий пепел в зольной камере ближе к огню или ближе к поддувальной дверке, чтобы тесто пропеклось, но зарумянилось только наполовину. Затем вынимают и оставляют остывать. Потом кидают в сильный огонь марказит, а когда он прогорит, вынимают и охлаждают. И кладут сажу в ступку и полдня толкут, потом замачивают гуммиарабик в воде и фильтруют. В 18 *дирхемов*<sup>21</sup> гуммиарабика необходимо добавить 100 *дирхемов* воды. А затем пусть вольтуют столько воды, чтобы сажа растворилась в ней, и примерно полдня толкут, и добавляют туда жженный марказит и толкут еще полдня, понемногу вливая раствор алоэ, пока не используют всю воду с гуммиарабиком. Когда же весь гуммиарабик закончится, то все компоненты толкут еще полдня. Затем берут сто *дирхемов* листа мирта и хны и бросают в воду, чтобы они размягчились. После этого перекалдывают в медный котел и кипятят в течение часа, пока [листья] не превратятся в однородную массу. Затем снимают и оставляют, чтобы они хорошенько охладились. Потом процеживают в другую емкость, и [полученный] отвар понемногу выливают на истолченные компоненты, пока [эта] миртовая вода не закончится. Если [смесь] будет [достаточно] жидкой и текучей, то ее берут и выливают в стеклянную или медную емкость и используют. Если же [смесь] не будет жидкой и текучей, то пусть поверх нее мало-помалу наливают небольшое количество чистой розовой воды и перемешивают. И пробуют *кааламом*, пока [смесь] не станет хорошо текучей. Когда же станет ясно, что [смесь] обладает достаточной текучестью, ее переливают в стеклянную или медную емкость и наглухо закрывают, ибо хоть она и жидкая, но загустевает, и ее снова придется разжижать. Подобные чернила крайне хороши и прекрасны. А на случай, если, не приведи Аллах, Его Книга упадет в воду, тем более должно [использовать их], дабы они не размазались, не растеклись или [совсем] не исчезли.

Другой способ. Пусть принесут сто *мискалей* чернильного орешка и прокипятят на медленном [огне], пока он не загустеет. Затем десять *дирхемов* железного купороса высыплют на ветошь и растворяют в отваре чернильного орешка, когда он наполови-

<sup>17</sup> То есть обмакнув *калам* в чернила только один раз.

<sup>18</sup> *Мискаль* равен 4,6 г (Хинц, 1970, с. 11–17).

<sup>19</sup> Этот вид алоэ считался самым лучшим. Сок его был бурого цвета, обладал запахом мирры и блеском, наподобие гуммиарабика [Сабер // Деххудо].

<sup>20</sup> Не вполне понятное действие, отсутствующее в других рецептах (см., например, Семенов, 1946, с. 159; Тифлиси, 1976, с. 180).

<sup>21</sup> *Дирхем* равен 3,2 г (Хинц, 1970, с. 11–17).



ну охладится. Затем кипятят в нем 50 *дирхемов* гуммиарабика. [Далее] 20 *дирхемов* сажи помещают в ступку, толкут, растворяют в гуммиарабике<sup>22</sup> и выливают на отвар чернильного орешка. Потом на один день оставляют на солнце и добавляют два *мискаля* египетского *набата*. После этого употребляют в дело. И [такие чернила] бывают крайне хороши.

Еще один способ, проще и лучше прежнего. Пусть возьмут сколь угодно зеленого чернильного орешка и наполовину его разомнут. Один *ман*<sup>23</sup> его пусть бросят в два *мана* воды и [прямо] в воде оставят на солнце. [В итоге] получится один *ман* десять *сиров*<sup>24</sup>. И доводят [массу] до такого состояния, чтобы она не растекалась по бумаге. Если же будет растекаться, то пусть постоит, пока не станет гуще. Тогда пусть соберут сверху отделившуюся воду и по капельке добавляют турецкий купорос, то есть капают, пока он не почернеет, а потом перемешивают деревянной палочкой, пока [раствор] не почернеет. Если же купороса вольют слишком много<sup>25</sup>, то [раствор] будет испорчен. А хранят его в темном месте<sup>26</sup>.

#### Глава 4

##### О получении сажи

Пусть возьмут льняного масла и вольют в светильник, а фитиль сделают побольше. И пусть возьмут большой глиняный чан с широким горлышком и поместят в него светильник, то есть сверху накроют светильник перевернутым чаном. В дне же светильника [обыкновенно] бывает дыра. А над этой дырой ставят другой чан, и [этот] верхний чан смазывают молоком и оставляют на сутки, чтобы оно через дыру собирало сажу в верхнем чане. После этого стряхивают птичьим пером и получившуюся сажу высыпают в медный таз. [Затем] по капельке вливают в нее растворенный в воде гуммиарабик и растирают рукой до получения тестообразной массы — и растирают долго, [понемногу] добавляя гуммиарабик. Тогда берут новый кувшин<sup>27</sup> и ту массу<sup>28</sup> размазывают в нем. [Потом] оставляют, пока она не высохнет и не потрескается. Затем гасят светильник. Всякий раз, когда возникнет нужда, [эту массу] растворяют в гуммиарабике с водой в ракушке и используют где угодно.

Возьми *дирхем* сажи без тоски и печали,  
Добавь к нему гуммиарабика четыре *дирхема*.  
Два *дирхема* орешка чернильного,  
пол*дирхема* хотанского купороса,  
Для [получения] чернил ты вместе разотри.

<sup>22</sup> Гуммиарабик, в свою очередь, предварительно должен быть растворен в воде. Здесь необходимо отметить, что слово *صمغ* («камедь») воспринимается переводчиком как *صمغ عربي* («гуммиарабик», «аравийская камедь»), что оправдывается общим контекстом повествования.

<sup>23</sup> Значения *мана* в разные времена и в различных регионах значительно отличались друг от друга. Канонический же *ман* был равен 832 г (Хинц, 1970, с. 25–32). Однако из следующего предложения ясно, что здесь имеется в виду *ман*, значение которого должно быть не менее 1 кг. В связи с этим, видимо, здесь необходимо принять значение *мана*, равное 3 кг.

<sup>24</sup> *Сир* равен 74,24 г (Хинц, 1970, с. 39).

<sup>25</sup> См. замечание Султан-Али Машхади о том, что купорос вреден для чернил (Костыгова, 1957, с. 131).

<sup>26</sup> Досл.: «за завесой».

<sup>27</sup> В тексте издания стоит *سو* («сторона, направление»). Полагаю, что это либо опечатка, либо неверное прочтение трех зубцов *сина* и зубца *ба*, под которым отсутствует точка, в слове *сабу* (*سبو*).

<sup>28</sup> Букв.: «сажу».

## Глава 5

### Еще один род чернил

Пусть мягкими губами измельчат тридцать белых чернильных орешков и залиют их тридцатью *ратлями*<sup>29</sup> воды и [, поместив] в медный котел, кипятят на медленном огне, пока вода наполовину не испарится. Затем пусть процедят и оставят остывать. [Затем] пусть добавят туда красного купороса и растирают на камне, бросая на каждые три с половиной *сира* воды один *дирхем* измельченного гуммиарабика, пока он не осветлится. Потом пускают в дело.

## Глава 6

### Об искусстве приготовления желтых чернил

Пусть возьмут *чарйак*<sup>30</sup> чернильного орешка и гуммиарабика второй *чар[йак]*, а также десять *мискалей* сажи и *данг*<sup>31</sup> шафрана и сделают с ними то же, что и в предыдущем [рецепте]. Получится хорошо и похвально.

## Глава 7

### Еще один род чернил

Пусть возьмут *чарйак* чернильного орешка и добавят к нему полсанга гуммиарабика и нагревают, пока [смесь] не дойдет до одного *чарйака*. Тогда вынимают и процеживают. [Затем] бросают в него растертый красный или желтый купорос. Потом на несколько дней [состав] оставляют на солнце, пока он не станет чистым и прозрачным. Если же хотят, чтобы [состав] стал светлым, пусть примешают к нему гуммиарабика и используют. Получится очень хорошо.

## Глава 8

### Об изготовлении алоэ

Пусть возьмут пять *сиров* чернильного орешка, измельчат и смешают с ним пять *дирхемов* молотого купороса, и добавят в него (т.е. в алоэ. — *Б.Н.*) в количестве одного *ратля*, и хорошенько перемешают ковшиком, пока он не станет однородным. Тогда пусть процедят, перельют в стеклянную емкость и пускают в дело.

## Глава 9

Пусть возьмут крахмала [и] алоэ, поместят в медный котел и варят на медленном огне, пока он не почернеет, и пусть дадут ему [немного] потомиться. Тогда пусть процедят, бросят в него немного купороса, перельют в склянку и пускают в дело.

### Другой способ

Одну часть зеленого чернильного орешка без свищей пусть замочат в двенадцати частях воды и оставят на одни сутки. [Затем] пусть кипятят, пока не выйдет шесть частей. И пусть замочат в воде одну часть чистого гуммиарабика, с тем чтобы он [растворился] в ней [только] наполовину. Тогда пусть отольют и обе воды процедят. Когда же [первая вода] охладится, пусть их смешают, чтобы получилась однородная фиолетовая [жидкость], и снова процедят. Когда будет нужна, пускай смешают с добротной сажой и разотрут на камне. Получится очень хорошо.

<sup>29</sup> *Ратль* имел различные значения, а в Иране под ним нередко подразумевался *ман*. Канонический багдадский *ратль* был равен 406,25 г (Хинц, 1970, с. 34–39).

<sup>30</sup> Размер *чарйака* колебался в зависимости от региона и был привязан к *ману* (1:64). Особенное распространение имел в Средней Азии (Хинц, 1970, с. 106–108).

<sup>31</sup> *Данг* равен 1/6 *мискаля*, т.е. ок. 8 г (Хинц, 1970, с. 20).

## Глава 10

### О смешивании ярь-медянки<sup>32</sup>, мышьяка и киновари для иллюминирования

#### Первое. О смешивании ярь-медянки

Пусть ее осторожно стряхнут<sup>33</sup>, поместят в небольшую глиняную чашку, добавят к ней каплю уксуса или лимонного сока и разотрут пальцем, чтобы они хорошенько перемешались. Тогда пусть смешают с этим немного измельченного и приготовленного [должным образом]<sup>34</sup> гуммиарабика и пускают в дело.

#### Второе. Смешивание мышьяка<sup>35</sup>

Пусть красный [мышьяк] по частям разотрут на камне. Когда он размягчится, пусть поместят его в небольшую глиняную чашку и растирают с водным раствором гуммиарабика, пока [компоненты] не перемешаются. Затем пусть оставят на солнце, пока он не высохнет, снова разотрут с гуммиарабиком и пускают в дело.

#### Третье. Смешивание киновари<sup>36</sup>

Пусть ее разотрут на камне, и разотрут хорошенько. [Затем] пусть поместят в фарфоровую чашку, заливают водой и взболтают. После этого [несколько раз] выливают и снова наливают водный раствор гуммиарабика, пока не уберут из воды желтизну. [Потом] пусть добавят немного сока желтого лимона и оставят, чтобы он высох в лимонном соке. Засим с большой осторожностью пусть проварят [...], перельют в фарфоровую чашку, смешают с водяным раствором гуммиарабика и пускают в дело. Получится весьма хорошо.

#### [Заключение]

**Об искусстве катибов писать так, чтобы [сразу] не было видно, но, когда поднесут к огню, [написанное] проявлялось**

Если смешают по одной части сока чернильного орешка, лука, куркумы, индиго, марены и поташа, то есть *саджи*<sup>37</sup>, и этим [составом] напишут тайное послание, то получится лучше всего. Если напишут [смесью] чернильного орешка и красного купороса, то видно не будет. Когда же напишут чесночным соком, то проявится нежный черный почерк. А если напишут только луковым соком и поднесут к огню, то [запись] почернеет<sup>38</sup>. Если же бумагу испишут или пропитают [смесью] женского молока и йеменского купороса, то место, куда попало молоко, не промокнет. Если напишут нашатырем, то видно не будет, [а] когда поднесут к огню, то проявится (см. также: Тифлиси, 1976, с. 100). Если же напишут слезой черной кошки, то днем видно не будет, а ночью можно будет прочесть, словно днем<sup>39</sup>. А если марену три дня будут отмачивать в воде и после того напишут этой водой, то окажется изящней всего. Вот и все.

<sup>32</sup> Ярь-медянка, в зависимости от компонентов и технологии, может иметь различные оттенки, но в основном дает бледно-зеленый цвет (Казиев, 1966, с. 51–52; Тифлиси, 1976, с. 94, 179, 252).

<sup>33</sup> Речь здесь, несомненно, идет об уже готовой ярь-медянке, которую теперь готовят для непосредственного использования (о способах получения см.: Казиев, 1966, с. 51; Тифлиси, 1976, с. 69).

<sup>34</sup> То есть разведенного в воде.

<sup>35</sup> Мышьяк дает краску желтоватого оттенка, если его растирать с водой на камне. Для получения же красного оттенка мышьяк растирают в сухом виде (Казиев, 1966, с. 58; Тифлиси, 1976, с. 94–95, 179).

<sup>36</sup> Эта ртутная краска давала ярко-красный цвет (Казиев, 1966, с. 53–54; Тифлиси, 1976, с. 68, 94, 178–179).

<sup>37</sup> *Саджи* — индийское название поташа (*Аишар* // Деххудо).

<sup>38</sup> По версии Тифлиси — позеленеет (Тифлиси, 1976, с. 101).

<sup>39</sup> Тифлиси для этих целей предлагает использовать желчь черепахи или же раствор квасцов (Тифлиси, 1976, с. 100).

### Список использованной литературы

- Абу-л-Фазл Бейхаки*. История Мас'уда. 1030–1041 / Вступительная статья и примечания А.К. Арендса. Таш., 1962.
- Абу-л-Фазл Хубайи Тифлиси*. Описание ремесел (Байан ас-сана'ат) / Перевод с персидского, введение и комментарий Г.П. Михалевич / Памятники письменности Востока. LI. М., 1976.
- Данеш-Пажух, Мухаммад-Таки*. Фехрест-е Кетабхане-йе маркази-йе Данешгах-е Техран. Муджаллад-е давоздахум. Техран, 1340/1961.
- Деххудо, 'Али Акбар*. Лугат-наме / Ревайат-е севвом. Энтешарат-е данешгах-е Техран, 2006 (CD version).
- Казиев А.Ю.* Художественно-технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, каллиграфии и переплетного искусства. Баку, 1966.
- Кетабарайи дар тамаддун-е ислами: Маджму'е-йе раса'ил дар замин-йе хушнависи, мураккабсази, кагазгари, тазхиб ва таджлид / Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Ма'ел Харави. Техран, 1372/1993.
- Костыгова Г.И.* Трактат по каллиграфии Султан-'Али Мешхеда // Труды Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Т. II(V). Восточный сборник. Л., 1957, с. 103–163.
- Мир-'Али Харави*. Мидад ал-хутут // Кетабарайи, с. 87–101.
- Монзави А.* Фехрест-е нусхеха-йе хатти-йе фарси. Джелд-е йеком. Техран, 1348/1969.
- Мунтаджаб ад-Дин Бади Атабек ал-Джувайни*. Ступени совершенствования катибов (Атабат ал-катаба) / Перевод с персидского, введение и комментарий Г.М. Курпалидиса. М., 1985.
- Мухаммад Мухсен шайх Ака Бузург ат-Техрани*. Аз-зари'а ила тасаниф аш-ши'а. Джуз 20. Наджаф-Техран, 1390/1970.
- Низами 'Арузи Самарканди*. Чахар макале / Тасхих-е Мухаммад Казвини. Шарх ва таузих-е лугат [аз] Мухаммад Му'ин. Техран, 1375/1996.
- 'Унсур ал-Ма'али*. Кабус-наме / Пер. Е.Э. Бертельса // Энциклопедия персидско-таджикской прозы: Кабуснаме. Синдбаднаме. Сказки. Душанбе, 1986, с. 11–112.
- Семенов А.А.* Гератская художественная рукопись эпохи Навои и ее творцы // Алишер Навои: Сборник статей / Под ред. А.К. Боровкова. М.–Л., 1946, с. 153–174.
- Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему / Пер. с нем. Ю.Э. Брегеля. М., 1970.
- Bloom J.* Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World. New Haven-London, 2001.
- Catalogue of the Persian Manuscripts of the British Museum by Charles Rieu. Vol. II. L., 1881.
- Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library / Begun by Prof. Ed. Sachau. Continued, Completed and Edited by Hermann Ethe. Part I. The Persian Manuscripts. Oxf., 1889.
- Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office by Hermann Ethe. Vol. I. Oxf., 1903.
- Flügel G.* Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien. Zweiter Band. Wien, 1865.
- Ivanow W.* Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1924.
- Katib // Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v. 1.0. 1999. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
- Osmanlı Hat Sanatı: Sakıp Sabancı Müzesi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul / M. Uğur Derman. B., 1998.
- Storey C.A.* Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey. Vol. II, Part 3. F. Encyclopaedias and Miscellanies. G. Arts and Crafts. H. Science. J. Occult Arts. Leiden, 1977.

## Summary

B.V. Norik

***Hilyat al-kuttab (A Talisman for Katibs):***

**Secrets of Medieval Katib's Practical Skills**

(Introduction, Translation into Russian and Commentary by B.V. Norik)

The contribution is dedicated to a rather interesting source on the history of medieval bookmaking, *Hilyat al-kuttab*. Being a chapter in a larger tract, *Majmu'at al-sanaye'*, *Hilyat al-kuttab* gives an essential minimum of practical knowledge for copyists (*katibs*). The greater part of the contribution is a translation of *Hilyat al-kuttab* into Russian.

## «Диван» курдского поэта Джафаи (XIX–XX вв.) на диалекте горани

Транскрипция текста, образцы перевода З.А. Юсуповой

Предлагаемая публикация содержит подготовленную нами транскрипцию текста и образцы перевода «Дивана» Джафаи, известного под именем Шейх Абдулла Абабайли, жившего на рубеже XIX–XX вв. Ценность данного источника состоит в том, что это один из хронологически последних изданных в Иракском Курдистане литературных памятников на горани, язык которого обнаруживает ряд особенностей, отличающих его от языка ранее исследованных нами памятников XVIII–XIX вв.<sup>1</sup>

*Ключевые слова:* курдский язык, диалект, горани, «Диван» Джафаи, транскрипция, перевод.

Издание «Дивана» осуществлено курдским филологом Мухаммадом Али Карадахи по единственной рукописи из личного собрания ученика поэта, Муллы Фатаха Кагырдали (Dîwanî Cefayî, 1980). Оно содержит: 1. Предисловие издателя (с. 5–33); 2. Стихи на горани (с. 36–165), включающие: а) лирические произведения (частью суфийской направленности), а также переписку поэта (с. 36–163); б) стихи на персидском языке (с. 168–173); в) стихи на арабском языке (с. 174). К «Дивану» приложен «Глоссарий» с эквивалентами на литературном сорани, составленный, по словам издателя, известным литературоведом, опубликовавшим не один памятник на горани, Мала Каримом Мударисом (с. 175–191).

Издан «Диван» в современной курдской орфографии, но с некоторыми отличиями, касающимися слитного и раздельного написания сложных слов и служебных элементов<sup>2</sup>. Система графики в целом соответствует той, что принята в Иракском Курдистане для современного литературного сорани, с той лишь разницей, что в тексте «Дивана» раскатистое *ṭ* в начальной позиции обозначено графемой *ṭ* (r), вместо принятой графемы *ṭ* (ṭ). Кроме того, в арабских заимствованиях сохраняется *хамза* между двумя гласными, которую мы передаем знаком «'». Заметим также, что в тексте «Дивана» имена собственные заключены в круглые скобки, тогда как в квадратных скобках даны непонятные издателю слова. Многоточия в переводе указывают на непере-  
веденные нами строки.

<sup>1</sup> См.: (Юсупова, 1998; 2007; 2010; 2012).

<sup>2</sup> В предлагаемой транскрипции сохранена орфография текста рукописи.

## – 1 –

hay dîle dîsan rût da we hemda  
 çêşen miwînûn hay ne matemda  
 peşewît şewyan şadît gişt luan  
 mer sitarey bext talet be'iden  
 [...] dem ce bezm 'iden  
 yaran gird serşar bezm hamseran  
 mest badey wesl giroy dilberan  
 gîan amade pey fidayî dilber  
 siway (cefayî) zedey zam xeter  
 yekê şîrîn kam nuqîl raz leyl  
 yekê goş we saz weşawaz keyl  
 yek şew boy şewboy gêsû mes kerde  
 yek dîn didey dilber hoş berde  
 yek meram tam dîl pîr ce şadî  
 yek meşxûl keyf gerden azadî  
 yekê hamcelîs daîm çenî dos  
 yekê mikero şew u rîo pabos  
 belam min mehrûm bezm yaranim  
 teşnekey çolgerd ser kosaranim  
 daîm telx kam jar hîcranim  
 haym u bêhoş mat u heyranim  
 boy tûrey muşkîn dîr ce meşamim  
 nedarûn xeber ce subh şamim  
 derûn pîr ce xem dîl ce meram dîr  
 mehcûr xidmet şay dide mexmûr  
 dide nabîna pa wişkî meynet  
 ceste xestey hecîr yar pîr beynet  
 sa henî çenî yawûn we mehzêr  
 wem kerûn we fiday şay cebîn enwer

## – 2 –

dîl ey leyle keyl heway leyliş bî  
 arezûy badey wesl u meylîş bî  
 toy derûn we tem xeman temam keyl  
 hûn zam toy ciger wêney seyl  
 ce naka ce wext subhda dilber  
 çun xuvey sebañ pêşanî enwer  
 nimana 'alem pîr ce zîa kerd  
 pey eskîn dîl min teşrîf awerd  
 we şinoy razan şeker rêzekeş  
 we neş'ey boy zulf muşk bêzekeş  
 def 'i tam tal kam dilim kerd  
 gerd derdê toy bînî temam berd  
 derûnim badey weslîş noşawe  
 libas mestîş dîsan poşawe  
 dîl we temamî xalî bî ce xem  
 zam toy ciger yawa we merhem

## – 3 –

azîz mer îmşew neşineftî sed terz  
 naley naqûsîm ce dîl mibî berz  
 ha êste aman wadey mematim  
 mer badey meylit bido necatim  
 helay meslehet nîyen wefatim  
 ne arezûy wesl pîr ce şîfatim  
 ceste u gîan u dîl fiday wefatim  
 tesrîf bare pey qezay mafatim  
 we taqî tonî mayey heyatim  
 hay aman aman wext beratim  
 [bedwazen] ne xaw reqîban xafîl  
 sa meram dîl min biker hasîl  
 firseten subhen neş'ey nesîm bexş  
 dilber kerem sehbay sefa bexş  
 ce naka ama şox pîr wefa  
 nimana cemîn cam pîr sefa  
 didey diley zar xestey pîr cefa  
 muzeş hordawe ce deway şîfa  
 badey wesl wêş da pêw we kefaf  
 lezzetê berdim ce noşay mey saf  
 xelas bîm ne gêc behr mehrûmî  
 pewke wîrdmen ferde me'dûmî  
 hay we ferq dîn zamdaran tac day  
 şerî'et meyl leylê rewac day

## – 4 –

dîle dey ne xaw xefet bêdar ber  
 cefa'yî sa bal çemanit horder  
 bidîe ha ana şox cîlweger  
 ama jerej tewr pa minîo ew ber  
 îradeş êden bikero guzer  
 reqîban ce hal ême bê xeber  
 ney wext fênîk wadey subseher  
 firseten ce wesl dilber nesîb ber  
 dû dîdet we dîn dideş roşin ker  
 meşam pîr ce boy zulf bo 'enber  
 dexîlen dêren xezaley dilber  
 pialey pîr mey weslît penem der  
 ce noşay şîrîn şerab xem ber  
 bel xêzo ce dîl soz pîr eser  
 ta bew sozewe azad ce xeter  
 wîrd subhim bo ferdê weş semer  
 hay sitarey bext min awerd ser  
 he toy burc meyl leyl şîfader

## – 5 –

rû ayîney saf bê gerd şîrîn  
 qamet wêney ney şox weş ayîn

serxel xalxas nuxtey xalanit  
daxen ne ray di l şay mila lanit  
di l we mewday seyf ebrot zamdaren  
ciger we xedeng mujet ew garen  
derun we nıgay 'eynit melulen  
pay di l hebs bend tay zulf lulen  
sifidi lu'lu' dindan şırın  
[mirenrom] ce 'eyn 'eyn lu'lu' esrin  
lew yaqut sat quwetim berden  
cilwey ew zeqen be zewqim kerden  
çay zenexdanit di l wist ew çay xem  
derun ce gerden begerdit girt tem  
diay ew siney pir sefa u cela  
sazan perê min sed hezar belâ  
naziki endam letifit çun gul  
nazik xeyali min berden ce di l  
cestem we serdi meylit me'lumen  
esim beşo u xem ne gerdelulen  
we mewday miqraz xuy bewefayit  
ristey peymanit çenî cefayit  
tata tan u po paçat ta ew per  
weneq qeyçi paç perçem u paper  
ce fikrit şien çi 'ehde kerdî  
yadit nemenden cew qesem werdi  
to u supay pir sam celalekey wet  
to ew ney ew xal ew seyf ew xedeng  
ew 'eyn ew le'l ew zulf weşreng  
ew lu'lu ew çay zenex ew zeqen  
ew siney sifid ew gerden ew ten  
heni rehmit bo wey feqirewe  
wesen wes gıan day we dem tirewe  
'eta ker badey pir mezey weslit  
reham ker tamam ce sizay feslit

## – 6 –

toy meşam di l...  
keylen we boyê toy meşam di l  
çi bo boy 'ebir gulân pêş xici l  
ney demda miyo ney me'wa u menzi l  
pase te'sirê perem kerd hasil  
ne 'etr 'ebir ne nergis ne gul  
ne boy reya hın ne boy werkemer  
wey tewre ce min nekerden eser  
miwaçi me'way ahuy xeta in  
çay sefan perê xezale muşkin  
yeqinen me'way sefay dilberen  
guzergey qedim peri neykeren  
bo we toy demax diley cefayî  
mesten we boy naf pir ce şifayî

ye saray xoten we naf awaşen  
mêrxuzar naz çira me'waşen  
çay izhar meyl leylê terzişen  
yagey nimanay balay berzişen  
mehell cilwey cebhey camişen  
şu'ley şefeqsay subh u şamişen  
çege bi çend car bew cemalewe  
gulçihreş ne say şia malewe  
minimana çenî çun şems enwer  
ne toy subhewe şox cilweger  
cew mekaneda bew tir bew keman  
çend gıan we firdeus kerden şadman  
cew ser 'eyne wêş minimana 'eyan  
şewq midawe çun ziya new beyan  
new ser nehre bi ne newweharda  
nûrin mikerd wêş ne gird nehada  
ney gulşen gulawpaşî wêş mikerd  
peri pialeş hesretiş miwerd  
letifi endam nezif begerd  
ce xuttey xeyal xasan gird miwîerd  
çoge we razan nebat amêziş  
çenî badey meyl bezm dilxêziş  
mezaq zumrey 'aşiqan sercem  
şırin kerdewe gişt mest u bexem  
nazun bew dilber ew safiş eden  
zatiş ce afat dur bo umeden  
ne her ca care kerdebo zuhur  
'ekşiş boqiyan ta we nefx sur  
dilberê wey tewr cilwe nimabo  
mişo min be ew çêşim tema bo  
er ne ciayiş lezzetê berim  
dek we cewr dewr fanî bo serim  
er reza we tir mujey ew nebam  
bipêko cergim ne gird subh u şam  
ecizay ten we tir qezay be beha  
pare pare bo ta we intihâ

## – 7 –

ahû ahwerdey di dey mexmûrit  
qemer xici l berq cebhey pir nûrit  
wefat çenî min menşur 'am bi  
meyl leylasat çenim tamam bi  
ta wadey wefat wefat tamam bi  
meyleket ce lam e'lay meram bi  
weşle we halim miwatin yaran  
reqiban hesed miwerdin caran  
ce naka kalay bemeylit poşa  
mey bewefayit çenim hem noşa  
boy turey şifay we bay mewt eser



ce min penhan day xezaley dîlber  
 îste day we bay xem perê m serdan  
 hesret heraret ne cistem werdan  
 cey wer badey wesl to herçim warden  
 ey derde girdiş penem qey kerdên  
 dexîlen sa dey wadey îhsanen  
 şîfay azarim ce lat asanen  
 fisekey nefis yaqûtî keç ker  
 zahîr bo temam zulf bo 'enber  
 yexey suxmey xez xasey ferengkar  
 la ber ce sîney saf cîlwedar  
 ta carê tirinc sînet 'eyan bo  
 neş'ey boş çenî boy 'enber boy to  
 pey pey beyo pey toy demax u dîl  
 dafî bo perê ey derd müşkîl  
 ce memlât we xas memlû ker qedeş  
 noşaş zû mibo we mayey fereh  
 sakîn mibo taw heraret ten  
 necatîm mibo ce girdîn mîhen

– 8 –

qewhey tuffahê...  
 mîyo ne bînîm qewhey tuffahê  
 qewhey ferehbexş we gişt erwahê  
 hasîl ce nefhey tuîrey rawahê  
 nimûney zenex cebhe sebahê  
 mu'essîr mîsl qedîmî rahê  
 yeqîn we xidmet xezaley müşkîn  
 weytewre pîr bon tuffah şîrîn  
 wer ne tuffahan min herçim diyen  
 wey terze nefheş pîr eser nîyen  
 sed fewheş şîfa pey xem nisîben  
 belam her layeq dest hebîben

– 9 –

ta sultan husn to ne celal bo  
 mişîo çend çun min bendey melal bo  
 ta muje u ebroy to sehm u qews bo  
 mişîo hezarê yageş firdeus bo  
 ta nîmnîgay 'eyn mestit 'eyanen  
 me'lûlî hezar 'aşîq beyanen  
 ta gonat çun gul pîr nezaket bo  
 mişîo çend çun min bulbul halet bo  
 ta desey gêsûy to 'enberîn bo  
 tîp perçemit sercem müşkîn bo  
 herkesê beyo ne bînîş ew bo  
 mehalên we boy weba derdîn bo  
 ta ew le'l al yaqût reng to  
 biwîno herkes dîlîş pîr hûn bo

ta bilûr saf bêgerd garden  
 to pîr şefaf bo pey cîlwe kerdên  
 mişîo çend çun min gerdenîş keç bo  
 ey îta'ey 'îşq husin sîmay to  
 ta qetarey xal wenewşey weşterz  
 to neş'e bexşo new gerden berz  
 toy ciger cergey derûn pîr xaran  
 pîr daxan perêt şay cîlwedaran  
 ta sefhey sînet sahib sefa bo  
 mişîo sîneman pîr ne cefa bo  
 ta huqqey sedrit taze cela bo  
 mişîo huqqey qelb min pîr belâ bo  
 ta balay alat bîxem binimanî  
 çarîş her xemen ser u bustanî  
 pey qed u qamet şorîş engêzî  
 pey tuîrey şewteng boy naf amêzî  
 pey dîdey dîdey ahûan bêzî  
 pey badey xember bezm dîlxêzî  
 çend hezar çun min xemîdey xemen  
 çend kes wêney min derûn pîr temen

– 10 –

hamdeman aman...  
 hamdeman serwext merdenim aman  
 gîan şîrînim beramaş teman  
 derk u hoş u gişt hewasim rîman  
 yeqîn ser delîl sîfîd endaman  
 perwerdey herde u wefay bîsaman  
 yanê dîlber şay şîrîn kelaman  
 îradey sefer kerdên ce laman  
 felek dey demên dîl mest weslîm  
 xelâs ce azar zemaney feslîm  
 xêlxaney xeman koçşan kerdên  
 ser êl şadî teşrîf awerden  
 hewargey derûn kerdên we menzîl  
 awedanên pêş fezay saray dîl  
 hîlesazî kerd pey sizay dîrîm  
 saz da esasey derd mehcûrîm  
 wîst ew toy derûn dîlber heway seyr  
 tertîb da esbab ray sefer we xeyr  
 we daney şaney dîl ey ewgarîm  
 dane dane kerd tuîreş dîldarîm  
 paça we qeyçî sertîp perçem  
 bî we laney dîl 'aşîqan serdem  
 we gerd sîftey cestekey bedhal  
 mesqel da sefhey ayîney cema  
 we hûn derûn pîr belay xemîn  
 çî weş rengîn kerd des u pay şîrîn  
 'eks ew namûs henayî berden

we dîniş di lān çend peşêw kerdên  
 surmey tûr di lān suftey say cema lā  
 çun ne 'eyneyniş kêşa we kema lā  
 xici lā kerd dîdey sipî tetaran  
 bêzya nergis ewwêl weharan  
 na ne fewq ser kilawçey zerbêz  
 pêça ne dewriş şedey surmêrêz  
 poşa we balaş kalay ferengkar  
 xefet da we di lā nazaran hezar  
 wêş rāzanewe we xiş lā şîrîn  
 hesret da we cerg cewanan çîn  
 şîrîn sa sirûr bêhed ne derûn  
 ma lā bî we lay rîkab gulgun  
 we sed nazewe şîrîn tedarek  
 tezîn da we zîn rîkaw muwarek  
 bew nîazewe şay cîlwedaran  
 bê bak ce wey rîy giroy ewgaran  
 rahî bî we lay me'way pîr sefa  
 astiş we ca ad xestey pîr cefa  
 dîle de ew şon şox cîlweger  
 hîç meber cîa ce ewc sefer  
 azîzim aman rîhmeket ce kon  
 wê mizani di lā zedey tîr ton  
 rîcam hen ce lay ahûy weşrefar  
 ney sefer çun ma lā di lā neda azar  
 bê sa er fêlek sakîn bî ce qîn  
 berşî ce sîneş gird hesûdî u kîn  
 perê dûbarey weslim nêrdê şend  
 rîşekey dirext xemim ce bex kend  
 sine saf însaf dada we firset  
 pey teskîn di lā min kerdit 'ewdet  
 ne rîy seferda we ca neman  
 bitawo 'ewdet kero çenî to

## – 11 –

lûay newwehar şadî hamferdan  
 germî herdey di lā giroy hamderdan  
 bê bezmî fezay sara u serherdan  
 çêşen ney demda perêman serdan  
 sa dey waçdê pêman hana hey merdan  
 dexilen ana ce hesret merdan  
 ce şûmî çarey henase serdan  
 nek çun cefayî wêl u sergerdan  
 yeqînen serxêl kerdên be gerdan  
 rîştekey meyliş ce des di lā werdân  
 koç xeyriş kerd ce laman luaş  
 şêwna nezm bezm qedîmî me'waş  
 elbet ce na lāy di lān bêzaren  
 ney serwexteda wey tewre taren

xezale kerdên 'ezm ey sefer  
 werne dûy derûn giroy ewgaran  
 germî heway di lā cergey xembaran  
 semûm nefes ciger pîr xaran  
 pîr kerd yekser sara u kosaran  
 çî wadey heway sefa kerdên  
 key wext teşrif we seyr berdenen

## – 12 –

xêl xaney şadîm dîsan serdawe  
 ne wadî derûn xêmeş hordawe  
 heyat reftey 'ewdet kerdewe  
 di lāberim teşrif xeyr awerdewe  
 qidûmit we xeyr dos wefadar  
 we ser gerdit bo cefayî ewgar  
 çun lûay lûa mîr dîdekem  
 amawe amay berguzidekem  
 nemabî têşda şorş şar di lā  
 nemende bî zewq qedîmî bulbul  
 'ewdetit ce seyr şox cemîn cam  
 awa kerdewe şar di lā tamam  
 taze xêzawe bezmekey bulbul  
 çun şad bî we 'etr toy peşey newgul  
 saqî gird esas bezm di lā cemen  
 belam pîaleş pîr meynoş kemen  
 wadey mey noşay erbab xemen  
 dewrê der ne toy helqey encumen  
 badekey safit pey di lā merhemen  
 pey pay bimalo ce di lā çî temen

## – 13 –

namey (cefayî) bo (şehîd)  
 di lā sêraw meyl berî peykeran  
 ecizay ten têkelî 'îşq di lāberan  
 mest badey weslî zumrey azîzan  
 ser helqey firqey sahib temîzan  
 meqdemit we xeyr dîr ce reqîban  
 hemîşe der weslî balay hebîban  
 çenî ceyranan çun lûay we xeyr  
 yanî teşrifit berd we sefa u seyr  
 min we ca mendim derûn pîr ce xem  
 mehrûm boy naf ser delîl rem  
 we her daneda we bê [hawserdan]  
 miwanam ey ferd wêl u sergerdan  
 ay we bê yaran sergerdane wêman  
 mehrûm seyran hamferdane wêman  
 teşrif xeyrit çun awerdewe  
 wilat di lān awa kerdewe  
 .....dîdem suhbet gulân

pase asan nîn perê bulbulan  
 kê we des awerd gul bê nêş xar  
 wasil we meqsûd kê bî bê azar  
 pewke pêkyan pay dilî we peykan  
 mujgan mehbûb şox weş peyman  
 kefaretit bo dos weş reftar  
 biwier ce namay cefayî xembar  
 çun ta asanet ne sed ca reqîb  
 ce meyl yaran bibo bê nesîb  
 migîrom daman ce gird seg bedter  
 nimazom we lay şehîd dilber

– 14 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 dilzedey qullab mujey newhalan  
 (meftûn) fettan feyroze xalan  
 medhoş mobet ebroy hilalan  
 mubtelay balay weş newnîhalan  
 derûn pîr sewday sahib kemaalan  
 toy ciger perdax şîrîn cemaalan  
 bê xeber ce hal derûn melalan  
 neşneftenî şay nazik xeylan  
 ney demda felek çi keyde kaalan  
 dewlet şadîn çon berd we talan  
 çun dia keylen demax bulbul  
 ne toy baxçey wesl we 'etr newgul  
 rû da we hemda qîn awerdewe  
 bulbul ce boy gul cia kerdewe  
 we 'etris meşam beganan kerd şad  
 renc temami bulbul da we bad  
 yanê ser delil muşkin xezalan  
 dosekey re'is şîrîn xisaalan  
 ce min cia kerd we dil da naalan  
 ey duy ciayiş ne sinem baalan  
 .....esbab sefer da tertib  
 teşrif berd we xeyr ahûy dilfirib  
 ew bezm u ew zewq ew seyr ew sefa  
 ew meyl u ew wesil dos pîr wefa  
 me'lûm bî ce lat dit we çem çepgerd  
 her sernigûn bo gird we fena berd  
 êste cefayî we sed derdewe  
 wel wel migelo we ser herdewe  
 daîm dil we ah serd sextewe  
 minalo ney terz wey çend ferdewe  
 ay we derd hicir dil ewgare wem  
 mehrûm balay alay yare wem  
 siftey bilesey kurey nare wem  
 bê sebir u aram bê qerare wem  
 'endelîb dîr ce gulzare wem  
 şew u ro xerik nale u zare wem

toy ciger we tēx dîr yare wem  
 daîmen derûn pîr pejare wem  
 binî dil pîr gerd zirkam bare wem  
 mehcûr boy naf weş tetare wem  
 dîde we bê dîn dîdeş tare wem  
 ce gîan şîrîn wem bêzare wem  
 girodey gerdûn dîn kirdare wem  
 pîr azar çerx keç reftare wem  
 umêdim êden meftûn mehzûn  
 do'ay dûbarey wesil ey zebûn  
 bawerî we soz derûn we kamda  
 wîrdit bon ew ext gird subh u şamda  
 bel er sitarey bextim tulû' kerd  
 şu'le da ne rûy derûn pîr derd  
 zû 'ewdet kero ahûy dîde mes  
 zeyl camey wesil ew barom we des  
 xelos bam ce eş derd mehcûrî  
 ce sextî sizay pêç ray dîrî

– 15 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 meftûn waris şor mecnûnî  
 meskûn goşey beyt mehzûnî  
 nimez derd sext dil hoşit berden  
 ya boy baxçey wesil serşarit kerdin  
 bê xeber ce hal dil bê şifayit  
 bê persa ce derd diley cefayit  
 mer we mulaqat dîdey min u to  
 şerh hal min wenet me'lûm bo  
 bo we dîdenîm xeylê derdînim  
 bel ney dem amat bido teskînim

– 16 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 bulbul 'aşiq 'işwey gul ruxsar  
 tezeru şeyday serw balay yar  
 zam dil bê hed esr çem carî  
 ah seherkeş berd dildarî  
 şîrîn seyadan sahib qews u tîr  
 çend çun êmeşan kerdin we nexçîr  
 kes ce damşan xelâşîş nîyen  
 murx dil bey dan gunaşan çîyen  
 'ehd min u to u 'îşq u dildarî  
 teqdîr ezel kerdinîş carî  
 tewbîx u taney ême bê sûden  
 goş meder we nes reqîb hesûden

– 17 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 meskûn goşey diley sed parem

me'lûf derûn we derd ewgarem  
 nimez xak pay şox şîrînit  
 rîşin kerden çem pîr ce esrînit  
 ya surmey palaş ce dîdet bê dûren  
 cew bone haļay dîdet bê nûren  
 dîl mest badey wesl leylenî  
 derûn we sêlaw dîlber keylenî  
 ya hêmay teşney cur'ey meyllenî  
 keftey kosoran koy duceylenî  
 kamit tam tal jar mehcûrî  
 gîrtên nemenden perêt sebûrî  
 tefsîl hâlît (meftûn) xemgîn  
 bikîane bel dîl bîawo teskîn

– 18 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 kuştêy kirîşmey rîşey cigerbîr  
 (meftûn) xemzey perdey derûndîr  
 er diron er rîs ama ne goşim  
 çêwê xem cem kerd peşew kerd hoşim  
 maçan xeyalît we dîl awerden  
 yanê hay heway rêftenit kerden  
 mer tehsil 'ilm 'eşq ewgaran  
 kesb şerî'et şor zamdaran  
 ne xidmet ustad dîl 'ellamey 'eşq  
 ne tadrîs 'ilm 'eşqda sermeşq  
 ne ber pencerey hucrey xewq esas  
 muzeyen we neqş 'eşq u şor rîs  
 nimegno we des peşew mehzûn  
 to heway lûat berden ew derûn  
 ne burc şîrîn hucrey medrese  
 binîşe pey ders dîl bê weswese  
 be wîfîq ferman şay müşkîn xezal  
 we des soz dîl weşkeyf u weşhâl  
 her terz meyl ton nûr çemanîm  
 sebûrî dîley pîr ce xemanim  
 te'îlmet kerden 'ilm pîr xeyâl  
 taw ext rutbey îcazey kemaî  
 xeyâl betaî ne xatîr ker fek  
 neqşîş we pencey îqamet ker hek

– 19 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 têx dûrî dos ciger to kerde  
 hûnaw zaman rîşey dîl berde  
 ten let let we seyf ebray ew dîlber  
 pêkayay peykan mujey dîl peyker  
 (meftûn) me'lûl 'eyn nergis bêz  
 mehbûs zincîr tuîrey müşkîrêz

sed hezar hesret pey dîl ewgarî  
 ah serd u derd pey zam karî  
 ustad te'lîm ser medresey 'eşq  
 ne tedbîr derd ewgaran pîr meşq  
 mer newat seyad têx u tîr we des  
 dexîl ce destîş xelas mebo kes  
 mekere gozer we me'way ewda  
 çun dîlan ce laş han ne gîrewda  
 mer nedît perê xezaleý müşkîn  
 çend rîzam we taw ce dîde esrîn  
 kerdîm we nîşan dîl perê tîrîş  
 ser kerd hûn çun seyl ne cay tê'sîrîş  
 îste çem bê nûr dîl zedey pîr zam  
 sîway êş u nêş neyawam we kam  
 necadît cey derd er hen temenna  
 bel çun (cefayî) neşî we fena  
 haļay husn rûy dîde dîlreşan  
 we sefhîy dîlda sûret nekêşan  
 çun teb' kîtab 'eşq dîldaran  
 wêt la der ne bezm perî rûxsaran  
 werne cew dima ce des sîaset  
 qet'en xelasît ta rîy qîamet

– 20 –

namey (cefayî) bo (meftûn)  
 (meftûn) mehbûb îstîxna yatax  
 kuştêy bêbakîy şad bîlînd demax  
 xerq mehlekey gerdaw derdan  
 mehrûm helqey bezm hamferdan  
 ne helqey meclîs cergey ehl xem  
 heryek we derdê bêhoş u sersam  
 dîl we cefawe meram natemam  
 bînî dîl we gerd derdan pîr keder  
 mehrûm ce neş'ey nefhîy şîfader  
 ce naka şînoy boy guî hedîey to  
 çenî weş ferdan meyl wefa bo  
 ser da ne serda yaneket awa  
 new demda we dîl sirûrê yawa  
 ad demax dîl perdax kerdewe  
 êd soz yaran hem awerdewe  
 ad şad we meşam xezaleý müşkîn  
 bî we menzer pey şox camcemîn  
 êd tezîn da bezm giroy ewgaran  
 taze kerdewe şor zamdaran  
 sewadiş sewdat kerd we îşaret  
 medlûlîş şîen şadît we xaret  
 herçîm bî ne dîl mayey ticaret  
 şadî şî perêt nemend beşaret  
 têşda şikayet çepgerdî gerdûn

çûn heway lût awerd ewderûn  
nezanat felek çerx çependêş  
mekero hergîz xîlaf teb' wêş  
kerde bê îzhar r̄esm wefayî  
çenî di l̄ melûl xestey (cefayî)  
belê kesê werd mey aşnayî  
key kero tasey daway ciayî  
pase ca girten yadit ne derûn  
mer axir nefes bidoş ew bîrûn

– 21 –

xeza l̄y delal di l̄an melal ker  
tar nedam kam (cefayî) bê der  
h̄eyf n̄yem min wey sextî h̄alewe  
wey kizey derûn pîr melalewe  
wey zam masor maran gestewe  
wey derd karî cê ne restewe  
wey cerg h̄ûnîn pîr ce eşewe  
wey di l̄y l̄ewey we dem nêşewe  
wey ke'ret sêl l̄êl dîdewe  
wey ba l̄ay we bar xem xemîdewe  
wey endam wişk meynetanewe  
h̄iç n̄yem we teng tîr u tanewe  
daîm geştmen we herdanewe  
be l̄ we herd sext gişt derdanewe  
derdim r̄iştay hoş pêm werdanewe  
na l̄y di l̄ mîyo wey ferdanewe  
ay 'eşq di l̄ber peşew kerde wêm  
way pîa l̄y jar xeman werde wêm  
ay arezûy wesl̄ we gi l̄ berde wêm  
way xerîq gêc be h̄r derde wêm  
ax dax nuxtey xal̄ şêwe h̄ûr  
h̄esreten perêm ta we nefx s̄ûr  
ay di l̄y ba l̄ay a l̄ay cîlweger  
bî we belay di l̄ ta we r̄oy me h̄şer  
îste to cagîr qe l̄ay bêbakî  
bê 'elaqey cey me'way xemnakî  
min ra gum kerdey saray hilakî  
gîrodey azar dewr eflakî  
xusûsen zennit êden (cefayî)  
qe l̄biş ma'îlen we bê wefayî  
yanê di l̄ we meyl x̄eyrê mesrûren  
dîdeş we dîdey x̄eyrê pîr nûren  
bew ba l̄ay a l̄at bew 'eyn mexmûr  
bew gunay gu l̄reng bew cebhey pîr nûr  
bew xal̄ şîrîn bew tu r̄ey muşkîn  
bew gerden saf bilûrsay nûrîn  
bew taq ebroy cift u peyweste  
bew mujey siham sed di l̄ pê xeste

bew r̄az şîrîn saz weş awaz  
bew naz nazik nazenîn nîaz  
cew sawe badey 'eşq tom werden  
sîway to xeya l̄ kesêm nekerden  
şert bo nek çun şert ku l̄ çenî bulbul  
be l̄ şert bulbul çenî pe r̄ey gul  
henî ta heyat bişo we wefa  
neyl sîway tom nebo temenna

– 22 –

çêşen di l̄ aro sirûrê daro  
pêşanîş şadî weneş miwaro  
bêdaren ne xaw xefet ey serwext  
be l̄e şay bextim aman ne serwext  
felek we bê keyd dewrê da perêm  
şad bîm we dîdar dîldarekey wêm  
di l̄ we h̄elawet nuqîl neql yar  
talî mezaqîş yekser kerd fîrar  
mezey mey meyliş derûnim mes kerd  
bew mestîyewe miwanam çend ferd  
kên tac şahîş aro bo ne ser  
kên yawan we kam wesîl weş semer  
zanûy di l̄ azad ne zincîr derd  
ney demda kê bo yaran hamferd  
kên cefay zatîş yekser lua bo  
di l̄ber we barey wesîl ba l̄ay to  
sîway min ahûy di l̄ ce mobet keyl  
fidat bam sed car sa h̄ib wefa u meyl

– 23 –

dexîlen şema l̄...  
desim damanît dexîlen şema l̄  
mizanî h̄icran şay muşkîn x̄ezal̄  
mezaq 'eyşim çenî kerden tal̄  
sef sef supay xem yawan we kema l̄  
şikawan leşkir sefa u weşî ha l̄  
şewqim tefreqen şadîm ne zewa l̄  
keyfim bê kefaf seyranîm beta l̄  
bo we lamewe tefsîl ehwa l̄  
(cefayî) pîr cewr ciger pîr me l̄al̄  
bereş we xidmet şay şîrîn cema l̄  
h̄iç meker tamîl weş bişo ba l̄  
wextê we me'way şox sosan xal̄  
yaway miwînî dos weş xîsa l̄  
ana ne cergey şîrîn nîgaran  
minimano çun bedir çenî sitaran  
bew ce l̄ay cemîn bê mîsalewe  
bew ba l̄ay a l̄ay new nîhalewe  
ebroy peywest çun hilalewe

bew gonay letîf wêney lalewe  
 bew neş'ey nîgay 'eyn mestewe  
 bew şinoy şewboy zulf destewe  
 bew mînay garden pîr ce xalewe  
 bew 'îşwey şîrîn bew kemaîewe  
 bew kalay qeşeng şahîb behawe  
 bew cîlwey cemaî bê întîhawe  
 minimano penet pêşanî pîr nûr  
 pa binîer ew pêş 'aqîlan destûr  
 we temkîn tenxway (cefayî) xemîn  
 ne wer asaneş bose der zemîn  
 miperso dîsan şemaî çêş bîyen  
 pey çî wey tewre aramit nîyen  
 waçe ew taîa u xeman noş kerde  
 ne ser koy hîcran to gîr awerde  
 dîm dîl we camey ah serdewe  
 derûn we namey pêç derdewe  
 riwîsan mektub pîr soz u eser  
 mextûm we xatem dax toy ciger  
 er tesdî' nîyen xezaley dîlber  
 biwanûn perêt namey xem semer  
 we mayey heyat cestey xestekem  
 dewayî dîley derdan gestekem  
 be'd we balay ser u bê xemit  
 we neş'ey şikenc pêç perçemit  
 tenxway qeqehey dîlweşî u sefam  
 şînmen naşad gîrodey cefam  
 semûmen perêm şinoy wer kawan  
 çun hemîmen aw serd ser awan  
 boy çinûr zîad kero zukamim  
 sûdê nedaro perê meşamim  
 welhasîl weyşûm şûmîm gêc werden  
 gulşen şadîm pejmurde kerdem  
 bê hed bê demax dîl bêqerarim  
 ce zîndegî wêm tamam bêzarim  
 mer neş'ey şinoy heway wesl to  
 ney serwexteda perêm zahîr bo  
 werne zahîren qet'ey necatim  
 nemenden ne dîl temay heyatim

## – 24 –

ax sefa u seyran giroy melâlan  
 ne me'way rengîn bezmekey salan  
 zemzemeş nîyen çun herde caran  
 yeqîn serkerdey cergey ewgaran  
 (şehîd) mehbûb şay şîrîn cemaî  
 nîyen ne helqey bezmda îmsal  
 bo we îmdadim nesîm çun caran  
 dexîlen dêren dey we lay yaran

midarat nebo ladê ce layê  
 binaîe çun min dîl pîr belâyê  
 çun yaway we xak pak me'way yar  
 hamferdekey derd dîl mibo bêdar  
 miperso nesîm nalînit we zar  
 waçe çêş bîyen nemenden qerar  
 cwaw der we ah sub henasewe  
 waçe (cefayî) dîl we tasewe  
 îste ha ana we zimnako  
 migêlo we kaw hîcran towe  
 ga gîrodey taq derd bê dewan  
 yekbare şadî u sefaş gîst luan  
 til wero çun til we dem derdewe  
 naîey dîl bilind wey çend ferdewe  
 ax we bê hamferd cefawerde wêm  
 we bê dîn dos dîl pîr derde wêm  
 ne koy nakamî esef berde wêm  
 şew u ro xerik hahserde wêm  
 derûn alûdey jeng u gerde wêm  
 gîr awerdey zor des çepgerde wêm  
 ne 'am 'alem tamam meşhûren  
 dîlsozîş tonî kem meylît dûren  
 sa dey wefay tom henî min pey key  
 do'akem we soz derûn peya pey  
 hîmmet teleb ker ce meyl dîlber  
 perê necatî (cefayî) bêder

## – 25 –

şahîdim şahim şîrîn tedarek  
 rohim fitûhim menzîl mubarek  
 ne sayey fênîk kepirgey tazet  
 weş şinoy weşterz we bê endazet  
 şebîh sayey rohefzay beheşt  
 hûrasa têşda newnemam deşt  
 binîşe dîlşad rahet u weşkeyf  
 pey def'î semûm germ heway seyf  
 min menzîl hucrey germ pîr esef  
 didem pey dînit şîyen we telef  
 şinoy boy meylît qemîssay yusif  
 ba bey perê def' 'ema u teessuf

## – 26 –

ahûan pey dîn didet hesretmend  
 dîlan we kemend tuîrey to ne bend  
 rewac der we 'ilm dîn dîlberî  
 'înwan dîwan cay cîlwegerî  
 bê terz u nezîr ne firqey perî  
 say garden bilind ce gird gerd berî  
 dîsan seng sext serdî meyleket

şîşey şadî diî mobet keyleket  
 wird wird kerd nesîm sa îstîxnayît  
 gerdiş berd ew herd bê aşnayît  
 cift kerd pey çêş ey bêwefayît  
 xafîl kerdey 'ehd çenî (cefayî)t  
 goş merhemet meyl leyl asat  
 lawnay diîlan 'alem şinasat  
 kon ewsa persat ne řewîey wefa  
 eħwāl diîley şêx pîr cefa  
 rû mida perêm her sat sed sefa  
 minoşa derûn min badey şîfa  
 minimay penem ne her subh u şam  
 gonay gulřeng cemînit çun cam  
 şîneftim řazan şîrîn terz to  
 bînîm mes we boy gêsûy muşk to  
 ad bî muqewuy quwet cesed  
 qût řahetî řohim ce ħed řed  
 êd bî sebeb pey nimay balay diî  
 musteħnîm mikerd ce boy peřey gul  
 mişanay ce diî tîr tîz naz  
 mamam ne derûn soz bê endaz  
 îste ne ew meyl ne ew lawnay diî  
 nepersay ħalet neminimay gul  
 ne ew řaz ne naz ne amay ew gul  
 serdawe peřêm derdan gird ce no  
 xolase heway serdî meyl leyl  
 new gul murad diî ce derdan keyl  
 řezan we toy xak ay bedbexte wêm  
 bulbul bê gul nale sexte wêm  
 ay diî ce kalay şadî luxte wêm  
 pey mezre'ey derd erz sexte wêm  
 ay pey belay dos ferd wexte wêm  
 ceste çun suftey xes direxte wêm  
 dîdem kê çun min cefay hezar řengit werd  
 kê çun min çenî ey gird êşa derd  
 çenî 'eşq to gîan we giî siperd  
 kê çun min peret tewellay xwêşan  
 kê çun min we tîr to cergiş eşan  
 kê çun min perêt bî we řisway nas  
 kê [miwat ah as hersat mekerd tas]  
 to pase bêbak min wey řeng ħîlak  
 wademan diwan ferd tenyay tak

– 27 –

ne goşey ħucrey xemda diî melûl  
 nîşte bîm xerik xeyāl me'nûl  
 miwatim henî ey diîley me'mul  
 daxo we boy şadiş bo wisûl  
 miradim meħāl mizanam ħusûl

kewkebim tulû' kerdebî zuhûl  
 dirext bextim bew esiîl we tûl  
 ewsa bê qeza kendebeş usul  
 ce haka hamey şox zulf lûl  
 seraser wefa u meyl ew medlûl  
 sayeş sayesay huma na ne fewq  
 ferq diî efser şahî şar şewq  
 çun nefĥey camey şay mîsr menzîl  
 şînoy boy me'naş şîfa da we diî  
 çun çîhrey diîber ne say sîmal  
 ne toy sîaxet nimana cemaî  
 beî medlûliş çun aw heywanî  
 ne toy şîrîn neqş xett zulmanî  
 xuroşa derûn sêriş werdewe  
 diîley murdey xem zînde kerdewe  
 belam ax cefa çenî ħeyatim  
 mexlûqen cîa nîyen ce zatim  
 werne noşay aw ħeyat namet  
 řeşĥey řoĥefzay sernûk xamet  
 mibî we mayey 'umr xizir tûr  
 'eyşîm nîşatim zîndeğîm bey cor  
 azîz ne ser kel serberz wefat  
 sitarey taîey xestey pîr cefat  
 meħz lutf ton tulû' kerdewe  
 dirext bextim sêlaw werdewe  
 werne min we kam mertebem yawan  
 çenî minit bo wefay firawan  
 qesem we yad key ta ħusn şewet  
 cîlwe nimabo ney diîley lêwet  
 gerd bêmeylî nederî ne diî  
 neyawoş sizay bed'ehdî muşkul  
 ferman pey zatim lazîmen wefa  
 çun mulazemey zat to we cefa  
 zat u sîfatim fiday wefay to  
 zatit her satê ne sed sefa bo  
 kerdebît te'lîq sefa u cefay wêt  
 we sefa u cefay (cefayî) perêt  
 cefa perê min sefa perê to  
 zat pak to ne cefa dûr bo  
 do'ay xeyr ce min teleb kerdebî  
 zenn ehlîyet we min berdebî  
 ħeq u miwafîq ħusn zenn wêt  
 ne her afetê neqşîş bo perêt  
 ne dinya u 'uqba nîgat bidaro  
 lutf řehmetîş perêt biwaro  
 key řicas we zat quds ħeq yawan

– 28 –

dîdey diî we ser (cefayî) diîrêş  
 îmşew giî mida cenî eş u nêş

dîsan hesadet çerx çependêş  
 kew çêşîş we diî awerden perêş  
 belê şineftim şox wefakêş  
 derdiş gişt we gîan şêx cefakêş  
 dîdekey mestiş diî xeste bî pêş  
 xuda nekerde pêşda aman êş  
 ne tûr koy tûr nûr cemaîlî  
 sozan koy diîley derûn melâlî  
 toy derûn awan derdim [wes awan]  
 we bazûy azar xos diî bisawan  
 axir çun cîlwey şîfabexş wêt  
 weneş dan mibo şîfa bo perêt  
 dîdem dîdekert penêş surme kêş  
 bel dîdey minîş xelâs bo ce êş

## – 29 –

arezûy azîz wenem zor awerd  
 ce lay wê m pey wesîl hîlesazîm kerd  
 ne ser îraguzer ew cay şew u röm  
 sazan bel bidîo we naley bêşom  
 guzer kero şox şîrîn cemaîlîm  
 carcarê beyo biperso hâlim  
 derûnim badey mesrûrî wero  
 diî ce dîay rûş lezet bero  
 mezana bextim musa'îd nîyen  
 bedî îqbalîm ce hed berşîyen  
 sitarem talem burciş gum kerden  
 felek nakamîm we ser awerden  
 min ey xeyalem we derûn berden  
 dîlberim meşreb bê bakî werden  
 nesîm xeyâl ew cemîn çun guî  
 pey guzer kerdey ray yagey bulbul  
 halay wêş mizan ne dem xunçey diî  
 ew dîlber meram min nekerd hâsîl  
 ney ferhad nîhad renc we bade wê m  
 qeys asa daîm diî naşade wê m  
 nakam reng nakam namurade wê m  
 cefayî bêkes bê imdade wê m

## – 30 –

saqî feqr min çenî xînay to  
 key reway heqen gîanim fîday to  
 mec nebî ce beyn 'ehd u peymanê  
 perê 'aşîqan firên pey mane  
 ce lutf toze belâm pey mane  
 sa ba bê ne beyn ce new peymanê  
 çun fenay heyat nebî ne peymanê  
 perî peyker pak pey u peymanê  
 peymanê pêman bider peymanê

cîlwey cemînit penem binimane  
 arezûy eşyar wenem bisane

## – 31 –

ya zat danay huweyda u penhan  
 rehmet u xezeb to întîhan  
 emniyet ce êd mayey 'ezaben  
 me'yûsî ce êd mayey 'îqaben  
 diî ne toy zîndan tarîk 'îsyân  
 mehbûsen we des nefis pîr tuxyan  
 gerden reca u xewfiş ze'îfen  
 şew u röm ne fikr ey dinyay cîfen  
 'umrim we axir yawa u hiç hâsîl  
 nekerdim îste mendenim matîl  
 bo we husn feziîl we bê muqabîl  
 rehme ker we hâl feqîr ma'îl  
 badey hub wêt perêm ker naziî  
 bel ce des dilim nefis serkêş xafîl  
 necatim bido dilim bo ma'îl  
 we zîkr yadit çêş nebo za'îl  
 reca u xeuf diî quwe bisano  
 ... ..  
 fikr dinyay dîn nemanî  
 sîway zîkir zat to hiç nezano  
 bel axir nefes çun dêw le'în  
 ney selb îman ana ne kemîn  
 diîley we badey lutf to sermes  
 we bazûy tewhîd pak fîryad res  
 binçîney hîleş bido we hemda  
 ray mekir u keydiş nebo new demda  
 ne şer fitneş xelâs bam mehcûr  
 îman selamet yawun we huzûr

## – 32 –

rûba'î

şor 'aşîqan dîsan dem dawê  
 ney demda 'uqdey xunçe dem dawê  
 guî huweyda bî 'etrisş peyda bî  
 diî bulbul asa perêş şeyda bî

## – 33 –

sîrwan ser'î sewday nîgaran  
 dêwaney derdîn dîde xembaran  
 lêwey derûn lêl wêl nazarân  
 şarezay şaray 'eşq dîldaran  
 guzergay giroy ahû reftaran  
 şeyday xemgusar kirîşme daran  
 ahûy ser delîl sipî tetaran  
 ha kerden heway seyr kosaran



rasen şor ‘eşq yar cîlwedar  
ce destit werdan rîştey îxtîyar  
bełam ce teqdîr barîy keremdar  
bît we quzergay şoxan azar  
ricam hen ce lat ladê tamîl ker  
ta guzer kero xelakey dilber  
nazik endamîş çun ce hed reden  
me'lumen ce lat tesdî'îş beden

– 34 –

kên we sed hezar temteraqewe  
çun hōran we ser şa buraqewe  
bew celay cemîn berq u baqewe  
bew ebroy peywest cift u taqewe  
bew bazûy şîrîn simîn saqewe  
bew kalay qeşeng qebay taqewe  
sîway ser delîl wey tifaqewe  
kên şuhretîş bo we afaqewe  
(cefayî) we koy îştîaqewe  
çun dîa dilber wey sîyaqewe  
hîç nîyen we teng dûy ‘uşşaqewe  
çun ferhad we rûy taq waqewe  
wey kam pîr jar bê mezaqewe  
ser nîa we koy elfiraqewe

– 35 –

ṛuba'î

amawe dîsan ce ew kos dîl  
ney demda dem da destey xunçe u gul  
maweran ew yad (cefayî) xembar  
em kulm u ew fem dos wefadar

– 36 –

herkes mezey derd ‘eşqîş çeşte bo  
dîdey dîl we hûn ciger reşte bo  
çenî mitowo cefay hebîban  
şikayet kero ce lay reqîban  
ye bestey buhtan wêşen ne dîlda  
dek reqîb dîlit den we ser çîlda  
wasîl bî we qe'ir nalekey cehîm  
nedîyenit kelam hezret hekîm  
fermawan... ..  
xasit kerd reqîb paset çenîm  
te'sîr do'ay giroy me'âlân  
kizey henasey sub ce heq lalan  
mayey zîndegît bero we talan  
perê necatî cergey bedhâlan

– 37 –

azît tîfl dîl îmşew bê xawen  
zarîşen esrîn dîdeş we tawen

her sat we des terz cêm behane con  
muntezîr pey şîr şîrîn meyl ton  
er ne qubbey saf sîney wesl to  
noşa şîr meyl şîrîn bê şo  
sa mer ew tîfle ewsa sakî bo  
şad bo we tamam rahetî giro  
ne bêşkey bawêş weş numay rengîn  
ne ser doşkey zanûy pîr tezîn  
muzeîyen rîştey rehmet tay desraz  
we laye layey awaz çun saz  
bilawane tîfl dîley min dîlber  
bider penêş şîr meyl gîanperwer

– 38 –

ne ser seth berz kepr xem ‘emûd  
bîsatim hesret pey wesl meqsûd  
ser ne ser balîn ‘eciz u melalet  
ten ne toy libos renc u kesalet  
petîyey sîa reng tan u po xefet  
kêşam be serda long qeys sîfet  
dîdem şî ne xaw çenî dîday bext  
xawê nimûney mewtim bî new wext  
bextim ce naka horda bal çem  
nimez dîar da ser delîl rem  
pey bêdarî dîl min ne xaw xem  
ama xezaley pîr wefa u kerem  
pencey mobet da ne betîey xefet  
lada bêdar kerd dîley xem sîfet  
goş dîl şîneft seday... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
... ..  
bełam ax reqîb nimaza tamam  
binoşim badey wesl cebîn cam

– 39 –

ceyraney yaney dîley pîr beynet  
am[u]şo kerdên pêşda yend meynet  
text zemîniş horkînya sercem  
dîwariş rûkeş kerdên gerd xem  
seqfîş alûdey dûy ahen perêt  
bo tezîniş der wêney yaney wêt  
awîş mey meylit xakiş durdî dey  
binawe yanem bew dûdî bew mey  
amêziş ce mîsk gêsûy sîareng  
beî mu'etter bo yaney dîl qeşeng

– 40 –

deştê ke dîlber pêşda kero geşt  
çeşen tefawit ew deşte u beheş

– 41 –

dîlkês cergey sed paran  
dîlsoz xemxwar xatir pîr xaran  
seyad pîr zor sahbîb sehm u sam  
kuşindey dîlan çun ahûy xeram  
beled ne girdîn kosaran 'eşq  
şareza azar xembaran 'eşq  
şineftim ce rûy îltifatewe  
bew lefz şîrîn weş edatewe  
persabêt ehwaî dîl we xem zelîl  
kew çun bo ce 'eşq ahûy serdelîl  
xestekey xeman we derd perwerde  
zûxaw zaman ne dîl serkerde  
nimez çêş waço hâlîş çênî bo  
er her tewrê bo mexfî ce to  
tefsîl ehwaî dexîlen serxêl  
da perse sırwan lêwey derûn lêl  
bidîe we lêlîş we naley zariş  
ladê ce layê nîyen qerariş  
ane 'eks min weneş dan yeqîn  
cenî persanit (cefayî) çenîn

– 42 –

xeylê bî mayey derûn wêran bîm  
xaî ce esbab sefa u heyran bîm  
kepr xem esas wicûdim betaî  
ce badey xember wesl mehcemaî  
dîley menzilgey bezm şadî u şewq  
çol bî ne sercem ew bezm u ew zewq  
naga fereh kerd .....dîl  
daxîl bî şadan bew qedîm menzil  
çun teşrif awerd ahûy serdelîl  
we 'ezm dîden ey we derd zelîl  
awa kerdewe yaney wêrane  
taze honawe rîştey peymaney  
ecizay wicûdim mezey weslîş çeşt  
dîdem we surmey gerd balaş reşt  
nezm bezm zewq derûnda tezîn  
fîday wefat bam xezaleş muşkın

– 43 –

ne wextê ecizay endamim tamam  
têkel bî çenî alam eyam  
bê kes bê tebîl kefte bîm rîncûr  
derdim ce deway şafî bî mehcûr  
ce naw we 'ezm şifay ey 'elîl  
pey 'eyadetim ama serdelîl  
we sed meylewe xezaleş newîres  
nişt ne serînim bî we fîryad res

ferma pêw hoîrêz ce derd ber azad  
demaxit we boy tay tuşram ker şad  
cestem taze berg 'afîyet poşa  
dîl sikencebîn şîfayî noşa  
çun ce badey wesl dîl ber sêrim werd  
endamim tamam azad bî ce derd  
fîday wefat bam şox şîrîn meyl  
tazet kerdewe dîn meyl leyl

– 44 –

hamderdan sexîl...  
hamderdan hanam ew têwen dexîl  
derd bê deway çend kes pey 'elîl  
serdan ne derûn (cefayî) zelîl  
ce şûmî çarey xestey dîl kelîl  
çiman rîncûren ahûy serdelîl  
ew dîlber gerden bilûr pîr nûr  
letîf endamîş xeclet der we hûr  
ce senay fîrcey fûsehay meşhûr  
nezhet cennet cewaniş mehcûr  
ha îste ewwel seday sûr derd  
gulşen beheşt hûsnîş peşew kerd  
cewr rîncûrî letîfîş berden  
nûrîn bilûrîş pîr keder kerdin  
sa sirafil sa dexîlen saqî  
her tonî tebîb derdan we taqî  
ba bê boy nefhey sanîyey rehmet  
perês nemano hîç rînc u zehmet  
endamim tamam wişk bay cefa  
biçeşo pey ney mezey mey şîfa  
bel xestey xemîn (cefayî) zebûn  
xelas bo ce des day ser enderûn

– 45 –

namey (cefayî) bo (şehîd)  
zedey çûp cewr dewran gerdûn  
mesayîb nesîb xem ce hed bîrûn  
cefakês eş 'eşq (şem) rûxsar  
elem werdey zexm sehm sehmdar  
ce me'way dîlber wel u derbeder  
şêr gerdin keç pey qeza u qeder  
ne ray 'eşqda rîsway 'am u nas  
sewda bê saman şehîd we ras  
danayî tenyay bî hemtay celîl  
kafîyen pey sîdq 'erzey ey 'elîl  
gîan tom ce gîan wêw muqeddemen  
her çew biwaçûn ce dosît kemen  
ce azarit derd wêw ce wîr şîyen  
hesretim perêt samaniş nîyen

mewtim cey heyat weşteren ce la  
wey tewre hamderd biyen muhtela  
ce nâlem nifûr ro wehşî mexmûr  
ce zarîm bêzar şew ehl me'mûr  
refîqan perêt girdîn xatir rêş  
dostan ce dûrît yekser hesretkêş  
xusûsen mehbûb şox şêwe şem  
nek wêney ahûy serdelîl rem  
(cefayî) çenî firqey dîlberan  
her yek we terzê xem perêt weran  
ad maço ay pey mecûn rextekem  
sed hesret perê ferhad bextekem  
êd maço perê ciger goşem dad  
pey ferzendekey ferzanem feryad  
ah sîney min çenî gird nefes  
ber meyo perêt şehîd bêkes  
çemerî hîcran çetir ferqmen  
deryay bê pey xem me'way xerqmen  
daîm wîrdmen dû ferdekey to  
dû ferd medlûl bê gerdekey to  
hana hey ecel ye kar kerden  
herçî hen gonay minit we gerden  
er ney ey serwest xeman erzanî  
nîm erway sersext ce min bisanî

## – 46 –

hezaley hezar seyad peşewker  
serdelîl dîl 'aqîl firîbder  
xeta'î xatir ce xeta xalî  
çiray çiroy sewz naz u delalî  
ahûy perwerdey herdey dîlberî  
xunçey dîl ce boy bêmeylî berî  
tetar saray xûy wefa menzîl  
naf pîr şîfa deway bînî dîl  
ceyraney heyran 'eyneynit 'alem  
çêşen miwînûn sitarey talem  
ne toy ewe meylekey towe  
tulû'îş serdan dîsan ce nowe  
nuriş munteşîr bî we derûnda  
şîfa da we dîl xestey zebûnda  
xem pergende bî zametan sarêş  
derd dîl deway şafî yawa pêş  
peyk şîrîn pey beyn min u to  
meħrem emîn xidmet şew u ro  
peyman pak meyl wefa co  
yawna penem dek dîl azad bo  
ewwel we goşey 'eynit îşaret  
kerdebêt yanê dabêt beşaret  
min çenî derdan ce destit hasîl

dîl xerik nebam seyad qatîl  
er weslen er fesîl er fereh er derd  
meyl u bêmeylî şay gerden bêgerd  
her kam bo ce ton çêşen mecalêm  
er her sat sed derd kerî hewalêm  
duwen îmayê ferma bêt we meyl  
ew lay telazum beyn meyl u leyl  
belê rewzey min pîr ce qusûren  
werne bêmeylî ce leylê dûren  
bew lefz şîrîn şeker rêzeket  
bew dû dîdey mest nergis bêzeket  
fermabêt qesem kerdebêt îzhar  
(cefayî) xestey siftey dîl ewgar  
'ehdekey qedîm beste ce mabeyn  
ebedî ebed neberoş ce zeyn  
çenî soz dîl ew ten xemîde  
her wefam mibo pey ew xemdîde  
azîz fîdat bam pey wefa u meylit  
pey dîley bêgerd ce mobet keylit  
bew balay alay serwan xem kerde  
bew tûrîy we pay dîlda pêç werde  
ew şerte çenî soz dîl derûn  
mişo çenî roh bişo ew birûn

## – 47 –

riştey 'eşq dîl sewdayî xeste  
we gêsûy sîay dîlber peyweste  
dest meyliş da new zulf deste  
lerzanewe tay ew riştey beste  
yanî ye îmay amaten dey bey  
binoşe badey weslîm peyapey  
bew mujdey dîl şad liwam ew huzur  
dîm nîştên dîlber pêşanî pîr nûr  
qîam da we qed serwan pey xiciî  
la da tay nîqab ew bedr kamiî  
rehmê kerd penem qedeħ na ne dest  
dewrê da noşam mey dîl ce xem rest

## – 48 –

yend ha ne serda arezûy xedeng  
nezdîken luay toy elhed teng  
fîdat bam sa dey hezaley dîlber  
hewa der perêm tîr pîr eser  
çenî te'sîrê we fena ber  
bel bew zamewe bişûn we meħser

## – 49 –

xeylê bî xeylê bî dîl ce xem keyl bî  
ne tasey xedeng mujgan leyl bî

liwam ew huzûr nîgay ser delîl  
xedeng erzan kerd pey diîley 'elîl  
fiday nîgat bam xezaley muşkîn  
te'sîr tîrit da we diî teskîn

– 50 –

şoxê diîberê ce saye silê  
ne toy guşen hûsnîş newgulê  
ce boy xûy kulmiş 'etrix hasîlê  
şîfay êş diî her derd muşkulê  
kerem kerd we des mobet kamiîlê  
tewfîq pîr soz şoriş bulbulê  
ferma [pêş bîriş] pey xeste diîlê  
pey deway diîlê derûn pîr çilê  
awerdiş perêm nekerd tamîlê  
wasîl bo we kam şîrîn wasîlê  
bêdar kerd demax we xem xafîlê  
peyda bî pey diî 'eceb xulxulê  
(cefayî) fiday wefay aqîlê  
şahê şahidê xem bê batîlê

– 51 –

xuncey muradim.....  
xende kerdewe xunçey muradim  
çun bulbul bew gul xeylê diîşadim  
'etrix berd zukam bêhed u dadim  
şîfa da we êş derd fesadim  
zanûy diî ne bend xefet azadim  
şewna xerman xeman binyadim  
kotayî awerd dad u firadim  
dest sirûrî derûn guşadim  
'ewdet kerdewe 'umr ber badim  
meyl diîberen yeqîn îmdadim  
bo we masîway şîyen ce yadim  
wext rextişmen bext newzadim  
pewke ey ferde bîyen ewradim  
dexîlen diîber balay şimşadim  
henî ta merden neker naşadim

– 52 –

mer cîlwey cemaî azîz nedan lêt  
nergis çun salan pase aman pêt  
nedîyenit dîdey şay şîrînnîgar  
pewke şefafet şîyen we pêwar  
hewr merhemet şay cîlwedaran  
sêlaw pîr sûd perêt newaran  
cew bone peşew pejmûrdey zewqî  
wişk u teşnegî u bê quwe u şewqî  
(cefayî) to çun guroy melalan

şadîtan temam şîyen we talan  
bêmeylî hebîb şox diîfîrî  
nebo we nesîb kes siway reqîb

– 53 –

saqî mînay cam diî we sîa jeng  
cefa alûden bêsozen seng  
dexîlen rehîmê meyê yaqût reng  
ne toy pîaley pîr sefa u qeşeng  
kerem ker weş weş binoşû bê neng  
mexsel der we cam diîley we xem teng  
soz bêendaz derûn peyda bo  
te'sîr naîley diî huweyda bo  
bişûn we serîn (şehîd) bêkes  
helay mendenîş kemê nîm nefes  
ne sîney pîr soz ce lay meynetgaz  
wey çend ferdewe horderûn awaz  
hamferd rîşey rîhim tan u po  
bend tay rîşey rîşey roh to  
goş der we yasîn şîfay meyl awer  
emcar zat pak diîber we yad ker  
nefî masîway ew we lefz (la)  
îsbat mehbûb we herf (ela)  
we terîq sîdq we soz ciger  
we lefz şîrîn wêteda bawer  
ce dimay eday şehadet wey terz  
cîlwey nûr zat ce diî mibo berz  
îman 'eşqî ew dem kamiîlên  
xelasît ce des reqîb xasîlen  
serwext cexir yekcarî lûat  
(.....) mibo we me'wat

– 54 –

derwêş şem' şewq şadî hamferdan  
kuşyanewe şî sefay hamderdan  
..... xem cem cergman matem  
neyçî çîn çînen gerd diî we xem  
mutrîb bê tereb bêzewqen yaran  
xusûs (cefayî) 'eşq nîgaran  
def u nexmey ney saz şîrîn nezm  
bawer wey meydan perê 'ezm bezm  
kizey her terzê te'sîrê kero  
her nefes sozê we derûn dero  
kûrey rehîm meyl saqî coş aro  
badey bezmxêz we meclîs baro  
saqî bew sehbay saf weş eser  
ne helqey meclîs yaran dewre der  
peyapey cew mey bîrêz we diîda  
xusûs we toy sewda kamiîda

çun xeylên derdîn xefet ne cergen  
gîrodey êşen nizîk we mergen  
beî derûniş mest badey saqî bo  
daîm mezey mey ne diî baqî bo  
binîşo bew diî ce mey mestewe  
bew derûn saf ce xem řestewe  
cîlwey diîberîş ne diî bimano  
çenî meyxwaran ey ferde wano  
fidat bam saqî diî ce xem azad  
te'sîr badet (cefayî) kerd şad

– 55 –

hay hedîey rêhan çenî guldeste  
we řiştay mehkem mehebbet beste  
ha têşda şebîh lêw u zulf u xal  
kîastim ew xidmet şay muşkın xezal  
pey sîdq řexbet daway muşterî  
ne bazar husn cîlwey diîberî  
kîlâfe kafîn perê xirîdar  
şert êden teqşir nebo pey diîdar

– 56 –

ser helqey fîrçey me'şuqan yekser  
tecdîd kerdey şer' (şahîd) enwer  
ersed we xîlaf şer'î mencûbim  
we 'ehl xeta u teqşir mehsûbim  
layeq bey dozex bêmeylî yarim  
nasiza pey wesl (daruleqrarim)  
belam perê min kê cay umêden  
sîway to wisûl buzurgî êden  
îhsan kerem çenî bed řeftar  
kero ne her pey pakan keremdar  
... ..  
çun sahib lewh mehur îşbatî  
sabiten têşda 'ilm diîdarî  
yekser çî bîyen hen mibo carî  
nîqab ne cemaî merhemet laber  
pey huzûr wêt îmay amam ker  
camê ce mey wesl bider wey heyran  
mexsel dero gerd derdan hîaran  
henî ser ta pam er bo bo we hûn  
we tîr belay gerdûnekey dîn  
şert bo şert u 'ehd lay xem nesîban  
perê dax diî zumrey řeqîban  
'eşq şewey to neşo ew bîrûn  
ta axir nefes ne to toy derûn

– 57 –

hay felek disan çerxê werdewe  
ten we toy yaney meynet berdewe

bad muxalîf bext awerdewe  
keştî diî ne behr xem gum kerdewe  
pey çêş çendê bî çenî nîgar bîm  
derûn şad azad diî bê azar bîm  
subhîm hamsuhbet sebûhî diîber  
şam meşam we boy muşkın mu'etter  
bê xeber ce fesl fesl ceyran bîm  
ce teskîn qîn felek heyran bîm  
nezanam kariş gird hîlesazîn  
hâlâtîş sercem fikr bedwazîn  
keyf weslîm keyd felek berd ce zeyn  
ce naka fîraq ebed wist ew beyn  
sa felek henî çenît çêş waçûn  
do'ay min daîm kerot sernigûn

– 58 –

nesîm mûnîs gêsûy nîgaran  
mehrem emîn asaney yaran  
bo bidîe ehwaî ceste u dîde u diî  
derûn dûrî dos çêş kerd hasîl  
ceste mubtelay derd bê dewan  
ne dest hîkmet luqmanî lûan  
seyl çem naley sext diîley wêl  
'eyanen ce dîn nehr derûn lêl  
dûy derûn çun tem yawan we kawan  
şo we xidmet şay wefa fîrawan  
çun yaway we cay bezm newhaîan  
seyrangey pîr boy nafey xezalan  
binale we yad ey bedbextewe  
zelîlen we des hâl sextewe  
hamferdekey sahib 'eqil u fam  
hamderd u diîsoz pîr şert u wefam  
diî (şehîd) 'eşq mehbûb şîrîn  
mehrem herîm xezaley muşkın  
zû mibo bêdar bişo we temkîn  
tefsil ehwaî (cefayî) xemgîn  
daîm el ewqat muzey çem nimîn  
beyan ker ce las we des soz u şîn  
ew wefaş çenîm baqî mande bo  
mîyo we huzûr diîber çenî to  
weş şînoy xîret wefaş mixêzo  
esrînan we taw ne çem mîrêzo  
çun çenî hamferd yaway we huzûr  
asaney diîber şay dîde mexmûr  
çun cîlwey xurşîd toy tar seher  
ne toy derîçey qesr munewwer  
ser maro ne der minimano cemîn  
miperso ehwaî xestey diîtemîn  
dexîl biwaçdê hâlîş çî tewren

wicûdiş ne bîr dûrî to xewren  
îradey amay me'way to daro  
bełam paş quwey reftar nimaro  
se'at mîqat diî leyl u nehar  
deqîqey fîraq mikero şumar  
pey wesl ahûy tuŕrey muşikbar  
ziwaniş çend ferd kerdên we ezkar  
ay perê merhem meyl şîfader  
pey gerd paļay dîde roşen ker  
pey boy muşkbêz zulf şîrînŕeng  
dafi' pey zukam bînî pîr ce ŕeng  
way pey pîaļey sefabexş diî  
dewayê derûn pîr ne pêç u çîl  
nesîm ew merhem ew gerd u ew bo  
bawere perêr gîanim fîday to  
beļ we bê eļem be weslîş şad bam  
diî ne bend xem dûrî azad bam

– 59 –

nesîm bêkesim...  
bo we îmdadim nesîm bêkesim  
sîway to nîyen kes fîryad ŕesim  
diîsozê cun to nimegno desim  
bo bidîe cestey suftey qeqnesim  
ya serdî gahê germî nefesim  
qesr diîweşî we xem heresim  
naļey diļey zar wêney ceresim  
hebs hîcran çun teyr qeqnesim  
peŕey ciger pîr ce xar u xesim  
bişo we xîdmet ahûy çawmesim  
xêzaley diļan dos newŕesim  
misiparût we 'eşq ahû peresim  
we sewday diļey ce wê weresim  
nesîm çun we qesd min wîerdenî  
perê kesasîm heşret werdenî  
te'sîrîş kerdên azarim ce to  
heway baļet boy derdanim mido  
ce dûr diarday dos diļşinas  
maço nasîmen minalo kesas  
sa er serhelqeymuşkîn xêzalan  
mende bo ce laş meylekey saļan  
nepoşa bo berg xûy bê wefayî  
miperso wenet haļ (cefayî)  
er we ca awerd ŕesm awerde  
persa waçe hey we naz perwerde  
kesê ewsa mest wesl diļber bo  
sêraw sêlaw gîanperwer bo  
diî kaļay aļay şadiş ne ber bo  
derûn mesrû riş ce hed ewder bo

menzerîş cemaļ perê peyker bo  
zîay dû dîdeş her bew nezer bo  
mişîo ce dûrît çun bo cêş kero  
şew u ŕo cenî kê we ser bero  
îste (cefayî) derûn ce xem keyl  
wîrdîş her êden çî nehar çî leyl  
ay we heway sext serd zimistan  
hîcran cemaļ şay dîde mestan  
ceste mubtelay hezar derde wêm  
dewlet şadî telef berde wêm  
zanûy diî ne heŕ beļa xerqe wêm  
we berq fîraq ta ferq ferqe wêm  
bewr fîrawan cewrekey gerdûn  
gîrtên seraser wuļat derûn  
wişken pêş dirext baş diîweşî  
kişt sefay deşt diî we fenaşî  
tem xem poşan yekser koy ciger  
meħalen xeyal wîsal diļber  
er neş'ey heway newwehar meyl  
leyl huweyda bî pey qeys duceyl  
bewr derûn berd ew fezay 'edem  
koy ciger xalî bî ce tem xem  
baş diîweşîm temam hordawe  
sewzey saray diî taze serdawe  
zanûy diî ne heŕ beļa azad bî  
we dîn dîdey diļber diļşad bî  
'umr dûbarew ew dem mektûben  
'eyş zîndegîm ewsa mehsûben

– 60 –

namey (cefayî) bo (şehîd)  
şîşey diî ce mey 'eşq şahîd keyl  
yarekey yaran pey yarît muştay  
dos ba wîsul ce beyn 'uşşaq  
cewran dewran gerdûnekey dîn  
tefreqey fîrquey yaran meħzûn  
haşil kerd gîrd bezm berd ew say 'edem  
her yek mubtela kerd we sed sitem  
to ew pêç sext ŕay saray dûrî  
dirext diļey to we berq fesîl  
pare parey min meħrûm kerd ce wesîl  
noşa we min zehr fîraq ebed  
poşa we baļay to beļay bêhed  
min wîst ew telîsm ser we fena der  
men'en xelasîm ta.....  
ŕo werda ew toy ŕay hat u nehat  
meħalen perêt ŕîc'et u necat  
şew u ŕo ce taw eş ey derde  
wîrd zuwanîm bîyen wey ferde

ay ce mekir u keyd çerx ser nigûn  
tefreqey yaran çon berd ew derûn

– 61 –

yaney diî we 'eşq hebîban awa  
dîwan sultan meweddēt mawa  
şineftim kewkeb bextit tulû' kerd  
zulmat terîq fîraqit la berd  
ney demda weşkeyf ray lway roşen  
wasîl bît we toy muzeîyen gulşen  
yanî we boy gul mehbûb dîlber  
toy meşamit kerd temam mu'etter  
daxo ne xidmet ahûy (xetaî)  
neberdenit nam şêx (cefayî)  
nam namim we talî talî perwerden  
we lefz şîrîn ewda newîyerden  
ya wadey noşa u bexşay pîale  
hiç kerdtan yad min to u xezale  
ne ne ad ce bext bedim be'iden  
dûr ne kam diî ew berguzîden

– 62 –

namey (cefayî) bo (şehîd)  
diî we berg derd seraser melfûf  
derûn pîr ne pêç we meynet melfûf  
îmşew (cefayî) xestey diî melhûf  
daîm we elem we cefa mewsuf  
şerh hâl toş ce la bî mekşûf  
ziad kerd azar bê deway mexûf  
xurşîd nehar şadîm kerd kusûf  
bedr şew u şewq diî şî we xusûs  
çun dîm bilesey nar cestey to  
pêç dûy sîay derûnit bê şo  
goşa ew mehbûb we naz perwerde  
ew cestey nazik pak çun werde  
xuda nexwase eş peşewîş kerdin  
azariş nariş ce endam berden  
dek felek daîm her sernigûn bay  
neyawî we kam her bê sikûn bay  
pey çêş ney demda ey keyde kerdî  
zar derd we diî 'aşiqan werdî  
... ..  
... ..  
mişa hor biday weşbang u seîa  
ewlay 'aşiqan derûn pîr belâ  
cestey gîan u diî wêt u ewgaran  
bikerdan we fîday şay cîlwedaran  
şew u ro şîfay ew şîrîn neseq  
metlûben ce luft xellaq mutleq

belî (şehîd) 'eşq ew perî peyker  
dîlîş reha bo ney bend xeter

– 63 –

aramgey qelb qullabzedey dewr  
meyleket merhem cerh sehm cewr  
sikey neqd 'eşq dîley pîr tasem  
neskîn sîney sahîb weswasem  
tîryaqekey diî mar gestey dûrîm  
xeyal xalîl mayey sebûrîm  
deway 'emay 'eyn hasîl ce heyran  
necat der diî ce... ..  
min nekerdim fîkr taney bed rêqîb  
kerdim 'ezm diî ahûy dîlîfirîb  
ce lew mey la'îm nekerdim endêş  
amam pey dîar yar mobetkeş  
tu xuda sa yad ker peymaney werîn  
binimane penem ew çîhrey nûrîn  
nek naka bê to ser we fena şo  
dîdem pey dînit dîdar axir bo

– 64 –

derûn ce lezzet wesîl dîlber dûr  
kam diî ce tam helawet mehcûr  
werdey mewwedet gewrey şazadan  
gîrawerdey dam şîrîn seyadan  
şitemdîdey 'eşq serdar xasan  
zedey şest dest şay dîlşinasan  
menfî kerdey kîn çerx bê însaf  
ce emlak meyl melekzadey caf  
mehrûm ce meqam muşahedey yar  
me'ynûs guftar helawet asar  
diî guzergey geşt zewar hesret  
ten cîsir me'ber ehşam meynet  
meşkun kûçey şar mesa'ib  
tîcar bazaîr belây eca'ib  
îste berq şems pêşanî şîrîn  
tûr mehcîhrey şox nazenîn  
mest bêsaman 'eyn mexmûriş  
sifîdî garden nûrîn bilûriş  
ad ce ahûan sercem bac sende  
êd ce sifîdî 'ac xerac sende  
ne wêney ewsan dîdey to dîyen  
cîlwey dîlberîş ce hêd berşîyen  
mer sat we terze cîlwe minimano  
gîan u diî ce gird 'aşiqan sano  
çend kes gîrodey eşaretêwen  
çend hezar bendey 'ibaretêwen  
çend wêney xusrew u werdey mobeten

dax we giĭ berdey şîrîn şerbeten  
 çend kemer bestey xidmet çun (behram)  
 girten asaney şox (gulendam)  
 şu'ley cîlwey naz şehzade asas  
 şîrînî 'îşwey nasan şinas  
 gahê ten ne toy elbîsey xezeb  
 ne ser qehr qetl 'aşiqan 'eceb  
 gahê neser text îstîxna nişte  
 cellad mujgan hezaran kuşte  
 gahê bêmeylîş kero îşaret  
 pey sefay dîlân cerîme u xaret  
 ga xelat meyl kero hewaġe  
 bermiso ce wîr cefay sed saġe  
 ga ne helqey bezm cergey ehl dîl  
 meyl saqî qesr weş sefa u menzîl  
 berxêzo we naz we sed meylewe  
 des we pîaġey ce mey keylewe  
 we meyxwaranda mey dewre dero  
 te'sîr badeş girdîn mes kero  
 sîway to mehzûn we derd perwerde  
 (elwend) xem bêx sefay dîl berde  
 perê mehrûmîte ce bezm yaran  
 xem xefet hesret şay dîl ewgaran  
 kew hâlîte ne hîcr şay şîrîn cemaġ  
 con bo ey demda wêl u dîl meġal

## – 65 –

ne xaney xemda xefte bî bextim  
 xalî ce xeyal xem nebû wextim  
 'am 'alem bî 'elîlî sextim  
 dîr bî pey weslîm ce sebrim cextim  
 ce nakaw cext hatîf hewa  
 pey bêdarî bext min horda newa  
 ha îste serwext cift lwaten  
 wadey dîar da u dîay dwaten  
 biwîne cebin melekzadey caf  
 bê terz u nezîr ne qaf ta we qaf  
 bidîe tebessum xendey gulbêziş  
 tekellum we leb helawet rêziş  
 binoşe cur'ey mey mobet amêz  
 des diruskerdey saqî bezmxêz  
 tebessum sebeb zîndegî ebed  
 tekellum ba'îs rahetî bê hed  
 noşay mey mayey mestî bê saman  
 mexsel der gird derd bê aman

## – 66 –

hay şoley xurşîd rûy şay şazadan  
 wîst ew saray sehwa dana çun nadan

çon peşew neban we şewey şîrîn  
 (ferhad)an 'îşq (bîstûn) nişîn

## – 67 –

hamseran derdê...  
 hamseran serdan ne dîl da derdê  
 çi derdê derde 'eceb pîr gerdê  
 negirten dîl hîc henase serdê  
 pencey pay şadîm şikisten berdê  
 çi berd berd 'eşq say gerdenzêrdê  
 mubtelam we tîr we naz perwerdê  
 çi tîrê xemzey cemîn çun werdê  
 ceyhûn derûn penes mewc werdê  
 hezaranê peyş erwaġ siperdê  
 çend bew nêşewe herda u herd kerdê  
 yek çun min zaman we toy xak berdê

## – 68 –

neş'ey şinoy boy newguġ çîhrey leyl  
 rasen toy demax dîlîm kerden keyl  
 mustexnî ce boy bê beqay gulîm  
 belam min çun dîl şeyday bulbulîm  
 kuġ menzeren pey dos kamîlîm  
 pewke we boy guġ ma'îlen dîlîm

## – 69 –

'eks kaġay aġ alay dîlberen  
 rûy sema u zemîn pase ehmeren  
 xalî xatiran xaman bê şor  
 nisbetîş midan we lay 'eks xor  
 ne bel cîlwey şems sitarey qemer  
 hasîlen ce 'eks cemaġ dîlber

## – 70 –

saqî çun demên dîr ce badetim  
 zedey cefay dehr pîr hesadetim  
 cam dîl we gerd hîcrit mestûren  
 muhtac we seyqel badey pîr nûren  
 kerem ker penem pîaġey pîr mey  
 bel mexsel dîley pîr ce mey

## – 71 –

pîaġey xalîdar pîr sezay enwer  
 nimûney gerden pîr xal dîlber  
 pîr bo ce sehbay sof weş eser  
 dexîlen saqî penem kerem ker  
 bel ney wexteda dîley pîr xeter  
 azad bo ladê ce yekser keder



## – 72 –

namey (şehîd)  
 pîaîey pîr xal pîr sefay zûlâl  
 şebîh alay xal şîrîn xal  
 sa horez ce xaw bê saman derd  
 ha bigre ce des hamderd hamferd  
 binoş noşt bo mest ta bedmestî  
 bikêşot ew der ne tengî u pestî  
 yanî pestî derd amay mehcûrî  
 yanî derd diî bîdeway dûrî  
 ersed min bê diî dûrî mehbûbim  
 ce rûy şewq bezm yaran mehbûbim  
 pey to zîrey cam pey min kizey zam  
 şadî u zewq we to şîn we min tamam

## – 73 –

namey (cefayî) bo (şehîd)  
 enîsekey 'ehd 'alem elest  
 diî we sehbay saf aşnayî mest  
 xeylêwen xedeng mujgan xûnrêz  
 sox şîrîn xû xalanî sosênbez  
 ha aman naman nedan ne cergim  
 hûn bido ewder pey îng bergim  
 perê mezey tam tiriş hilakim  
 er nedoş ne cerg esperdey xakim  
 heyfen we bê kam ce yaram taq bam  
 we bê zam merdey goî fîraq bam

## – 74 –

şay cîlwedaran...  
 heway leylax kerd şay cîlwedaran  
 tertîb da terkîb kul telmît baran  
 muheya hewdec çun herdecaran  
 ce şûmî fîrcey ferhad etwaran  
 koçîş kerd serxêl şîrîn nîgaran  
 lua helawet 'eyş ewgaran  
 bî we talî hâl rahetî yaran  
 koç xeyr şay kirîşme daran  
 şêwna şadî ce xem kosaran  
 we ca ast cergey ciger sed yaran  
 soçna semûm dûrîş xembaran  
 heraret seyf hîcr diîdaran  
 nimaza sercem sefay weharan  
 bê hoş u heyran cefa wîyaran  
 her êd miwanan leyl u neharan  
 ay ce dûrî şay şîrîn perdaxan  
 way ce me'ysî sefay êlaxan  
 hezaran xefet pey xem yataxan  
 ce mehrûmî weslî bilind demaxan

## – 75 –

perwaney we şewq şewey şem ma'îl  
 dest diî we zeyl weslî leyl na'îl  
 kam diî ce nuqlî neqlî ew şîrîn  
 meşam mest boy tay tuîrey muşkîn  
 leb şad ur lezzet bosey le'î leb  
 dûr ce reqîban wasîl we metleb  
 to daxîl we toy say xeymey emel  
 meşxûl mezey noşay weş 'emel  
 ne ser kef bilûr pîr ce mey lebîrêz  
 des diruskerdey saqî bezmxêz  
 belam ême dûr ce bezm saqî  
 me'yûs sehbay baqî we taqî  
 sergêc sefray hîcran diîlber  
 bê sikencebîn saf weş eser  
 çun dayey dewran perwerdem kerdin  
 şew u rîo daîm wîrdim ey ferdin  
 pey to zîrey cam pey min kizey zam  
 şadî u şewq we to şîn we min tamam

## – 76 –

ten we berg weslî diîlaram melfûf  
 diî we sehî ser u qametiş me'lûf  
 derûn mest cam sebûhî suhbet  
 medhoş noşay (şahîdî) şerbet  
 bo we dîdenîm bidîe zelîlîm  
 amaten mayey def' 'elîlîm  
 rasen se'bey feslî weslî namseran  
 bê samanen derd dûrî diîlberan  
 seng we sextî sebir fîraq nedaro  
 diî çenî çenî sîzaş miwîaro  
 belam dubarey weslîş me'mûlen  
 diî we yadiş şad kemter melûlen

## – 77 –

diî ketîf bestey ferengekey xem  
 dest şadî çesp kelebçey sitem  
 [werdey] gîrodey teridey fîraq  
 ten siftey semûm germ işşîaq  
 ... .. nedîyenî  
 seîd qeyd xem her to nebîyenî  
 fîryad ker ew soz sultan 'uşşaq  
 necatî bido ce cerdey fîraq  
 tertîb do supay henasey subdem  
 do'ay naley ah sef tefregey xem  
 bel perê lway me'way mubarek  
 pey weslî diîlber cem bo tedarek

## – 78 –

me'wa ne toy kaw koy bêwefayî  
 diîlber perî ce aşnayî

qulley qelāy qaf îstîxna menzîl  
ce lat temennay min nebî hasîl  
cerdey hecrit berd cewanîm sercem  
pîrîm hem perêt ama çanî xem  
bêmeylit awerd serwest fewtim

dîardan asar mehlekey mewtim  
heyfen çenî ey hesret bêhed  
taw heraret derûn ce hed rêd  
bê noşay meyla u sermayey heyat  
daxîl wam we toy elhed bê necat

## Перевод

В квадратных скобках указан порядковый номер транскрибированного текста.

### [1]

О сердце, ты вновь растревожено<sup>3</sup>,  
Отчего [это] я вижу тебя в печали?  
Твоя печаль говорит<sup>4</sup> о неизлечимой ране,  
Ты в замешательстве, [и] радость окончательно покинула<sup>5</sup> тебя.  
Может, закатилась и звезда твоего счастья?  
[Но ведь] сейчас — пора веселья,  
Все друзья переполнены радостью свадебных пиршеств.  
Опьяненные вином соединения с любимыми,  
[Они] готовы принести любимой в жертву свои сердца,  
Все, кроме Джафаи, сломленного неисцелимой раной,  
Кто-то счастлив ... ..  
Кто-то околдован манящими звуками саза<sup>6</sup>,  
Кто-то опьянен ночным благоуханием левкоя локонов [любимой],  
Кто-то лишился сознания от лицемерия очей любимой,  
Кто-то полон радости от достижения желаемого,  
Кто-то наслаждается полной свободой,  
Кто-то [рад] постоянному общению с друзьями,  
Кто-то [и] день и ночь занят приемами.  
Я же лишен веселья с друзьями,  
Я жажду скитаний по [пустынным] горам,  
Постоянно испытывая горечь яда разлуки,  
Я обессилен<sup>7</sup>, опечален и безмолвен,  
[Так как] я далеко от благоуханных локонов [любимой],  
Я не в состоянии отличить день от ночи<sup>8</sup>,  
Душа наполнена тоской, сердце лишено [всяких] желаний.  
Я отлучен от служения царице с хмельными глазами,  
Глаза мои не видят, ноги иссушены усталостью [от скитаний],  
Тело измучено разлукой с любимой, [дававшей] множество клятв [верности].  
[Но] как только я достигну соединения с ней,  
Я принесу себя в жертву [своей] лучезарной царице.

<sup>3</sup> Букв. «разворошено».

<sup>4</sup> Букв. «свидетельствует».

<sup>5</sup> Букв. «ушла».

<sup>6</sup> Струнный музыкальный инструмент.

<sup>7</sup> Букв. «без сознания».

<sup>8</sup> Букв. «не имею вестей об утре и ночи».

## [4]

О сердце, проснись же от тревожного сна,  
 Изгони печаль из своей души<sup>9</sup>,  
 Глянь, вон вдали прелестная кокетка  
 Появилась, [плавно] ступая, словно голубка,  
 Она намерена пройти мимо,  
 [А] соперники — в неведении о нашем состоянии.  
 В эту пору утренней прохлады —  
 Благоприятное время<sup>10</sup> соединиться с любимой, воспользуйся [им],  
 Освети свои глаза лицемерием ее очей,  
 Глубоко вдохни аромат её благоуханных кудрей.  
 [Моя] прелестная газель, уж поздно,  
 Подай мне чарку, наполненную вином своей любви,  
 Удали [мою] печаль вкушением сладостного вина [любви].  
 Может, тогда сердце охватит сжигающий огонь<sup>11</sup>,  
 Чтобы этим огнем освободиться от тревоги.  
 И тогда моей утренней молитвой станет [этот] фард<sup>12</sup>:  
 «Вот, [наконец], появилась звезда моего счастья  
 Из созвездия дарящей исцеление любви Лейлы».

## [15]

Письмо Джафаи Мафтуну<sup>13</sup>

[О] Мафтун, страстно влюбленный наследник Меджнуна,  
 Предназначенный для близких сердцу бейтов печали,  
 Не знаю, [то ли] жестокая сердечная боль лишила тебя чувств,  
 То ли ты переполнен благоуханием сада любви?  
 [Но] ты в неведении о состоянии неизлечимого сердца твоего [друга],  
 [Отчего] ты не спросишь о сердечных муках Джафаи?  
 Может, наша с тобой<sup>14</sup> встреча объяснит тебе мое положение?  
 Приди [же] повидаться со мной, я очень страдаю,  
 [И], может, с твоим приходом я приобрету успокоение.

## [37]

Любимая, дитя<sup>15</sup> моего сердца этой ночью не спит<sup>16</sup>,  
 [Оно] плачет, [и] слезы потоком льются из его глаз.  
 [Оно] постоянно<sup>17</sup> капризничает на разный лад  
 В ожидании [вкушения] сладостного молока твоей любви.  
 [И] если из купола [этой] гладкой, соединяющей с тобой груди  
 [Оно] вдоволь напьется сладостным молоком твоей любви,  
 Возможно, тогда это дитя утихомирится,  
 Повеселеет и совсем успокоится

<sup>9</sup> Букв. «удали с крыльев (век) твоих глаз».

<sup>10</sup> Букв. «удобный случай».

<sup>11</sup> Букв. «ожжение».

<sup>12</sup> Фард — двестише.

<sup>13</sup> По данным издателя «Дивана», это имя поэта — современника Джафаи.

<sup>14</sup> Букв. «может, с помощью моей и твоей встречи...».

<sup>15</sup> Возможно, в данном случае это слово употреблено в редком значении «зрачок».

<sup>16</sup> Букв. «без сна».

<sup>17</sup> Букв. «каждый час».

В прекрасной колыбели твоих объятий, [лежа]  
 На [качающих его] сильно онемевших коленях<sup>18</sup>,  
 С ощущением достижения намеченной цели.  
 Убаюкивая [его] приятным, как звуки саза, голосом,  
 Утешь, любимая, дитя моего сердца [и]  
 Дарующей жизнь, дай ему молока любви.

[39]

[О] газель<sup>19</sup>, [поселившаяся] в обиталище [моего] наполненного верностью сердца,  
 Ты втоптала<sup>20</sup> в него столько печали, [что]  
 Полностью снесла почву с его земляного настила,  
 Стены его покрыла пылью печали,  
 [А] потолок окутала дымом от [моих] вздохов по тебе.  
 Приди [же] приберись в нем как в своем жилище,  
 Полей его вином своей любви, [а] пол его посыпь его осадком,  
 [И так] восстанови мое обиталище этим осадком и этим вином,  
 Смешав его с ароматом черных кудрей,  
 [И], может, [тогда] заблагоухает милое [моему] сердцу обиталище.

[43]

Когда [каждая] частица моего тела полностью  
 Слилась с болью [моих] ежедневных страданий,  
 Я лежал в одиночестве, без [моей] целительницы, испытывая муки,  
 [И] мои страдания нуждались в исцелении,  
 Внезапно, с намерением исцелить эти муки,  
 Пришла навестить меня [моя] повелительница.  
 С большим желанием<sup>21</sup> [помочь мне] юная красавица<sup>22</sup>  
 Присела у моего изголовья и повелела мне:  
 «Поднимись, освободись от [своих] страданий,  
 Насладись благоуханием моих извивающихся локонов!»  
 [И] тело мое вновь выздоровело,  
 [А] сердце вкусило живительный напиток,  
 Когда я вдоволь напился вином соединения с любимой,  
 [И] все частицы моего тела высвободились от боли.  
 Стать бы мне твоей жертвой, о страстно желанная красавица,  
 Ты вновь оживила ... ..

[48]

Столько раз меня поражала стрела желания,  
 [Что я] близок к полному изнеможению(?).  
 Стать бы [мне] твоей жертвой!  
 Ну же! Восхитительная газель,  
 Пусти в меня стрелу, полную печали,

---

<sup>18</sup> Букв. «на матрасе коленей».

<sup>19</sup> Т.е. возлюбленная.

<sup>20</sup> Букв. «ходила в нем».

<sup>21</sup> Букв. «с сотней желаний».

<sup>22</sup> Букв. «молодая газель».

[И] с этой печалью унеси меня в небытие,  
[И] может, с этой раной [от стрелы] я отправлюсь на Страшный суд.

## [49]

Долго, очень долго сердце [моё] было наполнено печалью,  
Оно жаждало стрел ресниц [любимой] Лейлы,  
[И вот] я предстал пред очами [моей] повелительницы,  
[И] стрелы пронзили [моё] больное сердце.  
Стать бы мне жертвой твоих очей, благоухающая красавица,  
[Ибо] воздействие твоих стрел дало мне утешение.

## [51]

Бутон моей мечты...  
Бутон моей мечты улыбнулся<sup>23</sup>,  
[И] я, подобно соловью, безмерно рад этому цветку.  
Его благоухание унесло мою бесконечную боль<sup>24</sup> и крики о помощи,  
[Оно] дало исцеление моей гноящейся ране,  
Освободив мое сердце<sup>25</sup> от пут печали,  
[Оно] уничтожило причину моей печали<sup>26</sup>  
[И] принесло конец [всем] моим страданиям,  
Раскрыв поле радости моей души,  
Вернуло мне растроченные годы жизни,  
[И] желание любимой [быть со мной] дает мне уверенность,  
... ..  
Пора мне наряжаться, [о] мое вновь обретенное счастье,  
Поэтому этот фард стал моей постоянной молитвой:  
Молю тебя, любимая со станом самшита,  
Впредь до самой смерти не лишай меня радости [быть с тобой].

## [57]

Ох, Фортуна вновь свершила [свой] круговорот  
[И] унесла меня<sup>27</sup> в обиталище печали.  
[Она] навевала враждебный ветер [моему] счастью,  
Утопив корабль [моего] сердца в море печали.  
Отчего [же]? [Ведь] еще недавно я был с любимой,  
Был радостным, свободным [и] беспечным,  
Поутру [вёл] беседы [с любимой], распивал вино,  
[А] вечерами [вдыхал] аромат благоуханных [кудрей],  
... ..  
[И] я был удивлен отсутствию<sup>28</sup> гнева Фортуны,  
[Но] я не ведал, что все её (Фортуны) дела коварны,  
[Что] все её поступки злонамеренны.  
Козни Фортуны выбили из меня радость моей любви<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Букв. «рассмеялся».

<sup>24</sup> Букв. «насморк, грипп».

<sup>25</sup> Букв. «колени сердца».

<sup>26</sup> Букв. «разворошило гумно печали».

<sup>27</sup> Букв. «мое тело».

<sup>28</sup> Букв. «спокойствию гнева».

<sup>29</sup> Букв. «из разума».

[И] неожиданно обрекли [нас] на вечную разлуку.  
Теперь что еще сказать тебе, Фортуна?  
Пусть мои постоянные молитвы победят тебя<sup>30</sup>.

[67]

Друзья, боль...  
Друзья, сердце [моё] посетила боль, [и]  
Какая боль? Поразительная боль, полная печали.  
[Боль], не охватывавшая<sup>31</sup> ни одно несчастное сердце,  
Пальцы ступней моей радости перебиты камнем,  
Каким камнем? Камнем любви одной красавицы<sup>32</sup>,  
Я страдаю от стрелы, возвращенной нежностью [красавицы],  
Какой стрелы? Стрелы кокетливого взгляда [красавицы с] ликом, подобным розе,  
Тысячи [влюбленных] вверили ей свою душу,  
[И] скольких остриё [её стрел] обрекло на скитания,  
[А] меня, одного из них, раны унесли в [сырую] землю.

[68]

Опьянение от дуновения аромата свежего цветка лика любимой<sup>33</sup>  
Воистину принесло моему сердцу успокоение.  
Но я не нуждаюсь в непостоянном благоухании цветка,  
Я подобен безумно влюбленному соловью,  
[А] цветок — это всего лишь облик моей совершенной любимой,  
Поэтому сердце тянется к аромату цветка.

[70]

Виночерпий! Как долго я отлучен от твоего вина!  
[Я] сломлен безжалостностью ненавистой судьбы,  
Чаша [моего] сердца покрыта пылью разлуки,  
[Она] нуждается в очищении полным сверкания вином.  
Будь великодушен, подай мне чарку, полную вина,  
[И] может, оно очистит сердце, наполненное вином [любви].

Литература

- Юсупова З.А. Курдский диалект горани. СПб., 1998.  
Юсупова З.А. «Диван» курдского поэта Маулави. М., 2007.  
Юсупова З.А. Письменные памятники как источник изучения курдского языка: «Диван» Вали-Девана (на диалекте горани) // Письменные памятники Востока. М., 2010, № 2(13). Осень-зима. С. 105–126.  
Юсупова З.А. «Диван» курдского поэта XVIII в. Ранджури (транскрипция текста, образцы перевода) // Письменные памятники Востока. М., 2012, № 1(16). Весна-лето. С. 38–58.  
*Dîwanî Cefayî. Kokirdinewey u lêkolînewey Muḥemed' Eli Qeredaxî. Beḫda*, 1980.

<sup>30</sup> Букв. «опрокинут».

<sup>31</sup> В тексте вместо слова “ne gird ten” следует, по-видимому, читать “negirten”. [Примеч. издателя.]

<sup>32</sup> Букв. «с золотистой шеей».

<sup>33</sup> Букв. «лика Лейлы».

## Summary

Z.A. Yusupova

### **The “Divan” of Cefayî, the Kurdish Poet of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries (Transcription, Translation, Examples, Ghazals)**

The article presents the text of The “*Divan*” of *Cefayî* in transcription and a Russian translation of 13 ghazals. The special value of the “Divan” consists in the fact that this is one of the latest sources written in the dialect of Gorani and its language contains certain features different from the Gorani of the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries’ literary works previously studied by the present author.

**Тангутский погребальный обрядник  
из собрания тангутского фонда ИВР РАН**

Предисловие и перевод К.М. Богданова

В статье представлены краткое исследование и перевод ритуального погребального текста XI–XIII вв. Несмотря на небольшой объем, эта рукопись является законченным в смысловом отношении текстовым фрагментом. Приведенное в нем описание обряда указывает на несомненную общность тангутской и тибетской религиозной традиции. Древность текста свидетельствует о том, что эта традиция в контексте тибетской культуры сохранилась до наших дней.

*Ключевые слова:* тангутский фонд, Хара-Хото, погребальный обряд, тангутский буддизм.

𪔐𪔑𪔒𪔓𪔔𪔕𪔖𪔗𪔘𪔙𪔚𪔛𪔜𪔝𪔞𪔟𪔠𪔡𪔢𪔣𪔤𪔥𪔦𪔧𪔨𪔩𪔪𪔫𪔬𪔭𪔮𪔯𪔰𪔱𪔲𪔳𪔴𪔵𪔶𪔷𪔸𪔹𪔺𪔻𪔼𪔽𪔾𪔿  
 𪕀𪕁𪕂𪕃𪕄𪕅𪕆𪕇𪕈𪕉𪕊𪕋𪕌𪕍𪕎𪕏𪕐𪕑𪕒𪕓𪕔𪕕𪕖𪕗𪕘𪕙𪕚𪕛𪕜𪕝𪕞𪕟𪕠𪕡𪕢𪕣𪕤𪕥𪕦𪕧𪕨𪕩𪕪𪕫𪕬𪕭𪕮𪕯𪕰𪕱𪕲𪕳𪕴𪕵𪕶𪕷𪕸𪕹𪕺𪕻𪕼𪕽𪕾𪕿

*С радостным сердцем и чистым умом, взойди /на небо/.*

*Сыграв /роль/ в этом великом действе, иди вперед!*

*Принеся великую жертву, вперед отправляйся!*

*Исполнив великий закон, следуй вперед!*

(Погребальный обрядник, инв. № 4084, стр. 4, строки 6–7)

Данный рукописный текст был отобран для исследования во время работы по инвентаризации тангутского фонда ИВР РАН, которая проводилась под руководством Е.И. Кычанова (1932–2013) в 2005–2012 гг.<sup>1</sup> Как правило, в процессе данной работы особым образом фиксировались книги, которые по способу брошюровки отличались от традиционной или стандартной брошюровки (книга-потхи, книга-свиток, книга-гармоника) канонических текстов и представляли собой небольшие книжки, сброшюрованные по типу тетради. Данная рукопись представляет собой книгу, сброшюрованную в виде тетради, размер 17,5×12,3 см, состоящую из двух листов с текстом с обеих сторон. Текст написан достаточно отчетливым курсивным почерком, в котором вместе с тем угадывается стиль письма, что сразу привлекает к нему внимание (см. илл. 1–4). Что касается даты его создания, то мы правомерно относим его, как подавляющую часть всей коллекции П.К. Козлова (1863–1935), к XI–XIII вв. Характеризуя структуру текста, на основе внешних признаков отметим, что он состоит из стихотворного и прозаического текста. Прозаический текст содержит 15 знаков в строке, стихотворная строка состоит из двух частей, разделенных цезурой на письме, содержащих по семь знаков в каждой части. Этот небольшой по объему рукописный фрагмент является частью обрядового похоронного цикла, вместе с тем он обладает общей смысловой целостностью, что является основой для его исследования.

<sup>1</sup> Этот рукописный фрагмент не отождествлен. Он был внесен в инвентарный список Е.И. Кычановым в процессе инвентаризации материалов тангутского фонда в 1950-х годах.



Законченность текста, читаемый почерк и хорошая сохранность рукописи в значительной степени облегчали его прочтение и понимание<sup>2</sup>. Отправной точкой этого небольшого исследования явился перевод надписи на правом верхнем поле стр. 3: 辯經儀軌 «Ритуал /последовательность действий/ по рассечению в храме». Эта надпись, во-первых, достаточно ясно указывала на характер описываемого ритуала — дальнейшее знакомство показало, что это действительно погребальный обрядник. Во-вторых, характерное для тангутских книг расположение надписи на поле листа перед основным текстом указывало на то, что это название предшествующего или, скорее всего, последующего раздела сочинения или текста одного цикла<sup>3</sup>.

Перейдем теперь непосредственно к тексту памятника. Указанием на практическое применение обрядника является слово-формула *имярек* в строке текста, в которую при чтении вставляется имя умершего или умирающего человека, над которым совершается обряд: 身經身經身經 (стр. 2) «Жизнь *имярека* заканчивается, тело подвергнется изменениям, в трех мирах претерпит изменения — все этому закону подчинено». Из дальнейших строк становится ясно, что лама читает ритуальный текст над телом человека, который является не мирянином, а «учеником», т.е. монахом, подвижником, идущим по пути буддийского вероучения: 身經身經身經 (стр. 3) «Тело подверглось изменениям, ученик на небо взойдет!» Эта личностная и одновременно социально-сословная характеристика умершего определяет внешнюю форму и внутреннее содержание обряда. Текст категорично постулирует положения учения, имеющие отношение к данному ритуалу, и установленные правила. Все эти правила традиционно подкрепляются различного рода метафорами и сравнениями, которые должны способствовать правильному и глубинному восприятию сути ритуала. Вместе с тем благодаря этим метафорам текст, несомненно, обретает определенную художественную ценность. Основные его идеи заключаются в следующем. Осознав момент смерти, следует немедленно и решительно отказаться от привязанности к телу, которое недолговечно и хрупко: 身經身經身經 (стр. 1) «Не привязывайся и не люби тело! Человеческое тело недолговечно, другое одалживаешь...» Таковы начальные строки исследуемого фрагмента, и этот призыв повторяется неоднократно при чтении во время совершения обряда. Тело является воплощением и символом бренного и иллюзорного мира, который также следует отвергнуть. Вместо этого дух умирающего (или уже умершего человека) призывают обратиться все помыслы к буддийской вере, приложить все усилия, чтобы очистить 心 (кит. xīn 心 — «ум», «сознание») от всякого рода аффектов, с этим новым качеством бестелесного бытия вознестись на небо и затем, если это должно произойти, обрести новое благоприятное рождение. Остановимся на некоторых особенностях ритуала, зафиксированных в тексте<sup>4</sup>, которые обратили на себя внимание и позволяют сравнивать их с поздними описаниями погребальных обрядов тибетцев, бурят, монголов. Рукопись содержит следующие строки: 身經身經身經 (стр. 2) «Слушай о прекращении жизни и изменениях, которые претерпит тело! Это есть вели-

<sup>2</sup> Эти характеристики достаточно редкое явление для тангутских книг из Хара-Хото, которые в большинстве своем сохранились в виде различной величины фрагментов.

<sup>3</sup> Возможно, это рукопись-конволют.

<sup>4</sup> Это ключевое понятие буддийской философии в русской синологии традиционно принято переводить как «ум», «сознание». Однако такой перевод не отражал полностью смысл, заключенный в этом понятии. Е.А. Торчинов, например, использует в данном случае точный перевод этого понятия, передающий полный смысл — «сердце-ум» (Торчинов, 2008). Мы будем использовать более привычный для русскоязычной традиции перевод такого понятия — «ум», в некоторых случаях применяя развернутый вариант толкования: «сердце-ум», «сердце» и «ум».

К.М. Герасимова, характеризую процесс трансформации шаманских обрядов Центральной Азии под воздействием тибетского буддизма, указывала такой существенный момент ассимиляции, как отождествление ламы, проводящего обряд, с божеством данного ритуала: «Весь обряд совершается ламой от имени данной тантрийской формы Будды. Сила заклинания обеспечивается могуществом... святости Будды и в учении буддийской религии» (Герасимова, 1981, с. 122). В тангутском обряднике лама, читающий текст ритуала, как этого требует традиция, прославляет Будду:

Далее, согласно ламаистскому ритуалу, следуют очистительные манипуляции с трупом, тело должно быть очищено от злых духов. «Тело покойного должно быть очищено от злого духа... нельзя впускать его внутрь» (там же, с. 118–119).

<sup>5</sup> См. ниже комментарий к переводу.

46

вместилищем души, жизненной силы является череп. Данное представление о сакральности головы находит подтверждение в погребальных (и не только) ритуалах народов Центральной Азии. У тибетцев «душа была связана с некоей субстанцией жизни, „ветром“, „конем-ветром“, которая находилась в голени ноги. Если умирал человек, достигший святости, то его душа сама находила путь на небо, в процессе погребального обряда над обычным человеком, мирянином «лама специальными обрядами и заклинаниями как бы давал ей выход через макушку головы умершего...» (Кычанов, Савицкий, 1975, с. 234). У монголов с головой связано понятие «сулдэ» (одно из значений — «жизненная сила»). «По сведениям „Сокровенного сказания“, Гурбесу, мать найманского Даян-хана, приказала привезти голову... Ван-хана и... совершила перед ней жертвоприношение, ибо Ван-хан был древнего рода... Предание об онгоне Буртэ говорит, что при переселении бурят из Монголии один из них привез с собой отрезанную голову своего отца... как самое существенное» (Галданова, 1987, с. 49–50). В этом же исследовании приводится благопожелание, записанное Ц.Ж. Жамцарано (1880–1942), часть содержит строки: «...седую голову свою потомкам отдай» (там же, с. 50). Все эти действия по рассечению трупа, в основе которых, возможно, находятся древние шаманские ритуальные жертвоприношения, освящаются буддийским обрядом, суть которого — «магическая унификация... превращение в пустоту» (Герасимова, 1980, с. 67). Эта изначальная и конечная пустотность, иллюзорность тела постоянно подчеркивается и в тангутском обрядовом тексте. Здесь оно неоднократно сравнивается с «центром пустоты», уподобляется «скоплению облаков», «отражению луны в воде океана».

Злые духи изгнаны, тело и душа очищены должным образом. И тогда лама призывает дух умершего отказаться от чувственного мира, отказаться от всего, что составляет сансарическое пребывание в нем: чувств, привязанностей, влечений и обратить свое устремление к Трем драгоценностям буддийской веры. Тангутский текст подтверждает древность этой традиции: 繡繡毳毳毳毳毳毳毳毳毳毳 (стр. 2) «По этой причине тот, чья жизнь заканчивается, чье тело подвергается изменению, у Трех Высочайших Драгоценностей защиты искать должен».

В заключение мы хотели бы обратить внимание на смысловую близость данного обрядника и тибетского сочинения «Бардо тодол»<sup>7</sup>, известного как «Тибетская книга мертвых»<sup>8</sup>, которое пользуется значительной популярностью — если это слово уместно применить к подобного рода сочинениям, — с момента опубликования английского перевода с комментарием К.Г. Юнга (1875–1961) в Европе в 1927 г. Это сочинение, предположительно созданное в IX в., приписывается Падмасамбхаве. Оно относится к так называемым «потаенным текстам» или «сокровенным книгам», спрятым в период гонений на буддистов в тот же исторический период<sup>9</sup>. В течение долгого времени этот текст, или, скорее, цикл текстов, возможно, претерпел неминуемые изменения, и только в XIV в. был зафиксирован письменно в том варианте, с которого был выполнен перевод, опубликованный У.И. Эвансом-Венцом (1878–1965).

<sup>7</sup> Существуют различные варианты транскрипции этого названия. Так, например, в книге А.И. Вострикова «Тибетская историческая литература» — «Бардо тойдол» (Востриков, 2007, с. 46).

<sup>8</sup> Это условно-символическое название этого текста, употребленное изначально при переводе на английский язык. Существует известное количество переводов, передающих суть данного понятия. Например, А.А. Терентьев в справочном издании по буддизму дает следующий перевод: «Освобождение благодаря слушанию в переходном состоянии» (Словарь «Буддизм», 1992, с. 240).

<sup>9</sup> Этот апокрифический текст по большей части цитируется и упоминается в эзотерической литературе. В тибетологических исследованиях существует неоднозначное отношение к этому тексту. Например, А.И. Востриков критически относился к истории создания и предполагаемому авторству этого сочинения (Востриков, 2007, с. 46).

Надо признать, что учение о пребывании в промежуточном состоянии между смертью и следующим рождением (санскр. *antarābhava*, тиб. *бардо*) детально изложено в буддийских канонических и философских текстах. Это учение стало особенно распространено и практически применялось в Тибете. Этот процесс неминуемо сопровождался созданием обрядовых текстов разной величины и структуры, где в доступной для понимания и применения форме изложены его положения, и, возможно, «Бардо тодол» всего лишь один из их числа. Возвращаясь к тангутскому погребальному обряднику, можно предположить, что он также является одним из текстов, отражающим учение о *бардо*, предназначенным для практического и обиходного применения. Он генетически и идейно связан с этим учением и текстом «Бардо тодол», в нем отражен ряд тех же идентичных ключевых понятий, и тем самым тангутский текст подтверждает достоверность учения и свидетельствует, что при его передаче линия преемственности — как это и предписывается традицией, — была сохранена.

### Перевод

#### Илл. 1 — рукопись, инв. № 4084, стр. 1

1. Не привязывайся и не люби тело! Человеческое тело не долговечно, другое одалживаешь<sup>10</sup>.
2. Подобно материальному миру, знатность и богатство не долговечны и не постоянны — как пузыри на воде. Поэтому
3. Не следует быть привязанным к телу.
4. Жизнь заканчивается, тело подвергнется изменениям<sup>11</sup>, не следует быть /к нему/ привязанным<sup>12</sup>. Человеческое тело подобно центру пустоты<sup>13</sup>, скоплению облаков.
5. Долго не существует, гибнет мгновенно. Это подобно закону для /этого/ мира<sup>14</sup>.
6. Подобно центру пустоты, подобно восходящей луне, отражение<sup>15</sup> которой возникает в водах океана, —
7. — Хотя луна отражается в воде, /ее там/ нет, в водах океана нет луны.

#### Илл. 2 — рукопись, инв. № 4084, стр. 2

1. Для /этого/ мира — это подобно закону. Жизнь заканчивается, тело претерпит изменения — следует осознать это<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Поскольку весь текст представляет собой призыв в форме монолога, обращенный к тому, кто слушает, мы сознательно решили не использовать знаки препинания, применяемые для выделения прямой речи.

<sup>11</sup> Обряд совершается над умершим или умирающим человеком. Текст ритуала не определяет эту временную характеристику. Соответственно при переводе мы не будем каждый раз оговаривать существование альтернативы, которая в русском языке выражается при помощи категории времени: «жизнь заканчивается или закончилась, тело претерпевает или претерпело изменения».

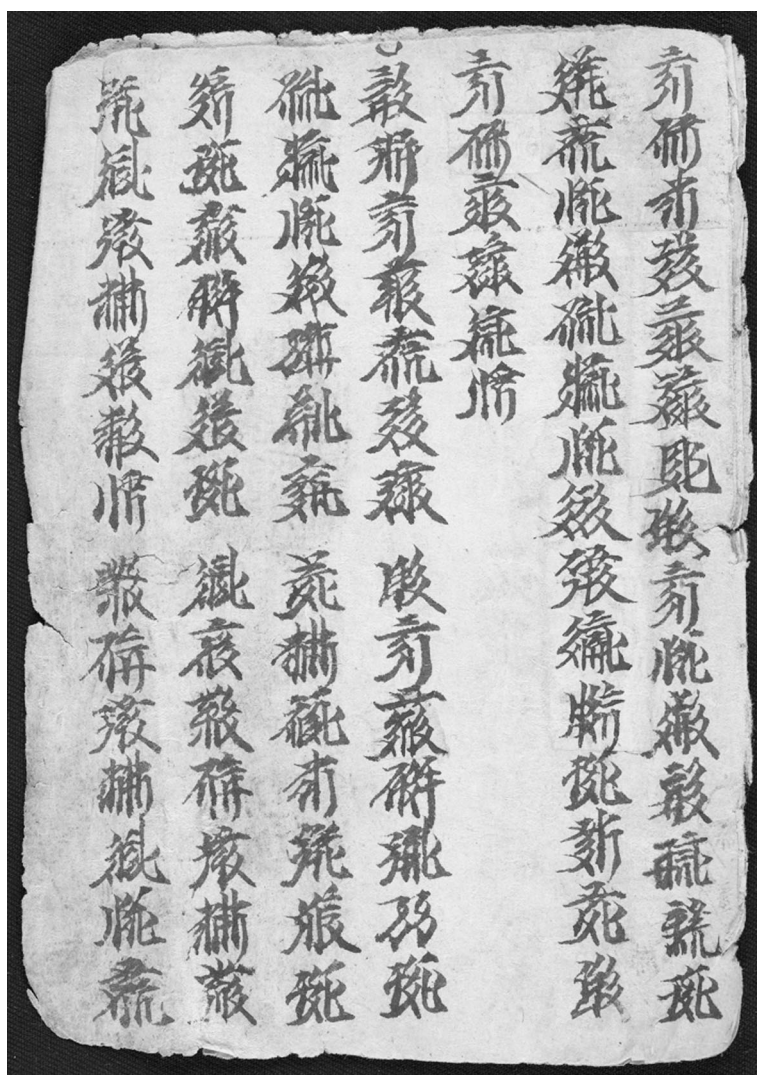
<sup>12</sup> В тексте буквально «нельзя любить».

<sup>13</sup> Имеется в виду «шуньята» (санскр. *śūnyata*) — пустота, термин, которым обозначается одно из ключевых понятий буддийской философии.

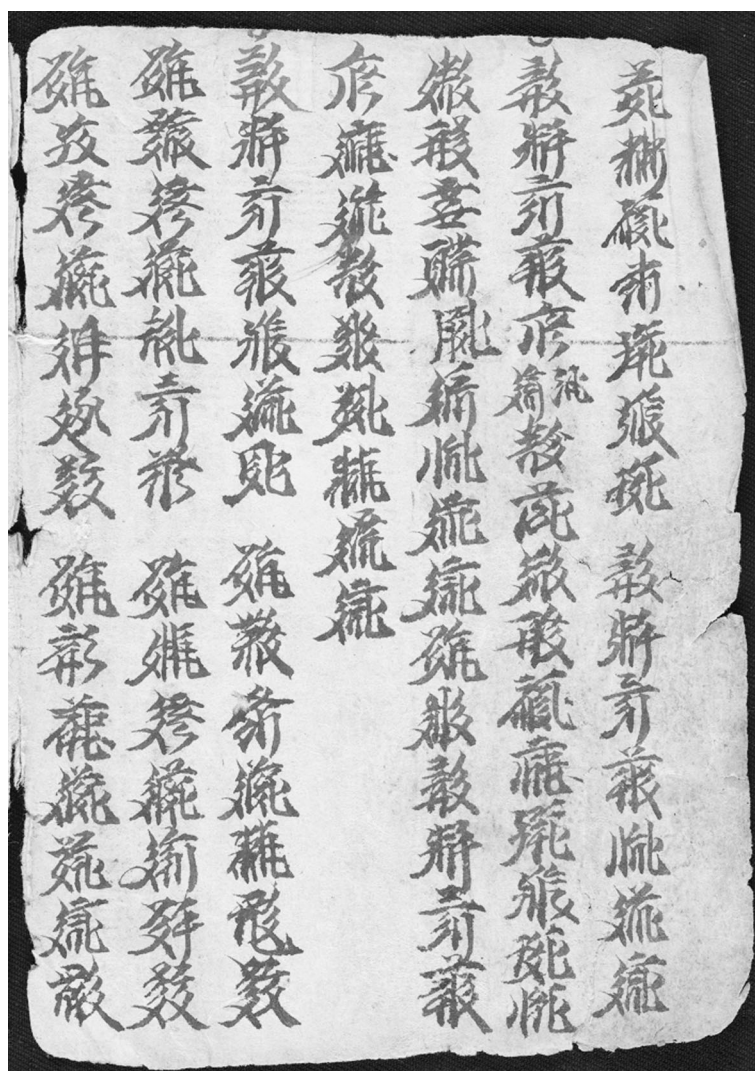
<sup>14</sup> Грамматическое строение фразы допускает варианты ее перевода. Знак 4179, 𑖑 в словаре Е.И. Кычанова (в дальнейшем — Словарь ЕК), как правило, в подобных текстах традиционно переводится как «буддийская дхарма». Метафора, несомненно, может также содержать в себе указание на неотвратимость и универсальность закона дхармы. Однако здесь было выбрано буквальное, возможно, более упрощенное толкование «закон».

<sup>15</sup> В тексте употреблен знак 𑖑 «тень» (Словарь ЕК, 2454), однако по контексту мы переводим его как отражение.

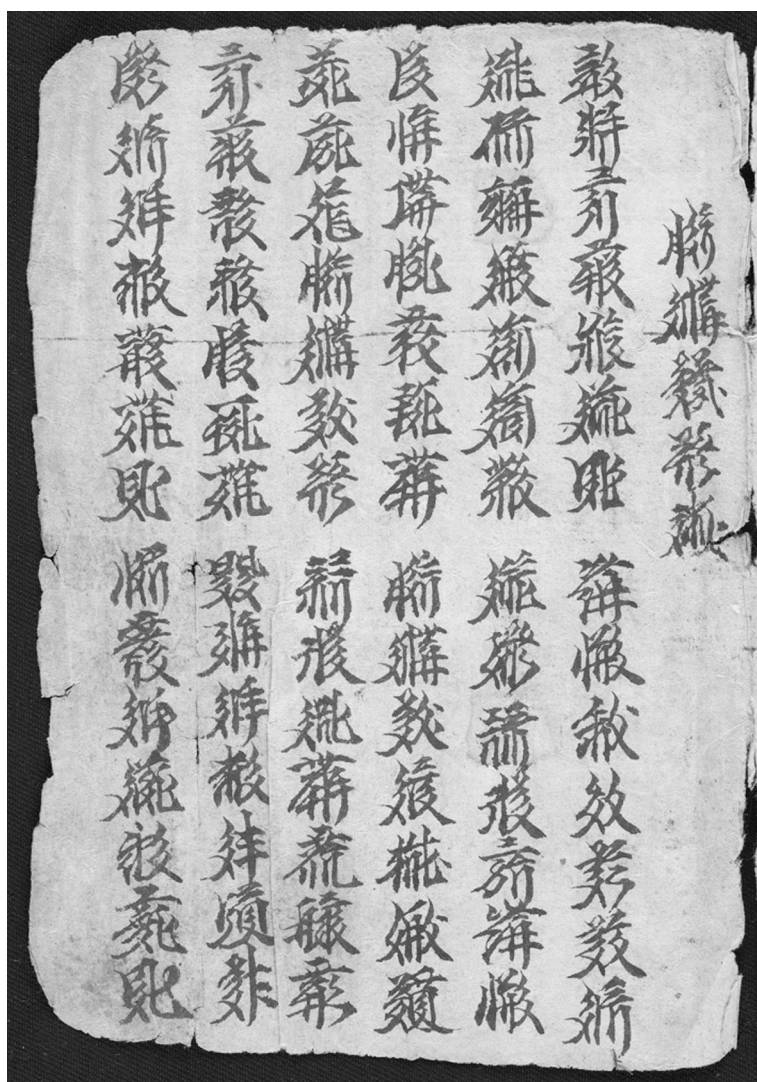
<sup>16</sup> Буквально именно так в тексте — подчеркивается длительность процесса умирания, а не констатируется некая законченность — смерть. Аналогичным образом — тело (точнее тело-сознание) именно трансформируется (но не просто разрушается!), обретая свойства, необходимые для следующего воплощения.



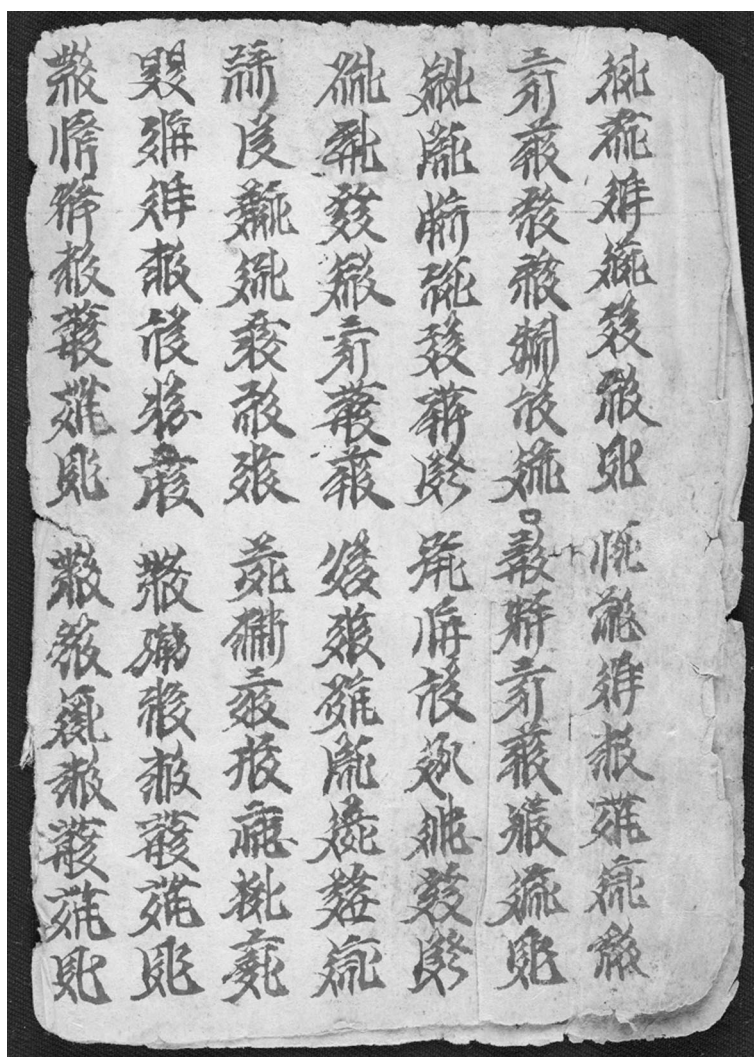
Илл. 1 – рукопись, инв. № 4084, стр. 1



Илл. 2 – рукопись, инв. № 4084, стр. 2



Илл. 3 – рукопись, инв. № 4084, стр. 3



Илл. 4 – рукопись, инв. № 4084, стр. 4



2. Жизнь *имярека* заканчивается, тело подвергнется изменениям, в трех мирах<sup>17</sup> претерпит изменения — все этому закону подчинено<sup>18</sup>.

3. Не твердый плод человеческое тело, /прочной/ основой не обладает — следует осознать это.

4. По этой причине тот, чья жизнь заканчивается, чье тело подвергается изменениям, у Трех Высочайших Драгоценностей защиты искать должен<sup>19</sup>.

5. Слушай о прекращении жизни и изменениях, которые постигнут тело! Это есть великий зонт, под которым можно найти прибежище.

6. Это есть знамя, которое твое тело измеряет<sup>20</sup>. Это есть объяснение того, где находится /мирская/ слава.

7. Это есть то, в чем, подобно жемчужине /в раковине/, обитает сознание. /Вместе с тем/ это вместилище скверны есть /всего лишь/ верхний покров.

### Илл. 3 — рукопись, инв. № 4084, стр. 3

1. Слушай о прекращении жизни и изменениях, которые постигнут тело! Не выразить словами могущество и мудрость Татхагаты<sup>21</sup>!

2. Мое могущество велико и имя прославлено, /я/ старейший среди потомков /из рода/ самого Татхагаты<sup>22</sup>,

3. в руках секиру, искусно заточенную, держу. В храме мертвое тело рассекут, /затем тело/ унесено будет.

4. /Так/, в храме вся иллюзорность<sup>23</sup> /этого/ мира постигнута /будет/<sup>24</sup>. Старший племянник держит голову, более всех радуется<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Согласно буддийской космологии — три сферы, обитание в которых определяется индивидуальной кармой.

<sup>18</sup> Грамматика фразы допускает также такое толкование: «Подобно всем дхармам трех миров, /которые/ изменяются...»

<sup>19</sup> Три буддийских драгоценности — Будда, Дхарма, Сангха.

<sup>20</sup> Возможно, имеются в виду заслуги, обретенные при жизни. См. Предисловие.

<sup>21</sup> В переводе с санскрита *tathāgata* — «так ушедший», один из эпитетов Будды.

<sup>22</sup> Эта фраза, при условии правильного перевода, представляет особый интерес и содержит ряд вопросов. В ней утверждается, что исполнитель жертвоприношения, старший из потомков усопшего, принадлежит к роду Татхагаты. Вероятнее всего, это некая метафора, которая отражает отождествление исполнителя ритуала с его божеством.

<sup>23</sup> Проблему правильного понимания данной строки представляет нечетко написанная верхняя часть левого знака идеографа, который может быть прочтен как: 𑖑𑖥 — «чары, наваждение» (Словарь ЕК 4913), 𑖑𑖦 — «неделимое» (словарь ЕК 4914). Этот тип идеографа в определенном написании левой его части (без двух верхних горизонтальных черт) имеет значение «пустой» (Невский, 1960, т. 1, с. 494). Однако, как правило, идея пустоты передается в тангутских текстах (и в том числе в данном обряднике) идеографом 𑖑𑖦 (Словарь ЕК 2735). Поскольку правый знак в идеографах 4913, 4914 в словаре Кычанова и в идеографе со значением «пустота» в словаре Невского является графемой-детерминативом со значением «демон» (Кычанов, 2008, с. 397), то нельзя исключать возможность того, что в данной строке может идти речь о проявлении или постижении мира демонов, что, в свою очередь, может быть непосредственно связано с очищением тела во время ритуала.

<sup>24</sup> В тексте буквально «раскрыта /будет/».

<sup>25</sup> В тексте неоднократно упоминается потомок умершего человека как участник и исполнитель погребального ритуала (см. стр. 3, строка 2–4, стр. 4, строка 5). Это указание на фиксированное обычаем участие определенных родственников покойного в определенных частях погребального ритуала требует отдельного исследования с привлечением дополнительных источников. Упоминание «старшего племянника» и «старшего потомка» подразумевает особое значение родства по линии отца, что характерно для родственных отношений, существовавших в тангутском обществе в определенный исторический период (Кычанов, 1997, с. 72–78). В тексте номинально упоминаются два потомка: старший в роду, который рассекает тело, и «старший племянник», который держит голову. Нельзя исключать, что это одно и то же лицо. Остается также неясным: являются ли одним лицом «потомок» и лама, исполняющий ритуал и отождествляющий себя в момент ритуала с самим Татхагатой?

5. Тело подверглось изменениям, ученик на небо взойдет! С исполненным радостью сердцем-умом<sup>26</sup> в стране Будды родится.

6. Отправляйся же с умом, очищенным от заблуждений<sup>27</sup>! Освободи ум от яда привязанности<sup>28</sup>!

**Илл. 4 — рукопись, инв. № 4084, стр. 4**

1. Не торопи ум, который совершенствуется. С умом, очищенным от заблуждений, следует уйти!

2. Тело претерпевает изменения, ученику немедленно следует осознать это! Слушай о прекращении жизни и изменениях, которые постигнут тело!

3. Жилище мирское, темное, не выдерживает испытаний. Внутри него обитаешь — болезни-препятствия возникают<sup>29</sup>.

4. Много дней пройдет, тело подвергнется изменениям. Немедленно эта обитель должна быть оставлена.

5. /Когда/ потомок<sup>30</sup> с секирой в руке головы коснется<sup>31</sup> — от всего /в этом/ мире, что любил и /чему/ подчинялся, надолго избавит.

6. С радостным сердцем-умом<sup>32</sup> взойди /на небо/. Сыграв /роль/ в этом великом действе, иди вперед!

7. Принеси великую жертву, вперед отправляйся! Исполнив великий закон, следуй вперед<sup>33</sup>!

**Библиография**

Буддизм. Словарь. М., 1992.

Вновь собранные драгоценные парные изречения: Факсимиле ксилографа / Изд. текста, пер. с танг., вступит. ст. и коммент. Е.И. Кычанова // Памятники письменности Востока. XL. М., 1978.

Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб., 2007.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Герасимова К.М. О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1980. С. 67.

Герасимова К.М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 117–122.

Гране М. Китайская цивилизация. М., 2008.

Книга Марко Поло. М., 1956.

Кычанов Е.И. Очерк истории тангутского государства. М., 1969.

Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.

Кычанов Е.И. Словарь тангутского (Си Ся) языка. Киото, 2006.

Кычанов Е.И. История тангутского государства. СПб., 2008.

<sup>26</sup> В тексте «с радостным умом». См. Предисловие, коммент. к сноске 4.

<sup>27</sup> Буквально «с умом, /в котором/ устранены препятствия».

<sup>28</sup> Имеется в виду один из трех коренных ядов, препятствующих освобождению, — неведение, алчность (привязанность), ненависть (гнев).

<sup>29</sup> Имеются в виду преграды для освобождения.

<sup>30</sup> См. коммент. к сноске 25.

<sup>31</sup> Т.е., видимо, согласно ритуалу «отсечет голову».

<sup>32</sup> В тексте «с радостным умом». См. Предисловие, коммент. к сноске 4.

<sup>33</sup> Выражаю благодарность К.Ю. Солонину за содействие, оказанное в работе над переводом этого текста.

- Море значений, установленных святыми: Факсимиле ксилографа // Изд. текста, предисл., пер. с танг., коммент. и прилож. Е.И. Кычанова. СПб., 1997.
- Невский Н.А. Тангутская филология. Исследования и словарь в двух книгах. М., 1960.
- Солонин К.Ю. Обретение учения. Традиция Хуань-Чань в буддизме тангутского государства Си-Ся. СПб., 2007.
- Тибетская книга мертвых. Перевод с английского языка. СПб., 1994.
- Торчинов Е.А. Краткая история буддизма. СПб., 2008.
- Философия буддизма. Энциклопедия. М., 2011.
- Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Т. 1, 2. Новосибирск, 1991.
- Gombrich R.F. How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. Cambridge, 1996.
- Guenther H.V. The Life and Teaching of Nāropa. Shambala. Boston & London, 1986.
- Stein R.A. Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po Tibétains // Journal Asiatique. T. CCLVIII, fasc. 1–2 (1970), p. 170–171.

## Summary

### **Ritual Funeral Text from the Tangut Collection of the IOM, RAS**

Introduction and Translation by *K.M. Bogdanov*

This article is a translation and short textual study of an unidentified Tangut text from the IOM, RAS, collection. This small manuscript fragment is not in existing catalogues of this collection. Because of its type of binding and legible handwriting it attracted attention during the later stage of cataloguing work with this collection that was being performed over the last few years. Though it is merely a small fragment of text, it contains the specific traits of ancient lamaic funeral ritual that allows comparing it with similar religious and cultural traditions of the same and later periods of history in Central Asia. As a comprehensible text in Tangut language, it provides additional facts and data about the religious and cultural everyday life of Tanguts in the period of Xi-Xia.

А.Л. Хосроев

Еще раз о ΠΖΡΟΤ (*ЕвИуд* 33.18–21)

В статье автор продолжает исследование «Евангелия Иуды» (см.: ППВ, 2009, 1(10), с. 5–33) и обращается теперь к частным проблемам текста. Предложенное на основе многочисленных параллелей толкование одного темного понятия, встречающегося в самом начале сочинения (ΠΖΡΟΤ = «призрак»: 33.20), позволяет уточнить богословские представления его создателя.

*Ключевые слова:* раннее христианство, гностицизм, «Евангелие Иуды», докетизм, коптские тексты.

<sup>1</sup> «Но (δέ) подчас не является он своим ученикам (μαθητής), но (ἀλλά)<sup>2</sup> ΠΖΡΟΤ ты находишь его<sup>3</sup> среди них». — Трудность в этом пассаже вызывает понимание ранее не засвидетельствованного (Π)ΖΡΟΤ.

**33.20–21:** ἀλλὰ ΠΖΡΟΤ ὅ— ψακζῆ εἶροϋ ζῆ τεϋμντε<sup>4</sup>. Издатели оставляют слово без перевода: «but you find him among them...(?)»<sup>5</sup>, замечая при этом, что «значение ΠΖΡΟΤ остается неясным и что за этой формой может скрываться бохайрское

<sup>1</sup> Перевод *ЕвИуд* и комментарий см.: Хосроев, 2009; во многом уточненный перевод и значительно расширенный комментарий можно будет найти в книге «Другое благовестие», которую автор в ближайшее время сдаст в печать.

<sup>2</sup> 33.18–20: οὐνπε δε [n]соп ηαϣοϋονζῆ ενεϣ ηαῆντнс ἀλλὰ... Хотя на фотографии я не вижу ни следов слова [n]соп, ни следов форманта отрицательного настоящего обыкновения: ηαϣ-, текст, как читают его издатели, использовавшие для чтения оригинала инфракрасные лучи и, возможно, увидевшие больше, чем можно увидеть на фотографии, означает: «Но часто не является он (ηαϣοϋονζῆ) своим ученикам, но...». οὐνπε [n]соп, букв. «некоторое число раз» (ср. «nombre de fois»: Cherix, 2007–2012, 1), обычно переводили как «often» (Kasser et al., 2007, 185; ср. «un (grand) nombre de fois»: ibid. 238), «häufig» (Plisch, 2006, 7); «mehrmals» (Wurst, 2012, 1226). Нагель, замечая, что такое сочетание является довольно неожиданным для значения «часто» (обычным было бы ζαζ Πсоп), предлагает понимать его как «иногда» или т.п. («bisweilen, gelegentlich»: Nagel, 2009, 115); ср.: «sometimes» (Schenke-Robinson, 2008, 86).

<sup>3</sup> Нагель предложил исправить 2 л. ед.ч. ψακζῆ εἶροϋ на 3 л. мн.ч. ψαϣῆ εἶροϋ с переводом «<man> fand ihn» (Nagel, 2007, 239, прим. 70: в значении praesens historicum); то же исправление находим и в комментарии к французскому переводу («il fut trouvé»: Cherix, 2007–2012, 1, прим. 4); ср.: «<they> (scil. ученики) found him» (Schenke-Robinson, 2008, 86), а также Plisch, 2006, 7: «<wird> er erfunden», где автор не исключает, что фраза может быть глоссой (Glosse?: ibid., прим. 8; так же и King, 2007, 125–126); ср.: Nagel, 2009, 118 против этого допущения). О том, что это исправление необязательно, поскольку речь здесь, возможно, идет об обращении к читателю («eine Anrede an die Leserschaft»), см.: Brankaer-Bethge, 2007, 322. Таким образом, смысл всего пассажа должен быть примерно следующим: «подчас не являл он себя ученикам (в своем привычном облике, или т.п.), но оказывался среди них...»

<sup>4</sup> На фотографии я не вижу диплы ὅ—, которая, по чтению издателей, стоит после ΠΖΡΟΤ и тянется на три буквы вправо (такой немотивированный орнамент, вставленный в середину предложения, вызывает недоумение). Шенке-Робинсон различает вместо ὅ— остатки буквы ϣ и читает ζΡΟΤϣ (результат метатезы из ζОРТϣ: Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. ad loc.), однако следов ϣ я также не вижу; ΠΖΡΟΤ же при хорошем увеличении читается вполне надежно.

<sup>5</sup> См. также немецкий перевод Вурста: «sondern... findest du ihn in ihrer Mitte» с примечанием, что сочетание предлога и существительного (ΠΖΡΟΤ) служит здесь для выражения того, как именно (die Art und Weise) Иисус являлся своим ученикам (Wurst, 2012, 1226 и прим. 23).

ⲉⲣⲟⲩ 'ребенок'<sup>6</sup>; вместе с тем они допускают, что речь здесь может идти о бохайрской форме ⲉⲣⲟⲩⲩ или ⲉⲣⲟⲩ в значении 'явление, фантом'<sup>7</sup> или даже о бохайрской форме ⲉⲣⲟⲩ (ⲥ ⲱⲣⲟⲩ) 'завеса', подразумевающей, что Иисус являлся как бы «под завесой», т.е. скрыто<sup>8</sup>. В конечном счете они не исключают того, что, «вполне возможно, здесь мы имеем дело с ранее не известным словом»<sup>9</sup>.

Еще одно толкование, среди нескольких им рассмотренных, предложил Пьер Шери в комментарии к своему французскому переводу: переведя пассаж как «mais, voilé<sup>10</sup> on le trouvait au milieu d'eux», он не исключил и того, что речь может идти о форме, возникшей в результате метатезы<sup>11</sup> из саидского ⲉⲣⲟⲩ со значением «необходимость, вынужденность», и в этом случае ⲡⲉⲣⲟⲩ означало бы «par contrainte»<sup>12</sup>, т.е. «по необходимости, вынужденно» и т.п.

Во всех перечисленных вариантах, кажется, не обращено внимание на то обстоятельство, что слово стоит без артикля, хотя при любом предложенном толковании-переводе мы должны были бы ожидать здесь неопределенный артикль: понимаем ли мы это сочетание в значении «как (некий) ребенок», и тогда должно было бы быть \*(ⲉ)ⲡ-ⲟⲩ-ⲉⲣⲟⲩ, или в значении «как (какой-то) призрак», и тогда \*(ⲉ)ⲡ-ⲟⲩ-ⲉⲣⲟⲩ (scil. ⲉⲣⲟⲩⲩ)<sup>13</sup>, или в значении «по необходимости», и тогда \*ⲉⲡ-ⲟⲩ-ⲉⲣⲟⲩ (= \*ⲉⲣⲟⲩ

<sup>6</sup> Ранее издатели, хотя и считаясь с возможностью («much less likely») того, что за этим словом может скрываться форма ⲉⲣⲟⲩⲩ со значением «apparition» (см. след. прим.), почти безоговорочно видели в этом слове бохайрское ⲉⲣⲟⲩ, «ребенок, дитя» и переводили сочетание ⲡⲉⲣⲟⲩ «as a child», приводя примеры явления Иисуса апостолам в виде ребенка из других гностических текстов (Kasser et al., 2006, 20, прим. 7); ср. также: King, 2007, 109 «as a child» и 126–127 комм. ad loc. = Meyer, 2007, 53; см. немецкие переводы: «als Kind» (Plisch, 2006, 7), «als Kind(?)» (Brankaer-Bethge, 2007, 263); «als Knabe» (Nagel, 2007, 217, прим. 9; 239 и прим. 71; id., 2009, 116–118); это толкование принял и Маэ (Mahé, 2008, 27). — По поводу предположения о том, что слово имеет здесь значение «ребенок» (т.е. παῖς, παιδίον и т.п. греческого оригинала), следует заметить, что в коптских гностических текстах для этого понятия применительно к явлению Иисуса в образе «ребенка» используются другие слова. Так, например, в *АпИн* 21.4 (*BG* 2) «ребенок» переводится словом ⲁⲗⲟⲩ, то же слово находим и в *Зостр* 13.7–8 (*NHC* VIII.1), и в *Аллог* 58.15 (*NHC* XI.3) и т.д.; в *АпокПавл* 18.6, 13–14 (*NHC* V.2) находим сочетание ⲕⲟⲩⲉⲓ ⲱⲡⲓ. В коптских переводах новозаветных текстов παιδίον передается или как ⲱⲡⲓⲉⲓ ⲱⲡⲓ в саидском (*Мф* 2.8; *Лк* 1.59 et passim), или как ⲁⲗⲟⲩ в бохайрском. К тому же автора *ЕвИуд*, кажется, совсем не интересовал вопрос о возможности появления Иисуса в разных образах (ребенка ли, старца или юноши: прием, который часто встречается в различных апокрифических деяниях апостолов; подробно см.: Junod-Kaestli, 88–91; 474–490), для него, как мы увидим ниже, гораздо более важным был вопрос о природе тела Иисуса.

<sup>7</sup> Родольф Кассер в очерке, посвященном диалектным особенностям языка кодекса, говорит о том, что, возможно, мы имеем дело с *гапаксом* (*hapax probable*), но, оставляя вопрос о значении слова открытым, склоняется («nous penserons plus volontiers») к бохайрскому ⲉⲣⲟⲩⲩ, «apparition (fantomatique)», отмечая, что в одной неизданной бохайрской рукописи библейского текста (*Аввак* 3.10) слово ⲉⲣⲟⲩ передает греческое φαντασία (Kasser et al., 2007, 69). См. также: Schenke-Robinson, 2008, 86 с переводом «an apparition».

<sup>8</sup> Предложено в статье: Dubois, 2008, 150 (впервые в докладе 2006 г.) со ссылкой на: Westendorf, 326; ср. Cherix, 2007–2012, 1, прим. 3: «Le sens ⲡⲉⲣⲟⲩ n'est claire. Lire peut-être ⲡⲱⲣⲟⲩ "voilé, caché, incognito"».

<sup>9</sup> Kasser et al., 2007, 185, прим. ad loc. О том, что значение слова остается неясным и не исключено, что перед нами ранее не известное коптское слово, см.: Brankaer-Bethge, 2007, 322; Wurst, 2012, 1226 и прим. 23: «...es kann jedoch auch ganz anderes bedeuten».

<sup>10</sup> См. выше: Dubois, 2008 в прим. 8.

<sup>11</sup> Пример метатезы: ⲡⲕⲟⲩⲩⲉ (*ЕвИуд* 40.11–12) вместо нормативного ⲡⲕⲟⲩⲩⲉ (38.20): Cherix, 2007–2012, 1, прим. 3.

<sup>12</sup> Cherix, 2007–2012, 1, прим. 3. Видимо, это чтение, которого Шери придерживался в 2006 г. («contraint»; ср.: Mahé, 2008, 27, прим. 1), принял, не указывая на источник, Тёрнер, снабдивший свою статью переводом *ЕвИуд*, в основе которого, по его словам, лежал перевод: Kasser et al., 2006 и 2007, дополненный собственными исправлениями: «but when necessary» (Turner, 2008, 229, прим. 37 и 230).

<sup>13</sup> И в первом, и во втором случае в греческом оригинале вполне могло стоять ὥς (\*ὥς παιδίον, \*ὥς φαντασία или т.п.), которое в коптском либо оставляется без перевода (ⲉⲱⲥ; в этом случае следующее за ним существительное ед.ч. не имеет артикля; например, ⲉⲱⲥ ⲡⲣⲟⲩⲧⲏⲥ, ⲉⲱⲥ ⲁⲓⲕⲁⲓⲟⲥ и т.д.; ср. ниже в прим. 18 цитату из *ЕвФил* 57.28 сл.), либо передается оборотом ⲡⲏⲉ + ⲡⲓ родительного падежа — таким образом, можно было бы ожидать либо ⲉⲱⲥ ⲉⲣⲟⲩ, либо ⲡⲏⲉ ⲡⲟⲩⲉⲣⲟⲩ, однако, как будет видно из сле-

ἀνάγκης)<sup>14</sup>. Принимая во внимание сказанное, следует признать, что для всех рассмотренных вариантов толкования текст, скорее всего, неисправен<sup>15</sup>.

Допуская это, я все же склоняюсь к тому, чтобы видеть в сочетании ΠῚΡΟΤ (в результате метатезы из \*ΠῚΟΡΤ<Π>) указание на явление Иисуса ученикам «в некоем призрачном облики» (что в греческом должно было бы соответствовать понятиям φάντασμα, φάσμα, φασματώδης, ἐν δοκῇσει и т.п.), и основываю свое предположение прежде всего на следующем далее в тексте предсказании Иисуса: «Ибо (γάρ) человека, который несет (φορέω) меня, ты (scil. Иуда) принесешь в жертву» (56.18–21). В основе этого утверждения, совершенно очевидно, лежало убеждение автора в том, что пострадать от предательства Иуды могла только призрачная телесная оболочка, в которую был заключен небесный, не подверженный никаким страданиям Иисус<sup>16</sup>; этот небесный Иисус не отождествляется с земным Иисусом, т.е. с тем человеком, который лишь предоставляет ему подобие тела (во время его земного пребывания), т.е. своего рода форму, во временное пользование; одним словом, земной Иисус является лишь временным носителем Иисуса небесного<sup>17</sup>.

Свидетельство *АпокПетр* (NHC VII.3), который в своем учении о Спасителе находит целый ряд точек соприкосновения с *ЕвИуд*, вносит дополнительную ясность в это представление: здесь Спаситель говорит о своем «бестелесном теле» (ΠΑΣΩΜΑ ΠῚ ΠΑΤΣΩΜΑ) и о том, что по своей природе он является «умным (νοερόν) духом (πνεῦμα), полным сияющего света» (83.7–10) и что его телесная оболочка (σαρκικόν) — лишь видимость, которая является подменой<sup>18</sup> «живого Иисуса» (81.20–21)<sup>19</sup>. Ска-

дующих примеров, в греческом языке при рассказе о «призрачном явлении» Иисуса могла использоваться и конструкция без сравнительного ὥς; см. ниже: Hippol., in *Matth.* 25.24 сл.; Orig., *Cels.* VII. 35. Замечу, что в аналогичной по строению фразе: «Спаситель явился (ἀφουῶν) им (scil. ученикам) не в своем первоначальном образе, но (ἀλλά) как невидимый дух», для «как» используется или сложный предлог ὡς καὶ ὡς (ПремИХ 48.14 /BG 3/), или простой ὡς (91. 11 /NHC III.4/).

<sup>14</sup> См., например: ὡς οὐχ ὅτι (ὡς οὐχ ὅτι) в бохайрском переводе для ἐξ ἀνάγκης (2Кор 9.7); те же сочетания для ἐπ'ἀνάγκης см.: Деян 15.28.

<sup>15</sup> Была ли эта неправильность текста, т.е. отсутствие артикля, на совести самого переводчика, или она возникла в ходе рукописной традиции уже в другой диалектной среде, где слово могло быть просто непонятным переписчику, установить не представляется возможным. При этом нельзя забывать и о том, что при исследовании языковых особенностей того или иного коптского текста мы исходим из нормативной грамматики, сформировавшейся в централизованных церковных школах и скрипториях, очевидно, к середине IV в.; разрозненные же и действовавшие самостоятельно и спонтанно переводчики гностических и т.п. текстов (работавшие, по всей видимости, поколением, а то и двумя раньше) не имели под собой такой опоры и, протаптывая свои пути, пользовались языком, еще далеким от унификации.

<sup>16</sup> Автор говорит о том, что «Иисус явился на земле» (33.6–7; см. выше: комм. ad loc.), и для него вопрос о «рождении» или «воплощении» Иисуса не имеет смысла.

<sup>17</sup> Небесный Иисус в *АпокПетр* назван «живым Иисусом» (ΠῚΤΟΝῚ ΙῚ: 81.17–18), который при казни покидает свою «плотскую оболочку», т.е. Иисуса земного. В *ЕвИуд* Иисус никогда не назван ни Христом (ΧС в сохранившемся тексте встречается лишь однажды, но применительно не к Иисусу, а к персонажу, имя которого не читается: 52.5–6), ни Спасителем; таким образом, в нашем тексте вместо эксплицитного противопоставления «земной Иисус — небесный Христос/Спаситель» мы находим «человек, который несет Иисуса — (подлинный) Иисус»; ср. также комментарий к этой фразе с многочисленными примерами из гностических текстов: Nagel, 2007, 265–270.

<sup>18</sup> См. выше о слове πῚνῚ в главе 4 комм. ad loc. Ср.: «Иисус взял их всех без того, чтобы они узнали (его подлинную природу): ибо не явился он таким, каким был (на самом деле), но явился таким, каким его можно было увидеть, <...> он явился ангелам как (ὥς) ангел, а людям как (ὥς) человек» (...ἀφουῶν) εἰς ὅσον [πῚ] ἀγγέλους ὡς ἀγγελος ἀπὸ πῚρῚνῚ ὡς ῚνῚ: *ЕвФил* 57.28 сл. /NHC II.3/).

<sup>19</sup> И в *ЕвИуд*, и в *АпокПетр* беседа Спасителя с учениками происходит накануне казни, т.е. в центре внимания оказывается его мнимое тело, облекавшее его в его земном пребывании. В целом ряде гностических текстов подчеркивается *бесплотная* сущность Христа (его *духовное* тело) как после *воскресения* — так, например, он является своим ученикам «не в своем первоначальном образе (μορφῇ), но как невидимый

занное в гностических текстах подкрепляется и свидетельствами ересиологов. Так, Василид, учение которого находит многочисленные отголоски и в *ЕвИуд*, и в *Апок-Петр*, утверждал: «Поскольку он (scil. Христос) был Силой *бестелесной* (virtus incorporealis) и являлся Умом (нус = νοῦς) нерожденного Отца, то мог изменяться по своей воле (transfiguratum quae admodum vellet)...» (Iren., *Adv. haer.* I.24.4). Ипполит, толкуя евангельскую притчу, уподобляет различных еретиков рабу, зарывшему свой талант в землю: одни из них не признают божественной природы Христа, считая его «простым человеком» (ψιλὸν ἄνθρωπον)<sup>20</sup>; другие, такие как «Маркион, Валентин и гностики», видят в Христе Бога, но не человека и, не признавая «вочеловечивания» (ἀποβάλλοντα τὴν ἐνανθρώπησιν) и отрывая Слово от плоти (τῆς σαρκὸς ἀποδιασπώντες τὸν λόγον), учат о том, что Христос не на самом деле явился как человек, который нес в себе не человека (πεφαντασιωκέναι <...> ὡς ἄνθρωπον οὐ φορέσαντα ἄνθρωπον), но был скорее неким *призрачным подобием* (scil. человека: ἀλλὰ δόκησιν τινα φασματώδη μᾶλλον γεγενέναι: in *Matth.* 25.24 сл.; Bonwetsch, 209).

Цельс, по свидетельству Оригена, также был уверен в том, что Иисус после своего воскресения явился ученикам как *призрак* (φάσμα μὲν νομιμῆναι τὸν Ἰησοῦν μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ἐπιφανέντα τοῖς μαθηταῖς: *Cels.* VII.35), но Ориген не говорит, из каких источников его языческий оппонент почерпнул свое знание. Между тем, совсем не обязательно думать, что источником Цельса были непременно гностические тексты, подобные только что приведенным. Такое представление, хотя и не столь явно выраженное, он мог обнаружить и в канонических евангелиях.

Так, после явления Марии Магдалине Иисус явился двум ученикам «в другом образе» (ἐφανέρωθη ἐν ἑτέρῳ μορφῇ: *Мк* 16.12; ср. *Лк* 24.13 сл.; *Ин* 21.4)<sup>21</sup>; еще явился он Марии, и та, не узнав его, приняла за садовника (*Ин* 20.14–15); о том, что явление «в другом образе» подразумевает, вероятно, «призрачность» тела, может свидетельствовать и запрет Иисуса прикасаться к нему, пока он «не поднялся к Отцу» (*Ин* 20.17; ср. рассказ о вознесении: *Деян* 1.9–11)<sup>22</sup>. Заслуживает внимания и разночтение греческих рукописей в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам («Они, смутившись и испугавшись, думали, что видят духа»: *Лк* 24.37): вместо πνεῦμα, которое дает большинство рукописей, в кодексе Безы<sup>23</sup> находим φάντασμα/phantasma<sup>24</sup> — чтение, которое принимал и Маркион, подкрепляя им свое понимание природы Христа, а именно: отрицание его «телесной сущности» (ad renuendam corporalem substantiam Christi: *Adv. Marc.* III.8.2) не только после воскресения, но и в земной жиз-

дух (ἡραξὶ τοῦ πεπνῆσ ἡ ἀπορῶτον), который подобен ангелу света» (*ПремИХ* 91.10–14 /*НHC* III.4/; 78.11–17 /*BG* 3/), — так и до вселения небесного Христа в Иисуса — см., например, слова Христа: «Когда я сошел вниз (scil. в этот мир), никто не увидел меня, ибо я менял свои образы (μορφῇ)» (*2СлСиф* 56.21–25 /*НHC* VII.2/); также не страдает этот Христос и во время казни: «Я не отдался им, как они замыслили, и не испытал никаких страданий; они казнили (κολάζω) меня, но я не умер на самом деле (τοῦ οὐτάχρο), но лишь *мнимо* (τοῦ πετοῦον = δόκησει) <...> Ибо моя смерть, о которой они думали, что она состоялась, (состоялась только) для них в их заблуждении (πλάνη) и слепоте» (ibid. 55.14 сл.) и т.д.

<sup>20</sup> Здесь Ипполит, не называя оппонентов по имени, имеет в виду иудео-христиан, которые признавали в Иисусе лишь человеческую природу; см. также: Iren., *Adv. haer.* V.1.3 (полемика с эвионитами).

<sup>21</sup> Ср. рассказ о преображении, где Иисус «изменил свой образ» (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν: *Мк* 9.2; *Мф* 17.2; ἐγένετο <...> τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἑτερον: *Лк* 9.29).

<sup>22</sup> Ср. также рассказ о появлении Иисуса в комнате при закрытых дверях, хотя дальнейшее призвано подчеркнуть именно *телесное* воскресение со всей реалистической наглядностью (*Ин* 20.19–29).

<sup>23</sup> Рукопись, датируемая V в. (евангелия и «Деяния апостолов»), содержит текст на греческом и латинском языках с целым рядом интересных разночтений. Принятое обозначение: D<sup>ca</sup>.

<sup>24</sup> Чуть далее (D<sup>ca</sup>: *Лк* 24.39) Иисус, объясняя ученикам, что он не «призрак», говорит: «Пошупайте меня и увидите, что дух плоти <...> не имеет», — используя здесь πνεῦμα/spiritus как синоним φάντασμα.

ни<sup>25</sup>. Нельзя не вспомнить и рассказ о том, как ученики, увидев Иисуса, идущего по воде, испугались, приняв его за «призрак» (φάντασμα: *Мк* 6.49; *Мф* 14.26)<sup>26</sup>, заметим при этом, что φάντασμα в бохайрском переводе передается именно словом ʔORTʔ<sup>27</sup>. Об изменяющейся (от материальной к бестелесной) природе тела земного Иисуса говорится и в апокрифических деяниях апостолов; так, например, апостол Иоанн говорит о том, что, прикасаясь к Иисусу, он иногда «наталкивался на материальное и твердое тело, а иногда на нематериальное и бестелесное, как будто вовсе не существующее» (...ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφώντας<sup>28</sup> μου αὐτὸν ἄλλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μὴδὲ ὅλως ὄν: *Act. Joh.* 93)<sup>29</sup>.

В предложенном комментарии я не настаиваю на окончательном ответе на вопрос о значении этого темного слова<sup>30</sup>, но после рассмотрения всех ранее предложенных возможностей его толкования предлагаю лишь наиболее, на мой взгляд, правдоподобное, согласно которому ʔORTʔ в этом пассаже означает «призрак».

### Сокращения

*BG* — Берлинский гностический кодекс

*NHC* — Рукописи из Наг Хаммади

*Act. Joh.* — апокрифические «Деяния Иоанна»

*Аллог* — «Аллоген» (*NHC* XI.3)

*АпИн* — «Апокриф Иоанна» (*BG* 2)

*АпокПавл* — «Апокалипсис Павла» (*NHC* V.2)

*АпокПетр* — «Апокалипсис Петра» (*NHC* VII.3)

*ЕвИуд* — «Евангелие Иуды» (*Codex Tchakos* 3)

*ЕвФил* — «Евангелие от Филиппа» (*NHC* II.3)

*Зостр* — «Зостриан» (*NHC* VIII.1)

*ПремИХ* — «Премудрость Иисуса Христа» (*BG* 3, *NHC* III.4)

*2СлСиф* — «2-е Слово великого Сифа» (*NHC* VII.2)

<sup>25</sup> Полемика с учением Маркиона о «призрачности плоти» Христа (phantasma carnis: *Adv. Marc.* IV.42.7) пронизывает весь трактат Тертуллиана, для которого «подлинность плоти» Христа была краеугольным камнем веры (de corporis autem veritate quid potest clarius?: *ibid.* IV.43.6). Впрочем, кажется, и сам Тертуллиан пользовался новозаветным текстом, в котором вместо spiritus стояло phantasma; так, разбирая и вольно цитируя пассаж *Лк* 24.37 (haesitantibus eis, ne phantasma esset, immo phantasma credentibus: *ibid.*), он использует phantasma, даже не упоминая о чтении spiritus. К полемике с Маркионом и с теми, кто утверждал, что «плоть Христа была мнимой» (carnem Christi putativam: *Carn. Christ.* 1.4), т.е. с докетами, Тертуллиан не раз возвращался в своих сочинениях, отстаивая веру в то, что «плоть Христа была человеческой и взятой от человека, а не духовной или душевной, не звездной и не воображаемой» (...carnis humanae et ex homine sumptae, et non spiritalis, sicut nec animalis nec siderae nec imaginariae /= φανταστικός или т.п./: *ibid.* 15.2).

<sup>26</sup> Нет оснований предполагать, что этот эпизод, рассказывающий о событиях до воскресения Иисуса, первоначально относился к рассказу о его явлении после воскресения (ср. «Man hat vermutet, unsere Geschichte habe ursprünglich die Erscheinung des Anderstandenen beschrieben /vgl. Joh. 21.1–14/»: Schweizer, 1989, S. 75).

<sup>27</sup> В саидской версии φάντασμα оставлено без перевода. Ср. иной оттенок значения ʔORTʔ в *Исаия* 28.7 (бох.) для передачи греч. φάσμα, которое, в свою очередь, является переводом евр. פֶּחַל, означающего в этом контексте «видение» (Gesenius, 1205b, s.v.); ср. ראסוֹף, т.е. «сон», как перевод φάσμα в саидской версии.

<sup>28</sup> Глагол ψηλαφάω «щупаю» в новозаветных текстах используется тогда, когда нужно подчеркнуть именно телесность Иисуса; ср.: *Лк* 24.39 (см. выше: прим. 24) и *Ин* 1.1.

<sup>29</sup> Подробнее об этом представлении в «Деяниях Иоанна» см.: Junod-Kaestli, 474–493; текст: *ibid.* 197. σῶμα ἀσώματον этого пассажа следует сравнить с σῶμα πᾶσις σῶμα в *АпокПетр* 83.7–10 (см. выше).

<sup>30</sup> Здесь мы имеем дело еще с одним наглядным примером того, что перевод того или иного ранее не засвидетельствованного коптского слова зачастую не идет дальше гипотезы, если в нашем распоряжении нет греческого оригинала.



## Литература

- Brankaer–Bethge — Codex Tchacos. Texte und Analysen. Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin–N. Y.: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).
- Cherix, 2007–2012 — *Cherix P.* Evangile de Judas. Introduction, texte, index analytique. 2007–2012. — <http://www.coptica.ch/5801/816601.html>.
- Dubois, 2008 — *Dubois J.-D.* L'Évangile de Judas et la tradition basilidienne // Gospel of Judas, 145–154.
- Gesenius — *Gesenius W.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von D.R. Meyer, bearb. u. hrsg. von H. Donner. 18. Aufl. Berlin–Heidelberg: Springer-Verlag, 2009.
- Gospel of Judas — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27<sup>th</sup>–28<sup>th</sup>, 2006. Ed. by M. Scopello. Leiden–Boston: Brill, 2008 (NHMS, 62).
- Junod–Kaestli — Acta Iohannis. Vol. 1–2. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Turnhout, Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 1–2).
- Kasser et al., 2006 — The Gospel of Judas from Codex Tchacos. Ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst. Washington, National Geographic, 2006.
- Kasser et al., 2007 — The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Coptic text Edited by R. Kasser and G. Wurst. Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and Fr. Gaudard. Washington, National Geographic, 2007.
- Mahé, 2008 — *Mahé J.-P.* Mise en scène et effets dramatiques dans l'Évangile de Judas // Gospel of Judas, 23–32.
- Meyer, 2007 — *Meyer M.* Judas. The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus. N. Y.: HarperCollins, 2007.
- Nagel, 2007 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 98, 2007, 213–276.
- Nagel, 2009 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas — zwei Jahre später // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 100, 2009, 101–138.
- Pagels–King, 2007 — E.H. Pagels & K.L. King. Reading Judas. The Controversial Message of the Ancient Gospel Judas. L.: Penguin Books, 2007.
- Plisch, 2006 — *Plisch U.-K.* Das Evangelium des Judas // Zeitschrift für Antikes Christentum, 10, 2006, 5–14.
- Schenke-Robinson, 2008 — *Schenke-Robinson G.* The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism. Appended by a New English Translation of the Gospel of Judas // Journal of Coptic Studies, 10, 2008, 63–98.
- Schweizer, 1989 — Das Evangelium nach Markus. Übersetzt u. erklärt von E. Schweizer. 17. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Turner, 2008 — *Turner J.D.* The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition // Gospel of Judas, 187–237.
- Westendorf — Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1965.
- Wurst, 2012 — *Wurst G.* Das Judasevangelium (CT 3) // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd., 1–2 Teilbd.: Evangelien u. Verwandtes. Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 1220–1234.

## Summary

A.L. Khosroyev

### Once More on the ⲛⲁⲣⲟⲧ (*Gospel of Judas* 33. 18–21)

The paper deals with the interpretation of a dark word which one finds at the beginning of the *GospJud*. The author, on the basis of the vast collection of examples from the early Christian texts, argues that the word means a “phantom, apparition” and is very important for the understanding of the theological concept (that is *docetism*) underlying the writing.

Р.В. Ким

## Логии в синоптических Евангелиях. Постановка проблемы

Данная статья посвящена логиям Иисуса и их месту на пересечении иудейского и греко-римского миров. Несмотря на многочисленные и непрекращающиеся исследования в этой области, множество вопросов остается нерешенным: каково было центральное послание Иисуса? Каков смысл той или иной логии? Сколько в них от иудаизма? Насколько велико влияние эллинизма? Правильно ли интерпретировали его высказывания позже? Автор ставит перед собой задачу рассмотреть две логии из синоптических Евангелий с целью увидеть в них некоторые лейтмотивы учения Иисуса, а также отражение в его высказываниях окружения, в котором они были произнесены.

*Ключевые слова:* логия, Иисус, Евангелия, иудаизм и эллинизм.

### Введение

Данная статья посвящена поиску параллелей в античных источниках словам Иисуса в канонических Евангелиях. Конечно, в первую очередь в таком поиске стоит обращаться к еврейской литературе, то есть к Ветхому Завету и раввинистическим источникам. В этом существенную помощь оказывает комментарий Штрака и Биллербека<sup>1</sup>, а также не очень давно вышедшее пособие Эванса<sup>2</sup>.

Наличие параллелей к речениям Иисуса в эллинистической литературе было ярко показано в амстердамском издании Нового Завета на древнегреческом языке Ветштейна<sup>3</sup> в 1751 г., где он отметил множество сходств новозаветных текстов с произведениями греческих и римских писателей. Это издание не свободно от феномена, удачно названного одним исследователем «параллеломания» (Sandmel, 1962, p. 8–11). Гораздо позже, в 1915 г. подобный поиск был продолжен рядом ученых, создавших проект *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Он ставил целью выявить условия, в которых родился Новый Завет, а также собрать и представить материал из греческих и римских источников, который мог бы оказаться полезным в интерпретации Нового Завета (Van Unnik, 1964, p. 18). В 1910 г., независимо от *Corpus Hellenisticum*, был начат проект, целью которого было подготовить новое, исправленное и расширенное издание Нового Завета Ветштейна (Strecker, 1992, S. 248). В этот раз участники проекта решили ограничиться только материалом греческих и латинских авторов (Van Unnik, 1964, p. 22).

<sup>1</sup> Strack H.L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Конечно, не все параллели, приведенные этими авторами, одинаково ценны. Некоторые лишь отдаленно напоминают евангельские слова. Следует к тому же учесть, что в случае с Мишной и Талмудом ученым приходится черпать материал из устной традиции, которая оформилась в письменный памятник намного позже времени Иисуса (см. Sanders, 1985, p. 167).

<sup>2</sup> Evans C.A. Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to Background Literature. Massachusetts, Peabody, 2005.

<sup>3</sup> Wetstenius J.J. H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum Graecum I–II. Amsterdam, 1751–1752.

Таким образом, предположение данной статьи в том, что в речи Иисуса обнаруживается множество параллелей с другими произведениями античного Средиземноморья. По поводу степени знакомства жителей Палестины времен Иисуса с греко-римской культурой высказывались разные предположения. Иосиф Флавий в конце своего исторического труда извиняется за несовершенное знание греческого, которое объясняет тем, что изучение иностранных языков не считается приоритетным у иудеев (Ant XX, 263f.).

В то же время кажется очевидным тот факт, что в древнем Средиземноморье среди разных народов имело хождение множество похожих фразеологизмов. Можно ожидать, что высказывания Иисуса тем или иным образом будут, прежде всего, связаны с еврейскими источниками, будь то Библия либо раввинистические писания. В них будут встречаться переклички и параллели и с эллинистической литературой, что объясняется, скорее всего, не всесторонним знакомством с греческой литературой, а именно общим культурным фоном<sup>4</sup>. Вероятнее всего, люди, слушавшие Иисуса, могли соотнести некоторые его слова с высказываниями народной мудрости того времени. Интересным представляется рассмотреть их и постараться до некоторой степени уяснить себе, каковы отличительные индивидуальные черты речений Иисуса (так называемых λόγια).

**«Тростник, колеблемый ветром» (Mt 11,7/Lc 7,24)**

| Mt 11,7–9 <sup>5</sup>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | Lc 7,24–26                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | Thom 78,1–3 <sup>6</sup>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Τούτων δὲ πορευομένων<br/>ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς<br/>ὄχλοις περὶ Ἰωάννου<br/>τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον<br/>θεάσασθαι;<br/>κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου<br/>σαλευόμενον;</p> <p>ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br/>ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς<br/>ἡμφιεσμένον;<br/>ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ<br/>φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις<br/>τῶν βασιλέων εἰσίν.</p> <p>ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br/>προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν,<br/>καὶ περισσότερον<br/>προφήτου.</p> | <p>Ἀπελθόντων δὲ τῶν<br/>ἀγγέλων Ἰωάννου<br/>ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς<br/>ὄχλους περὶ Ἰωάννου<br/>τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον<br/>θεάσασθαι;<br/>κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου<br/>σαλευόμενον;</p> <p>ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br/>ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς<br/>ἱματίοις ἡμφιεσμένον;<br/>ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδύσῃ<br/>καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν<br/>τοῖς βασιλείοις εἰσίν.</p> <p>ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;<br/>προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν,<br/>καὶ περισσότερον<br/>προφήτου.</p> | <p>Λέγει Ἰησοῦς<br/>(διὰ) τί ἐξήλθατε εἰς τὸν<br/>ἀγρόν; θεάσασθαι/ἰδεῖν<br/>κάλαμον σαλευόμενον<br/>ὑπὸ τοῦ ἀνέμου;</p> <p>καὶ θεάσασθαι<br/>ἄνθρωπον μαλακὰ<br/>ἱμάτια ἔχοντα<br/>[ὡς οἱ] βασιλεῖς [ὑμῶν]<br/>καὶ οἱ μεγιστάνοι ὑμῶν;</p> <p>οὗτοι ἔχουσιν τὰ ἱμάτια<br/>τὰ μαλακὰ καὶ οὐ<br/>δυνήσονται γινῶναι τὴν<br/>ἀλήθειαν.</p> |

<sup>4</sup> Интересны в этом отношении работы Саула Либермана (S. Liberman), который представляет вниманию читателей множество филологических доказательств того, что авторы древних литературных памятников иудаизма, в отличие от простого народа, были очень хорошо знакомы с греческим языком и литературой (см., например: Liberman, 1994, p. 2.37).

<sup>5</sup> Текст синоптических Евангелий приводится по 27-му изданию Нового Завета Нестле–Аланда.

<sup>6</sup> Греческий текст Евангелия от Фомы приводится по изданию: The Critical Edition of Q. Ed. by J.M. Robinson, P. Hoffmann and J.S. Kloppenborg. Peeters, 2000 (далее CEQ). Q 7,24–26 (Nag Hammadi II 2), p. 128.

Слова Иисуса о тростнике в пустыне<sup>7</sup> могут иметь как буквальное, так и образное значение. Буквальный смысл возможен<sup>8</sup>, поскольку на берегах Иордана и Генисаретского озера обильно рос тростник. Палестинский тростник был своего рода достопримечательностью этой местности. Его упоминает Страбон (Geogr. XVI, 2,16), Плиний Старший сообщает, что иудейский тростник используется для парфюмерных средств, а отвар его с зеленью или щавелем является хорошим диуретиком (N.H. XXIV, 85). Однако для местных жителей тростник вряд ли был зрелищем, стоящим долгого путешествия через пустыню.

Второй вопрос Иисуса может поставить читателя в тупик: если тростник в иорданской долине совершенно обычное зрелище, человек в мягких одеждах в пустыне<sup>9</sup> — это отнюдь не само собой разумеющееся явление. Кажется, что два первых вопроса не согласуются. Тем не менее логика Иисуса усматривается: тростник легко найти около Иордана, но он не привлекает толп; вельможи, напротив, привлекают толпы, но их не будут искать в пустыне. Ни тростник, ни богачи не могут (пусть и по разным причинам) собрать толпу в пустыне.

С другой стороны, можно увидеть за тростником образ неустойчивости, зыбкости, сомнения<sup>10</sup>. Хотя в Новом Завете больше не встречается этот образ, отрывок из сочинения Лукиана подтверждает, что такая метафора была знакома эллинистическому миру. Ликин советует Гермотиму в выборе правильного философского учения руководствоваться в первую очередь собственным умением отличать истину ото лжи, а иначе он станет подобен тростнику: *ἐοικώς ἔσῃ ... καλὰ μὲν τινὶ ἐπ' ὀχθῇ παραποταμίας πεφυκότι καὶ πρὸς πᾶν τὸ πνέον καμπτομένῳ, καὶ μικρὰ τις αὖρα διαφυσήσασα διασαλεύσῃ αὐτόν* (Herm. 68), то есть *Ты уподобишься... тростнику, выросшему на речном берегу, который склоняется от любого дуновения, каким бы легким ни был колеблющий его ветерок*. В этой перспективе можно было бы подумать, будто Иисус обвиняет своего предшественника в том, что он стал сомневаться в избранничестве Иисуса. Шлаттер предполагает, что метафора связана с Иоанном, слова и дела которого, как тростник, не имели какого-то продолжительного эффекта (Schlatter, 1948, S. 362). Хотя, так как евангелист на самом деле располагает речь Иисуса хронологически после ухода учеников сомневающегося Иоанна, такой смысл слов Иисуса едва ли возможен в контексте того, что Креститель тут же назван величайшим из «рожденных женами» (Mt 11,11).

В басне Эзопа тростник изображает человека, который не сопротивляется сильным (Halm, 1875, № 179). Эта басня дошла в трех вариантах у Эзопа. Она записана также Бабрием, Авианом и, кажется, проникла в иудейские предания (см. bT Taanit 20b). Однако в данном случае образ тростника менее всего подходит Иоанну. Он больше похож на то дерево, которое не сгибается перед ветром (Zahn, 1922, S. 424). Ведь именно из-за того, что Иоанн не захотел закрыть глаза на незаконный брак Ирода,

<sup>7</sup> На кажущееся противоречие слов «тростник в пустыне» (которое легко понять при знании специфики местности) евангелисты или не обращают внимания (Mc 1,4 ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ), или объясняют временным промежутком между пребыванием Иоанна в пустыне и его деятельностью в качестве Крестителя (Lc 3,2–3).

<sup>8</sup> К буквальной интерпретации склоняются, например, Нолланд (Nolland, 2005, p. 454f.), Кэйси (Casey, 2002, p. 117), Пламмер (Plummer, 1920, p. 204). По мысли Аллена, тростник — это метафора для явления ничем не примечательного (commonplace event) (Allen, 1993, p. 114f.).

<sup>9</sup> Луц, правда, считает, что и такое зрелище для евреев не было в диковинку, так как у Ирода было несколько дворцов (Масада, Иродион, Иерихон) в иудейской пустыне (Luz, 2001, p. 137).

<sup>10</sup> Именно с таким значением эта метафора сохранилась в пословичных выражениях современных европейских языков: нем. *schwankend sein wie ein Rohr (im Winde)*; англ. *a reed shaken by (in/with) the wind*; франц. *un roseau qui plie à tous (les) vents*. Ср. также метафору Паскаля о человеке «*roseau pensant*».

пророку пришлось расстаться с жизнью. Несмотря на то что мораль басни (ὅτι οὐ δέῃ ἀνθίστασθαι τοῖς κρατοῦσιν, ἀλλ' ὑποτάττεσθαι καὶ ὑπακούειν, то есть *поскольку не следует противостоять сильным, но лучше подчиняться и слушаться*) поощряет поведение тростника, а не дерева, образ негибкого человека, решившего противостоять власти имущим, напоминает Иоанна.

То, что Креститель своим характером не может быть уподоблен колеблющемуся тростнику, доказывает и второй вопрос Иисуса. Связь между тростником и «человеком в мягких одеждах» легко прослеживается. Определения «мягкий», «изнеженный», «женственный» (μαλακός) напоминают тростник (Bovon, 2002, p. 283). Иоанн не был изнеженным человеком и не носил мягких одежд, напротив, его узнают по аскетическому одеянию. Итак, если тростник и является метафорой неуверенного человека, то используется этот образ только для того, чтобы показать, каким не был пророк (France, 1985, p. 193f.).

Еще один поворот истолкования представлен Тейссеном (Theissen, 2004, p. 26–42). Тростник появился в качестве символа Ирода Антипы на монетах, отчеканенных по случаю основания Тиверии (ок. 19 г. н.э.). Чтобы не раздражать благочестивых иудеев, Антипа не чеканил монет с изображением людей или животных. Позднее (26–27 гг.) Ирод сменил монетный рисунок на пальму, а в последний год своего правления (29 г.) — на пальмовую ветвь. Вирджин считает, что на первой монете Антипы изображен не тростник, а лавр вроде того, который держали в руках императоры от Августа до Нерона во время своих триумфальных шествий. Нерон заменил лавр пальмовой ветвью (Wirgin, 1968, p. 248–249). Однако эта замена во времена правления Нерона (54–68 гг.) не может объяснить смену символа на монетах Антипы между 19 и 30 гг. Кроме того, схожесть растений на мозаике в византийской базилике (конец IV — начало V в.), носящей имя «Умножения хлебов», возле Генисаретского озера подтверждает догадку Тейссена.

Некоторые другие аргументы также делают более очевидным предположение, что Антипа выбрал своим первым символом тростник. Желая создать монету, Ирод, возможно, пригласил опытных чеканщиков, которые предложили в качестве символики тростник как характерный атрибут городов, расположенных на реках. Может быть, Ирод также ориентировался на своих братьев, которые при чеканке использовали местные мотивы. Изображения на монетах Архелая связаны с мореплаванием, потому что он имел доступ к морю в Иоппии и в Кесарии. На монете Филиппа изображен рисунок находящегося в Паниасе храма Пана. Филипп, в отличие от Антипы, управлял языческой территорией. Кроме того, тростник в качестве символа на монете был хорош тем, что указывал на территорию знакомую для двух областей, разделенных Иорданом, — Галилеи и Переи. К тому же, как уже было упомянуто, тростник являлся своеобразной визитной карточкой Палестины. Так не был ли символ на монете для Иисуса поводом назвать Ирода Антипу «тростником», тем более что рядом с изображением помещалась надпись ΗΡ(ΩΔΟΥ) ΤΕΤΡΑΡ(ΧΟΥ)<sup>11</sup>? Так, во всяком случае, считает Тейссен.

В трех вопросах Иисуса можно увидеть небольшую асимметрию. На второй и третий вопросы Иисус дает ответ. Очевидно, что второй риторический вопрос с предполагаемым отрицательным ответом связан с первым. Можно предположить, что ответ на второй вопрос на самом деле относится равно и к первому. Если человек в мягких одеждах находится во дворцах, то и камыш, колеблемый ветром, тоже там обнаруживается.

<sup>11</sup> Прецедентом такого внимания Иисуса к надписям на монетах можно считать случай в Мс 12,16 (Мт 22,20; Лс 20,24): τίνας ἢ εἰκὼν αὐτῆ καὶ ἡ ἐπιγραφή; — *Чей это образ и надпись?*

Факты из жизни Ирода Антипы также могут служить подтверждением того, что он был человеком приспособляющимся, меняющим свое мнение. Отмечая сравнительно с их отцом неудачную карьеру, Страбон говорит, что сыновьям Ирода пришлось проявить немалую угодливость (Geogr. XVI, 2, 46), чтобы после предъявленных обвинений добиться возвращения (οἱ δὲ θεραπεῖα πολλῇ εὐροντο κάθοδον). Иосиф рассказывает, что, несмотря на свое решительное нежелание добиваться царского титула в Риме, Ирод наконец поддался уговорам жены, что и стало для него концом карьеры (Ant. XVIII, 245–246).

Слабохарактерность Ирода видна и в его взаимоотношениях с Иоанном. Он испытывал к пророку некоторое уважение (Mc 6,20). Однако это не помешало Ироду обезглавить заключенного по желанию жены. Иисус называет Ирода «лисицей» (Lc 13,32). Лисица в баснях часто противопоставляется льву. Лев имеет силу и нападает открыто, лиса, напротив, борется с помощью обмана. Хёнер (Hoehner) в связи с трудностью в понимании упомянутого места в Евангелии от Луки провел небольшое исследование образа лисы в античной и иудейской литературе. В иудейской литературе никогда не говорится о силе лисицы, скорее о более низком, по сравнению со львом, положении. Лисица заставляет других подчиняться себе, дожидаясь удобного случая (Hoehner, 1972, p. 343–347). Эпиктет считает, что большинство людей подобны лисицам в своем злоречии и злонравии, преступлении и низости (Diss. I, 3, 7–8).

Если принять во внимание символику на монете Ирода Антипы, слова Иисуса могут получить новое звучание. В речи противопоставляется человек во дворцах и человек в пустыне, хитрый политик и бескомпромиссный пророк, небольшая группа эллинистической элиты и одетый в подчеркнуто грубую и примитивно-древнюю одежду Креститель. В эту же картину вписывается обличение Иоанном женитьбы Антипы на Иродиаде, которая сама затеяла развод с бывшим мужем. Такое действие осуждалось древними предписаниями, а не только грубоватым Иоанном (Lev 18,16; 20,21). С другой стороны, Антипа не сделал ничего необычного по оценке римско-греческой морали того времени: жена могла проявить инициативу в разводе. В этом случае Иоанн обличает внедрение чужих обычаев, что было общим пунктом для многих иудеев. Возможно, что, услышав в народе намеки о его «тростниковой» сущности, Ирод сменил символ на более крепкую пальму, которая тоже могла стать хорошей эмблемой, объединяющей две территории на Иордане.

Помимо двух упомянутых образных интерпретаций, выдвигается еще одна. В этот раз особое внимание уделяется феномену хождения народа в пустыню (Hengel, 2007, p. 61). По предупреждению Иисуса в Mt 24,26 касательно последнего времени (ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθῃτε — *Итак, если скажут вам: вот он(о) в пустыне — не выходите*) можно догадаться, что пустыня была связана у евреев с мессианскими ожиданиями. Иосиф Флавий описывает несколько случаев, когда народ отправлялся вслед за обманщиками (γόητες) в пустынные места. Известен, например, Февда (Θευδᾶς), выдававший себя за пророка, который хотел вывести народ к Иордану, где приказал бы водам расступиться (Act 5,36; Ant. XX,97<sup>12</sup>). Заметим, что каждый раз родоначальники таких движений хотели вывести народ в пустыню и сулили небывалые чудеса. Повторяемость подобных событий говорит о напряженном ожидании освободителя. Очевидно, что служение грядущего мессии евреи соотносили с делами Моисея (Jeremias, TDNT, IV:859ff.). Тогда тростник в пустыне становится напоминанием о переходе через Тростниковое море (רִבְרִי). Человек в мягких одеждах мог быть образом царя-мессии (Davies & Allison, II:247f.). В этом

<sup>12</sup> Другие случаи выхода в пустыню см. также в Act 21,38; Ant. XX, 167–182; 188; De bello Jud. VII, 437–441.

случае вопросы Иисуса имеют смысл следующего риторического вопроса: «Неужели вы ходили в пустыню, чтобы увидеть, как повторяются чудеса Исхода?» Этими словами Иисус определяет роль Иоанна: он не мессия, но статус его в любом случае очень значим.

Итак, буквальный смысл этого речения, который представляется самым простым, подразумевает, что Иисус с оттенком упрека обращается к народу, не совсем понимающему, кого он увидел в лице Иоанна Крестителя. Остальные варианты толкования связаны с образным пониманием тростника. Не исключено, что под тростником подразумевается неуверенный человек. Иисус в этом случае словно делает введение о том, каким Иоанн не был. Тейссен предлагает видеть в образе тростника конкретную историческую фигуру, Ирода Антипу, что хорошо подходит по контексту. Этой теории, однако, недостает аргументов для убедительности. Еще один вариант понимания — посчитать упоминание о тростнике отсылкой к освобождению из Египта и переходу через Красное море, что в итоге ведет к ожиданию освободителя, Мессии. В этом случае слабым местом является понимание второго вопроса Иисуса, особенно в Евангелии от Луки.

#### Притча о детях на агоре (Mt 11,16–19/Lc 7,31–35)

| Mt 11,16–19                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Lc 7,31–35                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>16 Τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις</p> <p>17 λέγουσιν ἠυλόησαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.</p> <p>18 ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μῆτε ἐσθίων μῆτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει.</p> <p>19 ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.</p> | <p>31 Τίνι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι;</p> <p>32 ὅμοιοι εἰσὶν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει ἠυλόησαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε.</p> <p>33 ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μῆτε πίνων οἶνον καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.</p> <p>34 ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.</p> <p>35 καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.</p> |

Приведенный отрывок также является частью перикопы, посвященной смыслу служения Иоанна Крестителя. Вельхаузен считает, что дети говорят на арамейском, и даже видит рифму (*s'phadton* — *r'qadton* для ὠρχήσασθε — ἐκόψασθε) (Wellhausen, 1904, S. 55). Дети, как кажется, приглашают к игре-имитации сначала свадьбы, а затем похорон (Gundry, 1994, p. 212; Jeremias, 1972, p. 161). При сравнении вариантов изложения притчи оказывается, что авторы, возможно, по-разному представляли себе картину. В Евангелии от Матфея, судя по использованию местоимения ἐτέροις, одна группа детей приглашает другую разыграть то одно представление, то другое. В то же время Лука видит две группы детей, которые не могут договориться друг с другом, в какую игру играть (ἀλλήλοις). Залин, восстановив, как он считает, арамейский прототип, уверен, что за местоимениями следует видеть слово ἐταῖροις (Sahlin, 1979, S. 79). Нужно, конечно, иметь большую смелость, чтобы утверждать, будто можешь восстановить и перевести арамейский прототип лучше, чем это сделали евангелисты.

Учитывая характер вести Иоанна и Иисуса<sup>13</sup>, соблазнительным кажется тот вариант интерпретации притчи, при котором дети, зовущие к игре, изображают Иоанна и Иисуса, как тех, кто обращается к «людям этого рода». *Tertium comparationis* в этом случае — отвержение приглашения. При таком допущении, правда, введение в притчу представляется нелогичным. Ведь Иисус сравнивает с детьми «этот род», а не себя. К тому же нарушается хронология, поскольку Иисус приглашает к веселой игре раньше поющего унылые песни Иоанна. Это даже приводит некоторых исследователей к выводу о том, что здесь евангельский текст безнадежно испорчен (Linton, 1976, p. 172).

С другой стороны, нарушение хронологии можно было бы объяснить тем, что используется хорошо известное (может быть, пословичное) выражение, из-за чего порядок в нем не мог быть изменен. К тому же *hysteron-proteron* довольно частый прием Нового Завета (Linton, 1976, p. 173), да и в любой другой литературе, избегающей монотонности. А активная роль Иисуса и Иоанна в этом пассаже доказывается также хорошо известным отрывком в Prov 1,20–33, где описывается премудрость, тщетно взывающая на людных местах города (Zeller, 1977, S. 257).

Такого же понимания притчи, судя по приведенным античным и иудаистским параллелям, придерживался и Ветштейн (Wetstenius, 1751, p. 383sq.). В качестве первого примера он приводит отрывок из Вавилонского Талмуда<sup>14</sup> на латинском языке, объясняющий текст из Prov 29,9 (Умный человек, судясь с человеком глупым, сердится ли, смеется ли, — не имеет покоя):

Сказал Бог Святой и Благословенный: Я разгневался на Ахаза и предал его в руки царей дамасских, а он приносил жертвы и кадил богам дамасским, которые и поразили его<sup>15</sup>. Я благоволил<sup>16</sup> к Амасии и предал царей едомских в руки его, а он принес богов их и поклонился им<sup>17</sup>. (Об этом и) говорит рабби Папа: Это и есть, о чем в народе говорят: оплакивают того, кто не понимает, смеются над тем, кто не понимает. Горе тому, кто не может различать добра от зла (bT Sahnedrin 103a).

В талмудическом объяснении библейского изречения предлагается видеть в умном человеке прообраз Бога, который не может добиться от людей разумного поведения «ни по-хорошему, ни по-плохому». Переводя этот пример на язык нашей притчи, можно сказать, что, какую бы игру Бог ни предложил, человек не хочет играть по правилам, эта работа Бога с человеком не дает положительного результата. Целлер связывает притчу с пословицей о тщетном труде: «Pfeiffe oder weine, so wird doch nichts daraus» (Zeller, 1977, S. 256).

Другой параллелью к притче Иисуса Ветштейн считает описание характера высокомерного человека у Феофраста (περὶ αὐθαδείας), поскольку «никогда он не захочет ни спеть, ни речь произнести, ни сплясать» (ὅτε ἄσαι ὅτε ῥῆσιν εἰπεῖν ὅτε ὀρχήσασθαι ἄν ἐθέλῃσειεν). Приводя для сравнения этот отрывок, Ветштейн, кажется, подразумевает, что такой грубый человек достоин порицания, так же как и в притче люди, которые якобы не отвечают на приглашение Иисуса и Иоанна.

<sup>13</sup> Особенность провозглашения Иоанна и Иисуса можно было бы сравнить с реакцией античного мира на философов Демокрита и Гераклита (Sen. De tranqu. an. XV, 2.3; De ira II, 10, 5; Juv. IV, 10, 28–32).

<sup>14</sup> На такую же параллель указывает комментарий Штрака и Биллербека (Strack–Billerbeck, I:604).

<sup>15</sup> «И приносил он жертвы богам Дамасским, [думая, что] они поражали его, и говорил: боги царей Сирийских помогают им; принесу я жертву им, и они помогут мне. Но они были на падение ему и всему Израилю» (2 Chron 28,23).

<sup>16</sup> В Вульгате, в Prov 29,9 используется слово *ridere*. В Талмуде использован тот же глагол, что и в тексте Притч (רפח может значить и осмеяние, и развлечение, и дружеский смех, улыбку).

<sup>17</sup> «Амасия, придя после поражения Идумеян, принес богов сынов Сеира и поставил их у себя богами, и пред ними кланялся и им кадил» (2 Chron 25,14).



И все же такой смысл притчи Иисуса, где за детьми, приглашающими к игре, представляются Иисус и Иоанн, кажется не вполне удовлетворительным. Хотя образ игры в свадьбу–похороны подходит и к радостной вести Иисуса, и к покаянному призыву Иоанна, не стоит этого переоценивать. Едва ли целью притчи являлось противопоставление Иисуса Иоанну.

Другой вариант понимания притчи — видеть в образе приглашающих к игре детей «этот род». При таком понимании *tertium comparationis* — капризное поведение детей. В стоической этике дети не раз приводятся в качестве примера тех, кто быстро меняет свое мнение. Так, например, Эпиктет о детях, которые быстро меняют свои роли в игре:

ὅρα ὅτι ὡς τὰ παῖδιά ἀναστραφῆσιν ἃ νῦν μὲν ἀθλητὰς παίζει νῦν δὲ μονομάχους νῦν δὲ σαλπίζει εἶτα τραγωδεῖ... οὕτω καὶ σύ· νῦν μὲν ἀθλητὴς νῦν δὲ μονομάχος εἶτα φιλόσοφος εἶτα ῥήτωρ, ὅλη δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν (Epict. Diss. III, 15,5–6)<sup>18</sup>, то есть *Посмотри, ты поведешь себя как дети, которые сейчас борцы, потом гладиаторы, сначала они трубят, потом играют трагедию... так и ты: сейчас ты борец, потом гладиатор, потом философ, потом оратор, а всей душой — ничто.*

В результате капризного поведения людей этого рода Иисус и Иоанн отвержены. Жалоба детей заключается в том, что приглашенные не захотели участвовать в игре и в конечном счете испортили ее. Это толкование не является очевидным в силу того, что Иисус и Иоанн в таком случае не играют активной роли, напротив, окружающие пытаются что-то требовать от них. Целлер отвергает такую возможность понимания, поскольку в этом случае Иисус и Иоанн предстают перед нами упрямыми (Zeller, 1977, S. 254). Но, кажется, цель этой притчи заключалась не в том, чтобы показать характер божьих посланников. Правда, что Иисус и Иоанн часто играют активную роль, но порой им приходится отвечать на вопросы, защищаться от обвинений. Правоверный иудей должен был веселиться в установленные праздники и поститься, когда весь народ постится. Не один раз Евангелия описывают ситуации, в которых Иисус делал то, чего не ожидали от него окружающие (Mc 2,24; 7,5). Интересно отметить также, что текст о нарушении постных дней учениками Иисуса (Mc 2,16–20; Lc 5,30–35) начинается с обвинения, которое затем повторяется в притче о детях на агоре (φίλος τελωνῶν καὶ ἀμαρτωλῶν — *друг сборщиков податей и грешников*). Возмущение фарисеев по поводу неследования учениками Иисуса аскетической традиции можно было бы выразить словами: «Мы поем печальную песню... почему ты не плачешь вместе с нами?!»

В том же русле (Иисус и Иоанн как те, кого приглашают к игре), но с оригинальной системой доказательств мыслит исследовательница Коттер (Cotter) в своей статье<sup>19</sup>. Она обратила внимание на необычное местоположение, позу и действие детей в притче. Дети сидят, что им не свойственно, они находятся на агоре, их обращение описывается стилистически окрашенным глаголом (προσφωνεῖν). Коттер отмечает, что слово ἀγορά часто использовалось для обозначения места суда. В судебном контексте глагол κάθημαι имел значение «председательствовать на суде» (соответст-

<sup>18</sup> Этот отрывок приводит в качестве параллели к нашей притче не только Ветштейн, но и Бонхёффер (Bonhöffer, 1911, S. 336). Ср. также Epict. Diss. I, 24,20, в котором автор призывает быть похожим на ребенка, которому не нравится игра, и он ее покидает: ἢ θύρα ἤνοικται, μὴ γίνου τῶν παιδῶν δειλότερος, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνα ὅταν αὐτοῖς μὴ ἀρέσκει τὸ πρᾶγμα λέγει ὅτι οὐκέτι παίζω, καὶ σύ... (*дверь открыта, не будь боязливей детей, но как они, когда им что-то не нравится, говорят: Я больше не играю — так и ты...*), а также Marc. Aur. V,33.

<sup>19</sup> Cotter W.J. The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7:31–35: an Examination of the Parable's Image and Significance // NT, 1987. Vol. 29, p. 289–304.

венно οἱ καθήμενοι — судьи). В итоге, по ее мнению, «этот род» сравнивается с детьми, которые сидят на судебных местах и обращаются к своим товарищам с обвинением. Притча построена так, чтобы сделать очевидной притворную самоправедность, готовую осудить всех непохожих. Такая пародия показывает поверхностность суждения председателей (Cotter, 1987, p. 302). Кэйси считает подход Коттер к притче неправомерным, поскольку она не учла иудейского контекста и особенностей языка, на котором говорил Иисус (Casey, 2002, p. 131). Ее наблюдения, хотя и интересны, в самом деле кажутся неправдоподобными. Иисус, приводя пример, вряд ли имел в виду греческие города, как Афины и Коринф, план которых Коттер помещает в иллюстрациях. К тому же примеры использования интересующих слов часто берутся из произведений на греческом языке IV–III вв. до н.э. (Cotter, 1987, p. 301).

Еще одна возможность понимания — считать, что в притче речь идет только о людях этого поколения, и ничего не говорится об Иоанне или Иисусе (Mussner, 1959, S. 600). Вариант Евангелия от Матфея, используя альтернативное местоимение, просто представляет какую-то еще группу детей без того, чтобы их обязательно с кем-нибудь отождествить. Лука вообще говорит о том, что обе группы детей бранятся и не могут найти взаимопонимания. И в том и в другом случае в центре внимания — бранящиеся дети. Тогда *tertium comparationis* следует видеть не только в капризности детей, но и в упущенном времени. Только при таком толковании, как заметил Луц (Luz, 1990, S. 186), не требуются дополнительные разъяснения ко второй части логики. Иоанн и Иисус давали предупредительные сигналы (напр., Мт 3,2; 12,18), открывали, что в истории Израиля наступает некий переломный момент. Несмотря на отсутствие привычного показателя словосочетанием «царствие божие», исследователь Додд отмечает эсхатологический настрой в притче, связанный со словами ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Dodds, 1961, p. 88) — то есть *пришел сын человеческий*.

Противники видят только внешнюю сторону, они не замечают, что Иоанн возвещает кульминацию истории спасения (Heilsgeschichte), а Иисус знаменует ее (Mussner, 1959, S. 604; Linton, 1976, p. 178). Недаром Иисус упрекает народ в том, что он не узнал знамений времен (Мт 16,2–3; Лк 12,54–56 cf.; Мс 2,18–20).

Слова детей в притче Иисуса сильно напоминают упрек эзоповского рыбака<sup>20</sup>, который надеялся, что рыбы, услышав прекрасные звуки его флейты, сами выйдут на землю. Потерпев в этой попытке крах, он прибег к испытанному методу, а дергающейся теперь в сетях рыбе сказал: ὦ κάκιστα ζῶα, ὅτε μὲν ἤλουν οὐκ ὠρχεῖσθε, νῦν δὲ ὅτε πέπαυμαι τοῦτο πράττετε<sup>21</sup> (Halm, 1889, № 27; Perry, № 11), то есть «о, несчастные, пока я вам играл на флейте, вы не плясали, а теперь, когда прекратил, вы спохватились». Эту же басню пересказывает и Кир ионянам и эолийцам, которые просили снова принять их в качестве подчиненных, хотя раньше отвергли это предложение (Her. I, 141). Кир в соответствии с моралью эзоповской басни (πρὸς τοὺς παρὰ καιρὸν τι πράττοντας ὁ λόγος εὐκαιρὸς — *эта история подходит к тем, кто делает что-то не вовремя*) намекает, что не совершенное ранее по доброй воле не имеет никакой ценности в стесненных обстоятельствах. Заметно не только лексическое сходство притчи с басней Эзопа, но и идейное: как уже было отмечено, в притче Иисуса также заметен упрек в упущенном времени. Та же тема подходящего времени обнаруживается в размышлениях Екклесиаста: καιρὸς τοῦ κλαῦσαι καὶ καιρὸς τοῦ γελάσαι καιρὸς τοῦ κόψασθαι καὶ καιρὸς τοῦ ὀρχήσασθαι (Eccl 3,4)

<sup>20</sup> Целлер, впрочем, несмотря на мнение многих фольклористов, отвергает родственность историй (Zeller, 1977, S. 253).

<sup>21</sup> На вопрос, откуда взялась вторая часть выражения, Эрхардт отвечает предположением, что выражение горя, широко распространенное на Востоке, в Греции было более сдержанным (Ehrhardt, HTR, p. 67).

«то есть *Время плакать и время смеяться, время бить себя в грудь и время танцевать*». Возможно, опираясь именно на этот текст, Лука заменил *κόπτεiv* на *κλαίειv*. Если соединить эти параллели, оказывается, что Иисус с немалой иронией упрекнул «этот род» в том, что они упускают время посещения Израиля. Интонация же басни Эзопа и Геродота выглядит вообще зловещей, что, в общем-то, оправдывает интонации Иисуса (см., напр., Лс 19,41–44).

В итоге, вывод Мусснера представляется ближе всего стоящим к истине (Mussner, 1959, S. 600). Не стоит искать в притче прообразы Иоанна и Иисуса, поскольку Иисус, возможно, и не противопоставлял «этот род» себе и своему предшественнику. Цель притчи — показать капризность и слепоту людей, которые отказываются принять божьих посланников. Иначе никак нельзя объяснить использование взаимного местоимения *Лукой*. В Евангелии от Матфея, хотя и подразумевается некая вторая группа, очевидно, что в центре внимания должны быть только те дети, которые высказывают претензии. В то же время оба автора Евангелий видят Иисуса и Иоанна активными участниками событий, а не просто как тех, кто не выполнил требований «этого рода». В объяснении притчи Иисус довольно ясно излагает свою революционную позицию, общаясь с «народом земли» (*ἡ γὰρ ἡ γῆ*), с грешниками и мытарями. «Этот род» увидел только внешнее, не понял, что отверг приближающееся царство божие. Они не увидели в Иоанне пророка, а ходили в пустыню, словно желая просто поглазеть на тростник (Mt 11,7; Лс 7,24). Они увидели в пирах Иисуса с грешниками его распущенность, а не восстановление Израиля и приглашение войти на пир царства небесного (Mt 22,2–10), пир премудрости (Prov 9,1–7), и не узнали времен (Лс 19,44).

### Заключение

Несмотря на то что в данной статье были рассмотрены только две логики, даже они могут задать направление в размышлениях о том, каковы были отличительные черты вести Иисуса. Прежде всего стоит отметить, что выбранные для исследования высказывания тем или иным образом связаны с еврейскими источниками, будь то Библия либо раввинистические писания. В то же время в высказываниях Иисуса встречаются переклички и параллели не только с иудейской, но и с эллинистической литературой.

Часто предполагают, что трудные для понимания речения Иисуса в действительности являются пословичными выражениями, ходкими речениями. В самом деле, можно обнаружить, что в некоторых случаях Иисус в своей речи как будто использует басенные мотивы («Дуб и тростник», «Рыбак») или популярные философские этические соображения, как в притче о детях на агоре, что придает речи живость, а иногда делает ее ироничной или даже саркастической. Иисус также пользуется знаковыми для эллинистического мира образами и стилистическими приемами.

Некоторые исследователи пытаются увидеть в словах Иисуса намек на его выпады против существовавшего в то время политического режима. Так, например, в исследовании Тейссена, доказывающем, что под «тростником, ветром колеблемым» имелся в виду Ирод Антипа, цель состояла в том, чтобы показать замаскированную критику Иисусом иудейского правителя (Theissen, 2004, p. 26–42)<sup>22</sup>. Однако аргументы в пользу таких толкований часто недостаточно убедительны. В своей диссертации о революционном движении в Палестине Мартин Хенгель доказывает, что Иисус

<sup>22</sup> Другой попыткой показать революционный характер речений Иисуса была интерпретация Бэйли и Мэнсоном речения в Mt 8,19–20/Лс 9,57–58. Они доказывали, что «лисицы и птицы» — это образы иностранных оккупантов израильской земли (Bailey, 1980, p. 24f.).

вряд ли разделял взгляды антиримской оппозиции (Hengel, 1976, S. 386). К тому же сложно сделать вывод о политических пристрастиях или ангажированности Иисуса на столь немногих примерах. Тем не менее, когда Иисус призывал отдать Богу божие, он также сказал, что кесарю полагается кесарево (Mc 12,17)<sup>23</sup>.

Не является открытием и то, что речения Иисуса имеют эсхатологический дух. «Этот род» из-за своей капризности не заметил ни Предтечи, ни самого Мессии (Mt 11,19/Lc 7,34). Есть вероятность, что даже в речении о «тростнике, колеблемом ветром» есть намек на явление Пророка, второго Моисея (Deut 18,15).

Нужно помнить о том, что поговорки, пословицы и другие устойчивые выражения могут терять свои части, в результате чего следующие поколения смогут только догадываться о первоначальном смысле. Это означает, что выяснить все настоящие отсылки в речи Иисуса вряд ли удастся (Carlston, 1980, p. 91).

Необходимо признать ограниченность нашего исследования. Во-первых, рассмотрено всего лишь два речения. Во-вторых, недостаточно внимания было уделено историческому контексту жизни Иисуса и его деяниям. Для масштабного исследования о речениях Иисуса необходима прежде всего гипотеза о личности самого Иисуса, о его целях. Такую гипотезу стоит строить на основании не только слов, но и (даже в первую очередь) поступков Иисуса (Райт, 2004, с. 126–127; Sanders, 1985, p. 133).

### Список сокращений

#### *Периодические издания:*

JBL — Journal of Biblical Literature

NT — Novum Testamentum

NTS — New Testament Studies

ST — Studia Theologica

ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

#### *Словари:*

TDNT — Theological Dictionary of the New Testament. Eds. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. Transl. and ed. by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan, 1964–1976

#### *Книги Библии:*

##### *Ветхий Завет*

Gen — Бытие

Ex — Исход

Lev — Левит

Num — Числа

Deut — Второзаконие

Ios — Иисус Навин

Iud — Книга Судей

1 Reg — 3 книга Царств

2 Chron — 2 книга Паралипоменон

Ps — Псалтирь

Prov — Книга Притчей

Eccl — Екклесиаст

Is — Книга пророка Исаии

##### *Новый Завет*

Mc — Евангелие от Марка

<sup>23</sup> Возможно, как и в случае с киниками, Иисуса в какой-то момент посчитали политически опасным (Joh 19,12), хотя он и не призывал к сопротивлению (Downing, 1984, p. 593).

Mt — Евангелие от Матфея  
 Lc — Евангелие от Луки  
 Ioh — Евангелие от Иоанна  
 Act — Деяния святых Апостолов  
 Rev — Откровение Иоанна Богослова

*Неканонические книги*

3 Масс — 3 книга Маккавейская

## Библиография

- Райт Н.Т.* Исус и победа Бога. Пер. с англ. Г. Ястребова. М., 2004.
- Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger. Stuttgart, 1986.
- The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Ed. by K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, and A. Wikgren. Stuttgart, 1994.
- Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., Editionum aliarum Versionum et Patrum nec non commentario pleniori ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii. Tomus I. Continens quatuor Evangelia. Amstelaedami, 1751.
- The Critical Edition of Q. Ed. by J.M. Robinson, P. Hoffmann and J.S. Kloppenborg. Peeters, 2000.
- Fabulae Aesopicae Collectae ex recognitione Caroli Halmi. Lipsiae, 1875.
- Flavius Iosephus. Flavii Iosephi opera. B. Niese. Berlin: Weidmann, 1892.
- The Soncino Babylonian Talmud. Trans. with Notes, Glossary and indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein. L.: Soncino Press, 1935–1948.
- Allen W.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew. 3d ed. Edinburgh, 1993.
- Bailey K.E.* Through Peasant Eyes. Grand Rapids, Michigan, 1980.
- Beyer K.* Semitische Syntax im Neuen Testament. Bd. 1. 2. Aufl. Göttingen, 1968.
- Bonhöffer A.* Epiktet und das Neue Testament. Giessen, 1911.
- Bovon F.* A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50. Trans. By Ch.M. Thomas. Ed. By H. Koester. Minneapolis, 2002.
- Carlston C.E.* Proverbs, Maxims, and the Historical Jesus // JBL, 1980. Vol. 99, p. 87–105.
- Casey M.* An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge, 2002.
- Cotter W.J.* The Parable of the Children in the Market Place, Q (Lk) 7:31–35: an Examination of the Parable's Image and Significance // NT, 1987. Vol. 29, p. 289–304.
- Davies W.D. & Allison D.A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol. I–III. Edinburgh, 1988–1997.
- Dodd C.H.* The Parables of the Kingdom. N. Y., 1961.
- Downing F.G.* Cynics and Christians // NTS, 1984. Vol. 30, p. 584–593.
- Ehrhardt A.A.* Greek Proverbs in the Gospel // HTR, 1953. Vol. 46, p. 59–77.
- Evans C.A.* Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to Background Literature. Peabody, Massachusetts, 2005.
- France R.T.* The Gospel according to Matthew. Grand Rapids, Michigan, 1985.
- Gundry R.H.* Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution. 2nd ed. Michigan, 1994.
- Hengel M.* Die Zeloten. Leiden–Köln, 1976.
- Hengel M.* Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge // Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V. Tübingen, 2007. S. 40–138.
- Hoehner H.W.* Herod Antipas. Cambridge, 1972.
- Jeremias J.* The Parables of Jesus. Transl. by S.H. Hooke. 2 ed. Upper Saddle River, New Jersey, 1972.

- Liberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York–Jerusalem, 1994.
- Linton O.* The Parable of Children's Game // NTS, 1976. Vol. 22, p. 159–179.
- Luz U.* Das Evangelium nach Matthaeus. 2. Teilband. Mt 8–17 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament). Neukirchen–Vluyn, 1990.
- Luz U.* Matthew 8–20. A Commentary. Trans. by J.E. Crouch. Minneapolis, 2001.
- Mussner F.* Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16–19 = Lk 7,31–35) // Biblica, 1959. Bd. 40, S. 599–612.
- Nolland J.* The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, Michigan, 2005.
- Plummer A.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke. N. Y., 1920.
- Sahlin H.* Traditionskritische Bemerkungen zu zwei Evangelienperikopen // ST, 1979. Bd. 33, p. 69–84.
- Sanders E.P.* Jesus and Judaism. Philadelphia, 1985.
- Sandmel S.* Parallelomania // JBL, 1962. Vol. 81, p. 8–11.
- Schlatter A.* Der Evangelist Matthäus. Stuttgart, 1948.
- Strack H.L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. I–VI. 5. Aufl. München, 1922–1969.
- Strecker G.* Das Göttinger Projekt "Neuer Wettstein" // ZNW, 1992. S. 245–252.
- Theissen G.* The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition. Transl. by L.M. Maloney. London, N. Y., 2004.
- Van Unnik W.C.* Corpus Hellenisticum Novi Testamenti // JBL, 1964. P. 17–33.
- Wellhausen J.* Das Evangelium Matthaei. B., 1904.
- Wirgin W.* A Note on the 'Reed' of Tiberias // Israel Exploration Journal, 1968. Vol. 18, p. 248–249.
- Zahn Th.* Das Evangelium des Matthäus. 4 Aufl. Lpz., 1922.
- Zeller D.* Die Bildlogik des Gleichnisses Mt.11,16f. / Lk. 7,31f. // ZNW, 1977. Bd. 77, S. 252–257.

## Summary

R.V. Kim

### Logia in the Synoptic Gospels. Defining the Problem

This article considers two sayings of Jesus in the Synoptic Gospels. The aim of this research is to find parallels of these sayings in the Jewish and Hellenistic environments, so that it would not only help to understand Jesus' sayings better, but would also demonstrate how much they are rooted in their contexts. The two sayings taken for analysis are Mt 11,7/Lc 7,24 and Mt 11,16–19/Lc 7,31–35.

In the first passage we concentrated on the words of Jesus as he talked to the people about John the Baptist. Two rhetorical questions were especially taken into consideration: "Did you go out into the wilderness to look at a reed shaken by the wind? Or a man dressed in soft clothing?" It was noticed that the first question could have some echoes in popular Hellenistic wisdom sayings and specific expectations of Jews at the time. There is also a probability that Jesus was referring to Herod Antipas in this speech. The second saying is a parable about children in a marketplace. Some interpretations with different *tertium comparationis* were examined. As a result, it was also noticed that there were connotations in both Hellenistic and Jewish contexts. The author is inclined to accept the interpretation which suggests, instead of looking for specific identities behind the children in the parable, seeing the parable as a reproach about missed time (καιρός).

А.Б. Куделин

**«Коллективный иснад»  
как фактор композиции «Жизнеописания Пророка»  
Ибн Исхака — Ибн Хишама**

В «Сире» Ибн Исхак первым из исламских ученых соединил вместе дискретные нарративные предания (*хадисы*) о жизни Мухаммада. Важным средством повествовательной техники Ибн Исхака стал так называемый *коллективный иснад*. Объединяя иснады отдельных хадисов в коллективных иснадах и складывая вместе специально обработанные информативные компоненты (*матны*) данных хадисов в сводных отчетах, он формировал определенные повествовательные структуры. Тем самым Ибн Исхак участвовал в создании необходимых предпосылок для утверждения в будущем принципов связного повествования в средневековой арабской историографии.

*Ключевые слова:* «Жизнеописание Пророка», коллективный иснад, средство повествовательной техники.

В востоковедной литературе давно утвердилось мнение, что «Сира» Ибн Исхака (ум. в 150/767 г.) представляет собой связное жизнеописание Пророка ислама. Так, по словам У.М. Уотта, в значительной мере подытожившего прежние высказывания, Ибн Исхак «внес наиболее значительный вклад в составление жизнеописания Мухаммада»: он «собрал практически всю доступную информацию, включая древние стихи, отобрал и организовал этот материал таким образом, что получилось связное повествование (“a coherent story”))» (Уотт, 2006, с. 8).

Ученые, высказывавшие это — в целом верное — мнение, как правило, не ставили перед собой задачу вынести более или менее точное суждение ни о мере связанности текста этого памятника, ни о том, как именно происходит в нем связывание элементов жизнеописания в единое повествование о Мухаммаде. Между тем подобный анализ был бы несомненно полезен. Попытаемся более детально рассмотреть под указанным углом зрения композиционные принципы сочинения Ибн Исхака.

Однако вначале нам необходимо коротко напомнить об основных компонентах текста «Сиры». Ранее нами было предложено разделить их на внесюжетные и сюжетные с внутренним подразделением на прозаические и поэтические. К внесюжетным прозаическим элементам можно отнести: коранические цитаты и интерпретирующие их тексты; пассажи с так называемыми *асбаб ан-нузул* (причины и обстоятельства ниспослания *айатов* и *сур* Корана); ненарративные *хадисы*; официальные документы; различного рода поименные перечисления (списки); дополнения, комментарии Ибн Исхака, Ибн Хишама и др., снабжающие основное повествование сведениями маргинального характера. Внесюжетные поэтические элементы представлены главным образом стихотворными отрывками, служившими разъяснению филологических, генеалогических, топонимических и пр. аспектов текста «Сиры». К сюжетным прозаическим элементам относятся нарративные *хадисы*, различные истори-

ческие сообщения и рассказы (*хабары*); к стихотворным — стихи, в которых отразилась внутриплеменная и межплеменная борьба, религиозная пропаганда и конфликты на религиозной основе и т.п.<sup>1</sup>

Значительная часть перечисленных внесюжетных элементов никак не включается в связное повествование и в большинстве случаев даже формально выносятся за рамки наррации. По этой причине в настоящей статье речь пойдет лишь о сюжетных элементах, которые потенциально могут органично входить в связное повествование.

Что же касается сюжетных компонентов, то во второй половине VIII в. они сохраняли в значительной мере свои первоначальные характеристики, и в силу этого объективного обстоятельства Ибн Исхак — а позднее и Ибн Хишам — должны были осознанно или неосознанно соотносываться с ними в процессе создания текста «Сиры». Соединяя нарративные элементы в рамках своего произведения, Ибн Исхак и Ибн Хишам трансформировали их в разной степени; точнее, перечисленные элементы в разной степени поддавались индивидуально-авторской трансформации и — соответственно — в разной степени могли служить материалом для создания связного повествования.

Для более углубленного изучения характеристик нарративных элементов представляется целесообразным начать с определения их места в стадийно-типологическом плане. В данном аспекте повествовательные элементы «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама могут быть разделены на две большие группы: а) компоненты доисламского и раннеисламского историко-генеалогического предания (прозаические рассказы */ахбар* и *аййам*/, сообщения о родословиях */ансаб*/, стихи)<sup>2</sup>; б) компоненты предания о жизни и деятельности Пророка ислама и его ближайших сподвижников.

Во второй половине VIII в. данные компоненты — скажем об этом еще раз — в значительной мере сохраняли свои первоначальные специфические характеристики. Вместе с тем все названные компоненты — и доисламские, и раннеисламские, и связанные с преданием о жизни и деятельности Мухаммада — несомненно обладали одной общей характеристикой — дискретностью. «И в прозаическом предании, и в поэзии господствовал принцип „событийной“ группировки информации»; «исторический факт, событие, действие сами по себе не имели ценности», что обусловило «дискретный характер исторического сообщения в составе предания», — пишет П.А. Грязневич<sup>3</sup>.

Ввиду важности данного вопроса необходимо рассмотреть его несколько подробнее. О нарративных хадисах достаточно сказать, что они дискретны по самой своей природе, поскольку ограничиваются, как правило, рассказом об одном или нескольких конкретных эпизодах жизни Пророка ислама. В состав сборников хадисов они включаются как независимые композиционные единицы. Что же касается дискретности доисламского и раннеисламского исторического предания, то о ней так или иначе говорят многие исследователи. Обычно ее возводят к сборникам *хабаров* (сегодня по большей части утерянных), скомпилированных приблизительно между 750 и 850 гг. несколькими учеными, среди которых наиболее цитируемы: Ибн Исхак (ум. в 150/767 г.), Абу Михнаф Лут ибн Йахйя (ум. в 157/774 г.), Сайф ибн ‘Умар (ум. ок. 180/796 г.),

<sup>1</sup> Подробнее см.: Куделин, 2005; Ибн Исхак — Ибн Хишам, 2009, с. 5–53.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Грязневич, 1982, с. 124. У П.А. Грязневича, когда он говорит о доисламском историко-генеалогическом предании, термин *хабар* (мн.ч. *ахбар*) означает информацию исторического, биографического или занимательного характера и во многом совпадает по значению с понятием *аййам ал-‘араб*. О термине *хабар* также см.: Wensink, 2003, p. 895b; Бойко, 1991, с. 259–260; Кади, 1998.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Грязневич, 1982, с. 135–136.



Хишам ибн Мухаммад ал-Калби (ум. в 204/809 г.), ал-Хайсам ибн ‘Ади (ум. в 207/822 г.), Мухаммад ибн ‘Умар ал-Вакиди (ум. в 207/822 г.), ‘Али ибн Мухаммад ал-Мада’ини (ум. в 135–226 или 228/752–841 или 842–3 г.) и Мухаммад ибн Са‘д (ум. в 230/845 г.) (Ta’rīkh, 2000, p. 273a).

Ранние из перечисленных трудов, вероятнее всего, были значительно отредактированы в начале III/IX в., но и в отредактированной форме они сохранили свои первоначальные особенности. При своеобразии тематики, подачи материала, источников и т.п. каждого из названных сборников им присущ и ряд общих черт, среди которых современные исследователи выделяют, в частности, следующие. Данные труды 1) были скорее сводами отдельных сообщений-*хабаров*, относящихся каждый раз к определенному событию из некоего заданного перечня событий, нежели целостными повествованиями о том или ином из этих самых событий; 2) большинство из них носило скорее «монографический», чем «синтезирующий» характер: в рамках одного сборника приводились вместе отдельные отчеты об одном отдельно взятом крупном событии (например, о «Битве верблюда» [36/656 г.]); 3) в данных трудах использовался *иснад* (не обязательно очень строго) для указания передатчиков сообщений о событиях, о которых в них говорилось<sup>4</sup>.

Особенности ранних сборников *хабаров* были в значительной мере сохранены в обширных исторических компиляциях ал-Балазури (ум. в 279/892 г.) и Абу Джа‘фара ат-Табари (ум. в 224–5–310/839–923 г.). Оба автора стремятся собрать все наиболее достоверные сообщения, имеющие отношение к важнейшим событиям и лицам в исламской истории, и используют инструмент *мухаддисов* (специалистов по хадисам) — *иснад* — для того чтобы показать происхождение каждого сообщения, убедить информированного читателя в его достоверности. При этом авторы данных компиляций не предпринимают усилий для создания связного повествования о событиях (“a unified narrative of events”). Напротив, они приводят серии разрозненных сообщений-*хабаров* длиной от строки до нескольких страниц. Эти *хабары* не связываются «нарративной» нитью (“a narrative thread”), а всего лишь следуют один за другим, будучи отмеченными всякий раз своим собственным *иснадом*. Иногда один *хабар* может противоречить другому. Критерии включения одних *хабаров* и исключения других почти никогда эксплицитно не называются. В целом, историк может сократить или изложить своими словами *хабары*, найденные им в источниках, некоторые сообщения он может соединять в «коллективную традицию» (“a ‘collective tradition’”). Ал-Балазури парафразирует достаточно вольно; ат-Табари, близко следуя за текстами сообщений своих источников, часто подвергает их значительному сокращению. Оба историка не вторгаются в повествование для оценки его значимости или для вынесения суждения об участниках описываемого события<sup>5</sup>.

Изложение вопроса о дискретности арабо-мусульманских исторических сочинений было бы неполным и неточным, если бы мы не сказали о существовании в лоне той же арабо-мусульманской историографической традиции в интересующий нас период других трудов, характеризующихся иным отношением к изложению материалов доисламского и раннеисламского исторического предания. Отметим в этой связи, что авторы статьи Ta’rīkh разделяют историографические труды по признаку дискретности — континуальности на две группы: *компиляции* (the compilations) и *компендиумы* (the digests). О компиляциях ал-Балазури и ат-Табари мы уже говорили. Перейдем теперь к компендиумам.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Ta’rīkh, 2000, p. 273a–273b.

<sup>5</sup> Подробнее см.: Ta’rīkh, 2000, p. 272a–272b.

К репрезентативным образцам компендиумов авторы статьи Та'рих<sup>6</sup> относят три практически одновременных труда рассматриваемого нами периода: «Китаб ал-ма'ариф» Ибн Кутайбы (ум. в 276/889 г.), «ал-Ахбар ат-тивал» ад-Динавари (ум. в 281/894 г.) и «Тарих» ал-Йа'куби (ум. в 283/897 г.), и несколько более поздних сочинений: «Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джавхар» и «Китаб ат-танбих ва-л-ишраф» ал-Мас'уди (ум. в 345/956 г.)<sup>6</sup>. Если ограничиться краткой характеристикой этих трудов в интересующем нас аспекте, то можно сказать, что в них в целом преодолена дискретность доисламского и раннеисламского исторического предания. Авторы компендиумов, стремясь «предложить ясную и недвусмысленную интерпретацию исламской истории», представляли исторические материалы, дошедшие до них от ранних собирателей, в рамках «единой повествовательной линии» (“a single narrative line”)<sup>7</sup>.

В приведенной характеристике необходимо особо отметить отсутствие элемента, играющего первостепенную роль в компиляциях: авторы компендиумов редко прибегают или же вовсе не прибегают к иснадам для атрибуции приводимых ими сведений<sup>8</sup>.

«Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака в пределах дихотомической классификации «дискретность — континуальность» занимает промежуточное положение между компиляциями и компендиумами. С одной стороны, данный труд в полной мере опирается на сборники *хабаров* и *аййам*, отличительной чертой которых является дискретность<sup>9</sup>, и в этом плане он сближается с компиляциями. С другой стороны, «Сира» Ибн Исхака представляет собой, по мнению многих историков, один из первых образцов связного описания, в центре которого находится Пророк ислама, его жизнь и деяния<sup>10</sup>. И в данном аспекте «Сира» сближается с компендиумами<sup>11</sup>. При этих двух разнонаправленных сближениях важным, определяющим моментом является то, что «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака хронологически опережает все вышеперечисленные компиляции и компендиумы и, таким образом, не могло ориентироваться на них как на образцы для подражания.

В данном контексте вопрос о том, как именно Ибн Исхак организовал разнородный материал в своем труде для создания связного повествования, приобретает особую значимость. В настоящей статье мы попытаемся наметить пути его разрешения.

При составлении «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхак нуждался в инструменте соединения повествовательных фрагментов для образования определенных композиционных структур. В эпоху создания «Сирь» таким инструментом стал иснад хадисного типа, получивший широкое применение при составлении практически всех разновидностей нарративных текстов. Иснад и его производное — «коллектив-

<sup>6</sup> Х.А.Р. Гибб называет перечисленные труды Ибн Кутайбы, ал-Йа'куби, ал-Мас'уди «историческими энциклопедиями» (Гибб, 1960, с. 129–130).

<sup>7</sup> Подробнее см.: Та'рих<sup>6</sup>, 2000, р. 272а.

<sup>8</sup> В свое время И.Ю. Крачковский специально остановился на этой стороне дела при анализе труда ад-Динавари. Его «Книга длинных сообщений» («Китаб ал-ахбар ат-тивал»), представляющая собой, по оценке ученого, связное повествование (“une narration suivie”), составленное из «длинных сообщений», практически лишена полных иснадов и упоминаний источников сведений (подробнее см.: Dīnawarī, 1912, р. 54–56).

<sup>9</sup> Ср. с давней характеристикой военных эпизодов мединского периода жизни Мухаммада в «Сире» Ибн Исхака: «Эти рассказы являются всего лишь продолжением или развитием литературы *аййам ал-'араб*» и характеризуются, в частности, «тенденцией распада на целый ряд эпизодов, лишь очень слабо связанных между собой» (Levi Della Vida, 1913–1942, р. 440).

<sup>10</sup> Подробнее см.: Гибб, 1960, с. 123; Та'рих<sup>6</sup>, 2000, р. 271а–271б.

<sup>11</sup> Такое предположение тем более допустимо, если принять во внимание, что, возможно, самым ранним компендиумом был, судя по немногочисленным сохранившимся фрагментам, именно еще один «краткий и суммарный труд» того же Ибн Исхака — «Тарих ал-хулафа» (подробнее см.: Гибб, 1960, с. 124; Та'рих<sup>6</sup>, 2000, р. 273б).

ный иснад» — стали неотъемлемым, конститутивным элементом поэтики «Сиры» Ибн Исхака.

И здесь необходимо несколько подробнее сказать об истории и роли иснада (не только хадисного типа) в эпоху создания «Сиры». Сразу же определимся, что, следуя целям нашей работы, мы строго ограничимся фактами, относящимися к предшествующему и синхронному Ибн Исхаку периодам. Все труды последующего времени, принесшего регламентацию иснада и многочисленные ее переосмысления и уточнения, мы не будем учитывать, поскольку они не могли повлиять на функцию иснада в труде Ибн Исхака.

Известно, что, помимо хадисоведения, форма передачи сообщений с иснадами получила широкое распространение во всей арабо-мусульманской культуре. В арабской филологической традиции, например, метод собирания и передачи документов, согласно Р. Блашеру, был практически тот же, что применялся при собирании и критике хадисов<sup>12</sup>. В целом же можно сказать, что начиная с VIII в. иснады как способ документирования сообщений использовались в дошедших до нас сочинениях по кораническим дисциплинам, историографии, филологических трудах, *адабной* литературе и т.д.<sup>13</sup>.

Не вдаваясь в долгое изложение этого вопроса, получившего достаточное освещение в востоковедной литературе, заметим лишь, что многие исследователи сходятся во мнении относительно существования хадисной, исторической, литературной и др. модификаций иснада. Заметим также, что наиболее обсуждаемые аспекты единого иснадного документирования сообщений — это приоритет использования иснада в той или иной области арабской культуры по отношению к другим; отличия хадисного иснада от литературного и других видов иснада; признаки и функции различных видов иснада<sup>14</sup>. Преимущественное внимание мы уделим хадисному иснаду, поскольку он более других видов иснада имеет отношение к теме нашей работы.

Изучение иснада и «коллективного иснада» как факторов композиции «Сиры» представляется целесообразным предварить кратким экскурсом в историю хадисного иснада с акцентом на его формальные характеристики. Начнем с описания базовых элементов хадиса.

Идеальную композиционную модель хадиса образуют два элемента: *иснад* и *матн*. *Иснад* — компонент хадиса, в котором регистрируются лицо или лица, в той или иной степени причастные к введению в общий фонд, сохранению и передаче на протяжении определенного времени информативного компонента хадиса — *матна*. *Матн* — обязательный компонент, без него хадис не может существовать, *иснад* же, как неоспоримо свидетельствуют средневековые сочинения, представляет собой не столь обязательный компонент, вследствие чего он и отсутствует во многих хадисах. В тех случаях, когда хадисы содержат иснады, последние чаще всего предшествуют матну, но могут занимать и любое другое место в хадисе: не только перед матном, но и в тексте самого матна, и после матна.

Приведем примеры хадисов.

«Он сказал: рассказал нам Абу ‘Абдаррахман, сказал: рассказал нам Хайва, сказал: сообщил мне Салим ибн Гайлан, что он слышал, как Даррадж Абу-с-Самх рассказы-

<sup>12</sup> Этот факт тем более объясним, что многие ученые, такие как: Абу ‘Убайд (ок. 154–224/ок. 770–838), Абу-л-Фарадж ал-Исфахани (284–ок. 363/897–ок. 972) и другие были одновременно филологами, специалистами по хадисам и законоведами (подробнее см.: Blachère, 1952–1966, p. 118).

<sup>13</sup> Подробнее см.: Гибб, 1960, с. 126; Халидов, 1985, с. 100–101, 105–107; Ta’rīkh, 2000, p. 272b; Кади, 1998, с. 304.

<sup>14</sup> Детально этот круг вопросов рассматривается в работах: Асад, 1962; Кади, 1998.

вал: от Абу-л-Хайсама: от Абу Са'ида, что он слышал, как Пророк говорил: „Когда Аллах доволен рабом, воздаст семикратно за то добро, которого тот не совершал, а когда гневается на раба, воздаст семикратно за зло, которого тот не совершал“. Он сказал: рассказал нам Ибн Вахб то же самое с тем же иснадом»<sup>15</sup>.

Сообщение в иснадной цепи передается, по точному определению А.Б. Халидова, «как эстафета», а ее звенья соединяются в обратном хронологическом порядке: от первого (позднего) к последнему (раннему) носителю информации. Формула хадиса с таким иснадом выглядит следующим образом:

$$F \Rightarrow E \Rightarrow D \Rightarrow C \Rightarrow B \Rightarrow A \rightarrow \Delta,$$

где F, E, D, C, B, A — звенья иснада-эстафеты,  $\Delta$  — *матн*, отдельное передаваемое сообщение.

Техническая терминология иснада не отличается большим разнообразием и обычно сводится к следующим выражениям и их вариациям: «он сказал» («кала»), «он рассказал нам» («хаддаса-на»), «он сообщил нам» («ахбара-на»), «он услышал» («сам-и'а»), «он известил нас» («анба'-на»), «от» (в значении: «по авторитетному заявлению от») («'ан»)»<sup>16</sup>.

Приведем еще один хадис, извлеченный, по-видимому, из труда Ибн Шихаба аз-Зухри (ум. в 124/742 г.): «Он сказал: рассказал мне ал-Лайс, сказал: рассказал мне 'Акил: от Ибн Шихаба, сказал: „Дошло до меня, что посланник Аллаха — мир ему! был самым щедрым из людей, и щедрее всего он был в рамадане“»<sup>17</sup>.

Иснадная цепь данного хадиса обрывается и не приводит к непосредственному носителю информации. Последнее лицо в ней не было очевидцем события и не уточняет, от кого оно получило содержательную часть хадиса: «...Дошло до меня, что...» («...балага-ни анна...»).

Формула хадиса с таким иснадом выглядит следующим образом:

$$D \Rightarrow C \Rightarrow B \Rightarrow A \Rightarrow \dots \rightarrow \Delta,$$

где отточие (...) как раз и обозначает отсутствие одного или нескольких звеньев в конце иснада.

Иснадные цепи бывают и много длиннее и сложнее, чем в приведенных примерах. Они часто насчитывают до 8–10 и более звеньев, матн отдельного хадиса может сопровождаться несколькими параллельными цепями, восходящими в последнем, раннем звене к одному и тому же или к разным носителям одного сообщения и т.д. В виде формул некоторые из этих вариантов могут выглядеть так:

$$\begin{array}{c} 1. \Delta \\ \uparrow \\ D \Rightarrow C \Rightarrow B \Rightarrow A \Leftarrow E \Leftarrow F \Leftarrow G \\ 2. D \Rightarrow C \Rightarrow B \Rightarrow A \rightarrow \Delta \Leftarrow E \Leftarrow F \Leftarrow G \Leftarrow H \end{array}$$

Однако, сколь бы ни был сложен иснад, до тех пор, пока звенья его цепи или цепей выстраиваются, подобно эстафете, для передачи содержательной части, он неизменно выполняет, помимо атрибутивной функции, и функцию маркера и отграничителя определенного отдельного хадиса, в котором содержится одно сообщение.

Ученые расходятся во мнении относительно приблизительной даты начала регулярного использования иснада. В свое время И. Хоровиц пришел к заключению, что

<sup>15</sup> Пример заимствован из: Халидов, 1985, с. 99.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Халидов, 1985, с. 103. Дж. Робсон уточняет, что во II–III/VIII–IX вв. значение этих терминов скорее всего не дифференцировалось. И только позднее ал-Хаким ан-Найсабури (ум. в 405/1014 г.) попытался определить границы использования каждого из них (Robson, 2003, p. 27b).

<sup>17</sup> Пример заимствован из: Халидов, 1985, с. 98.

первое использование иснада датируется приблизительно 70/689 г. И. Шахт придерживался более поздней даты, а именно: первая половина II/VIII в.<sup>18</sup> В любом случае, нам представляется основательным предположение, что спорадическое использование иснадов в устной передаче произошло раньше (Robson, 1956, p. 450). О регулярном же использовании иснадов, очевидно, не приходится говорить до конца II/начала IX в. Подтверждением этой мысли могут служить наблюдения и средневековых, и современных ученых, неоднократно отмечавших, что иснадное сопровождение многих хадисов даже таких авторитетов раннего периода, как Ибн Шихаб аз-Зухри (ум. в 124/742 г.), Ибн Исхак (ум. в 150/767 г.) и Малик ибн Анас (ум. в 179/795 г.), не отвечает или не в полной мере отвечает всем строгим критериям более поздней, науки о хадисах<sup>19</sup>.

Не менее важным, чем вопрос о начале регулярного использования иснада, является вопрос о времени утверждения на практике *полного* иснада, т.е. иснада, характеризующегося наличием полной цепи передатчиков от конечного, позднего, до первого, раннего, звена — источника информации.

Рассмотрим подробнее различные аспекты иснадного сопровождения хадисов в ранний период на материале «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака и «ал-Муватта'» Малика ибн Анаса.

Применительно к первому труду ограничимся кратким изложением выводов, сформулированных в работе Дж. Робсона, в которой он детально исследовал иснады в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака.

Ибн Исхак не всегда снабжает хадисы иснадами. Во многих случаях он просто заменяет иснад формулой: «балага-ни» (букв. «дошло до меня») и т.п. Зачастую вместо иснадной ссылки источники информации указываются выражением: «...фи-ма йаз'амуна ва-Ллаху а'ламу...» (букв. «...как они утверждают, а Аллах лучше знает...») и т.п. (Robson, 1956, p. 454–457).

В тех же случаях, когда автор «Сирь» снабжает хадисы иснадами, он использует иснады разных типов. Он может удовлетвориться цитированием имени непосредственного носителя информации, иногда может добавить к нему одно-два звена. Многократно встречается в «Сире» и восходящий к предшественникам Ибн Исхака тип полного иснада. И все же последний был только одним из типов иснада, применявшихся в его труде. Дж. Робсон особо подчеркивает, что полный иснад не был обязательным в эпоху Ибн Исхака. Тем более нельзя утверждать, что в первой половине II/первой половине VIII в. использовались только полные иснады (Robson, 1956, p. 462–463).

Второй труд потребует более детального рассмотрения ввиду недостаточной изученности иснадного сопровождения в «ал-Муватта'» Малика ибн Анаса.

Основатель-эпоним одной из четырех основных богословско-правовых школ в исламе Малик ибн Анас вошел в историю арабо-мусульманской культуры и как правовед (*факих*), и как специалист по собиранию хадисов (*мухаддис*), а его главный труд, «ал-Муватта'», на равных основаниях рассматривается учеными и как авторитетная книга по мусульманскому праву (*фикх*), и как авторитетный сборник хадисов (Baker, Edge, 1990, p. 143)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Подробнее см.: Horowitz, 1918, S. 39–47; Robson, 1956, p. 449–465; Sezgin, 1967–1984, Bd. I, S. 53–83; Humphreys, 1991, p. 82.

<sup>19</sup> Отмечается, в частности, что труды перечисленных ученых содержат значительное число хадисов без иснадов, с прерванными иснадами и т.п. (подробнее см.: Rauf, 1983, p. 273, 275; Baker, Edge, 1990, p. 143; Abbott, 1983, p. 297; Шараф, 1988, с. 13).

<sup>20</sup> Заметим здесь же, что, как и И. Шахт (Schacht, 2003), авторы «Кембриджской истории арабской литературы», помимо всего прочего, склонны считать труд Малика и «самой ранней дошедшей до нас подлинной исламской книгой по юриспруденции», поскольку формально более ранний компендиум по му-

Обследование иснадов в труде Малика ибн Анаса мы будем проводить, опираясь на одну из двух дошедших до нас версий «ал-Муватта'» — версию Йахьи ибн Йахьи ал-Масмуди (ум. в 234/848–9 г.)<sup>21</sup>.

В иснадах «ал-Муватта'» Малика ибн Анаса привлекают внимание многочисленные (более 150) обрывы цепи передатчиков сообщения. Чаще всего они обозначаются при помощи технического выражения «...анна-ху балага-ху анна...» (букв. «...что до него дошло, что...»). Отмечаются также вариации этого выражения и иные, близкие по смыслу, выражения: «...балага-ни анна...» (букв. «...дошло до меня, что...»); «...анна-ху сами'а анна...» (букв. «...что он услышал, что...») и др. (Малик ибн Анас, 1988, т. 1, с. 36, 42, 45, 48, 49, 55, 56 и др.; т. 2, с. 30, 34, 46, 52 и др.)<sup>22</sup>.

Приведем пример. «Ва-хаддаса-ни 'ан Маликин анна-ху балага-ху анна Расула 'Ллахи кала...» (букв. «И он рассказал мне от Малика, что до него дошло, что Посланник Аллаха сказал...») (Малик ибн Анас, 1988, т. 1, с. 42). В данном иснаде цепь передатчиков обрывается на самом Малике ибн Анасе, которому сообщение о Мухаммаде стало известно от неназванных информаторов.

Число таких иснадов в «ал-Муватта'» превышает 150. Зачастую они сопровождаются сообщениями о поступках и высказываниях самых значительных лиц в истории исламской культуры и даже сообщения о Лукмане, легендарном древнем мудреце, упоминаемом в Коране (Малик ибн Анас, 1988, т. 2, с. 283, 289) и 'Исе, сыне Марьям (Малик ибн Анас, 1988, т. 2, с. 254, 281). И если задача установления полного иснада в двух последних случаях едва ли могла рассматриваться Маликом, то применительно к Мухаммаду, «праведным халифам» и прочим выдающимся деятелям раннего ислама она была вполне выполнима<sup>23</sup>.

Помимо обрывов цепей иснадов, в ходе перечисления информаторов в самих цепях Малик ибн Анас часто (несколько десятков раз) вместо именного дает анонимное обозначение звена. Делается это при помощи нескольких технических выражений и терминов с разными вариациями и иногда при их соединении: «...'ани-с-сикати 'инда-ху 'ан...» (букв.: «от лица, заслуживающего доверия у него, от...»); «...анна-ху сами'а ахла-л-'илми йакулуна...» (букв. «...что он услышал, как ученые люди говорили...»); «...анна-ху балага-ху 'ан ахли-л-'илми анна-хум...» (букв.: «...что дошло до него от ученых людей, что они...»); «...анна-ху сами'а ман йасику би-хи мин ахли-л-'илми йакулу...» (букв. «...что он услышал, как тот, кому из ученых людей он доверяет, говорил...») и т.п. (Малик ибн Анас, 1988, т. 1, с. 106, 149, 178, 214, 225 и др.; т. 2, с. 9, 196, 214, 217, 269, 277)<sup>24</sup>.

И, наконец, Малик ибн Анас использует (хотя и редко) для обозначения анонимов в иснадных цепях своего труда и прочие выражения: «...'ан гайри вахидин мим-ман

сульманскому праву «Маджму' ал-фикх» (Corpus juris), приписываемый Зайду ибн 'Али (ум. в 122/740 г.), вероятно, сохранился не в своей оригинальной редакции (см.: Baker, Edge, 1990, p. 141–143).

<sup>21</sup> Труд «Китаб ал-Муватта'», многократно перерабатывавшийся Маликом ибн Анасом на протяжении более 40 лет, существовал в 15 версиях его учеников. До нас дошли две из них: версии Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани (ум. в 189/804 г.) и Йахьи ибн Йахьи (ум. в 234/848–9 г.). Более популярна последняя (подробнее см.: Rauf, 1983, p. 272).

<sup>22</sup> Здесь важно отметить, что в труде Малика более 20 раз встречается другое техническое выражение с глаголом «балага»: «...анна-ху балага-ху 'ан...» (букв. «...что до него дошло от...») (Малик ибн Анас, 1988, т. 1, с. 105, 107, 123 и др.; т. 2, с. 23, 24, 100 и др.), которое не обрывает цепь передатчиков, а, напротив, продолжает «эстафетный» иснад.

<sup>23</sup> Нередко дело идет об иснадах очень известных хадисов. Позднее недостающие звенья во многих из них были восстановлены средневековыми учеными (см.: Rauf, 1983, p. 272).

<sup>24</sup> Ибн Аби Хатим ар-Рази (ум. в 327/939 г.) подразделяет передатчиков хадисов на 4 класса. «Сика» (букв. «заслуживающий доверия») в его классификации — самый авторитетный, наивысший тип (подробнее см.: Robson, 1965, p. 462a).

йасику би-хи анна...» (букв.: «...от не одного из тех, кому он доверяет, что...»); «...ахбара-ни мухбир...» (букв.: «...сообщил мне сообщающий...») (Малик ибн Анас, 1988, т. 1, с. 28, 154; т. 2, с. 156).

Не вдаваясь в долгое подведение итогов нашего краткого обследования документации хадисов у Ибн Исхака и Малика ибн Анаса, мы констатируем, что они считали возможным во многих случаях не снабжать хадисы иснадами. В тех же случаях, когда Ибн Исхак и Малик ибн Анас сопровождают хадисы иснадами, они используют иснады разных типов.

В ранний период еще не были кодифицированы нормы функционирования иснада, и по этой объективной причине они просто не могли соблюдаться составителями трудов в полном объеме. Вероятно, только к концу II/началу IX в. арабо-мусульманские авторы осознали важность иснадов с полной цепью авторитетов (Robson. The Encyclopaedia of Islam (EI<sup>2</sup>). WebCD Edition, 2003. Vol. III. P. 23b); тип полного иснада никогда не был единственным в их трудах<sup>25</sup>. Главные положения науки о хадисах, регламентирующие правила составления иснадов, не были полностью сформулированы до конца IV/X в., т.е. того времени, когда основные компиляции хадисов и исторических хабаров уже давно были составлены<sup>26</sup>.

Как уже говорилось, исторические, биографические и прочие нарративные хадисы потенциально являлись базой для составления связного рассказа о жизни и деятельности Пророка ислама. Соединению содержательных частей хадисов (*матнов*) в связный рассказ объективно мешали сопровождавшие их перечни передатчиков предания (*иснады*): при соединении хадисов в единое целое связный рассказ то и дело прерывался бы значительными по объему иснадами, не несущими сюжетной нагрузки. Положение усугублялось и еще одним немаловажным обстоятельством. Несмотря на то, что матн представляет собой главный элемент хадиса, а иснад — как бы вспомогательный, служебный, на практике получалось так, что по объему иснад часто превосходил матн<sup>27</sup>.

Средневековая традиция предоставила в распоряжение составителей трудов несколько способов устранения этого препятствия. Один из них, по-видимому, довольно ранний — так называемый коллективный иснад, суть которого вкратце состоит в том, что иснады отдельных хадисов сводятся в один общий иснад, а их матны соединяются в «сводный» матн. История коллективного иснада в самом общем виде совпадает с историей формирования жанра *сиры/магази*<sup>28</sup>. Ключевые фигуры здесь — упоминавшиеся ранее аз-Зухри (ум. в 124/742 г.) и более поздние авторы Муса ибн ‘Укба (после 55–141/после 675–758), Ибн Исхак (ум. в 150/767 г.) и ал-Вакиди (ум. в

<sup>25</sup> Подытоживая наблюдения над иснадом у аз-Зухри (ум. в 124/742 г.), Мусы ибн ‘Укбы (после 55–141/675–758), Ибн Исхака (ум. в 150/767 г.) и ал-Вакиди (ум. в 207/822 г.), М. Джонс приходит к выводу, что его использование как инструмента представления сообщений в их сочинениях было скорее исключением (Jones, 1983, p. 347–349).

<sup>26</sup> Подробнее см.: Robson, 1971, p. 23b–28a; Robson, 1965, p. 462a; Sezgin, 1967, Bd. I, S. 53–83; Humphreys, 1991, p. 81–82.

<sup>27</sup> Подробнее см.: Халидов, 1985, с. 99–100. Так, к примеру, один из передаваемых автором VI/XII в. ас-Сам‘ани хадисов содержит более 10 звеньев иснада, а матн укладывается в несколько строк (Халидов, 1985, с. 99–100).

<sup>28</sup> В англоязычной арабистике такой «сборный» матн и сопровождающий его составной иснад именуются по-разному. Сообщения «сводного» отчета в целом могут обозначаться словосочетаниями “combined reports” («объединенные сообщения») (Leder, 2002, p. 102b); “a unified narrative of events” («сводное повествование о событиях»), “a ‘collective tradition’” («коллективная традиция», «коллективное предание») (Ta’iṭṭh, 2000, p. 272b) и др. Иснад при таких сообщениях обыкновенно получает наименование “collective” («коллективный») (см.: Jones, 1983, p. 347–348).

207/822 г.). В труде последнего коллективный иснад, согласно М. Джонсу, и был «функционально формализован» (Horovitz, 1928, p. 52; Jones, 1983, p. 347).

Данная тема заслуживает особого внимания. Рассмотрим более подробно в этом плане сочинения двух последних авторов в только что приведенном списке: «Сиру» Ибн Исхака — Ибн Хишама и «Китаб ал-магази» ал-Вакиди.

Рассказу о битве при Бадре в «Жизнеописании Пророка» предшествует перечисление авторитетных деятелей, хадисоведов, правоведов и анонимных лиц, отдельные сообщения которых стали основой для сводного отчета о сражении мединцев с мекканцами: «Ибн Исхак сказал: „Рассказали мне Мухаммад ибн Муслим аз-Зухри [ум. 124/742], и ‘Асим ибн ‘Умар ибн Катада [ум. ок. 120/738], и ‘Абдаллах ибн аби Бакр [ибн Хазм ал-Ансари] [ум. 130/748 или 135/753], и Йазид ибн Руман [ум. 130/747] от ‘Урвы ибн аз-Зубайра [ал-Кураши] [ум. 93/711–12 или 94/712–13] и других ученых, от [‘Абдаллаха] ибн ‘Аббаса [ум. в 68/688 или 70/689]...“» (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 427–428)<sup>29</sup>.

Из приведенного текста явствует, что иснад к повествованию о битве при Бадре складывается из двух частей. В приводимой ниже формуле 4 звена первой части (С, D, E, F) соединяются одно с другим при помощи союза «ва» («и») (+), во второй — два звена (А, В) соединяются при помощи предлога «‘ан» («от») (⇒). Для второй части эти же 4 звена выступают как целое, составляя вместе первое, позднее, звено эстафетного иснада, завершающегося в соответствии с обратной хронологией последним, ранним, звеном. Формула этого коллективного иснада:

$$[C+D+E+F] \Rightarrow [B+n] \Rightarrow A \rightarrow \Sigma,$$

где (n) означает — «другие ученые», а (Σ) — некая сумма единичных сообщений по определенному кругу вопросов, восходящая к последнему, раннему, носителю информации. Принципиальное отличие «эстафетного иснада» в рамках коллективного иснада состоит в том, что он приводит к сводному отчету, определенному множеству сообщений (Σ), а не к единичному передаваемому сообщению (Δ).

Таким образом, перечисление носителей информации перед повествованием о битве при Бадре соединяет в себе черты двух видов иснада — суммирующего и эстафетного. Суммирование, разумеется, является определяющим моментом для коллективного иснада, поскольку последний и есть не что иное, как фиксирование основополагающего для сводного отчета принципа соединения вместе отдельных сообщений.

Аналогично рассказу о битве при Бадре коллективный иснад вводится в «Сире» еще по меньшей мере семь раз в повествованиях о «ночном путешествии и вознесении» («ал-исра’ ва-л-ми‘радж») Мухаммада на небеса, о битвах при Ухде и «У рва», о походах на Зу-Карад, на бану ал-мусталик, Табук, при изложении обстоятельств дела о клевете на ‘А’ишу (два разных коллективных иснада к одному сводному отчету) (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 263, 555, 669, 719, 725, 731, 893–894; Сира, 1936, т. 1, с. 396; т. 3, с. 60, 214, 281, 290; т. 4, с. 516; т. 3, с. 297).

Сводные отчеты составлены Ибн Исхаком на основе обобщения до 8 поименованных и — в большинстве случаев — неопределенного числа анонимных информаторов, соединенных с помощью союза «ва» («и») в суммирующем иснаде. В трех случаях из восьми сводные отчеты предваряются сложными коллективными иснадами, сочетающими в себе, как было показано выше, черты суммирующих и «эстафетных иснадов».

Рассмотрим теперь сводные отчеты и коллективные иснады в труде ал-Вакиди. Сразу же отметим, что их число в «Китаб ал-магази» (более 30) существенно выше, чем в «Сире», притом что размеры двух памятников сопоставимы.



«Китаб ал-магази» начинается с двухчастного коллективного иснада (Вакиди, 1984, с. 1–2)<sup>30</sup>. Первая его часть представляет собой иснад-эстафету от первого (позднего) звена до последнего (раннего): 1. Абу Мухаммад ал-Хасан ибн 'Али ибн Мухаммад ал-Джавхари (ум. в 454/1062 г.); 2. Абу 'Умар Мухаммад ибн ал-'Аббас ибн Мухаммад ибн Закарийа ибн Хаййавайх (ум. в 382/992 г.); 3. Абу-л-Касим 'Абд ал-Вахаб ибн аби Хаййа (ум. в 319/931 г.); 4. Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Шуджа' ас-Салджи (ум. в 266/879–80 г.); 5. Мухаммад ибн 'Умар ал-Вакиди (ум. в 207/822 г.). Далее ал-Вакиди становится исходной точкой перечня-иснада из 24 поименованных информаторов, соединяемых союзом «ва» («и») и образующих, таким образом, суммирующий компонент коллективного иснада<sup>31</sup>.

Расположенный в самом начале, данный коллективный иснад выделяется как количеством перечисляемых в нем имен, так и объемом и разнообразием тем отнесенного к нему текста сочинения. Самый значительный из вводимых им рассказов — отчет о битве при Бадре.

Перейдем к другим коллективным иснадам в «Китаб ал-магази». Большая их часть предваряет отчеты о различных военных действиях: битвы при Ухуде, «У рва», при Хунайне, завоевание Хайбара; походы против племени гатафан в Зу-Амарр, бану асад в Катане, второй поход на Бадр «для обещанной вооруженной встречи с мекканцами» (Бадр ал-мав'ид), в Зат ар-Рика', на Думат ал-Джандал, к ал-Мурайси', против бану курайза, на ал-Курта', на бану лихйан, на ал-Габа, в Зу-л-Касса, на Зат ас-Саласил, в район побережья Красного моря, на Мекку («газват ал-фатх»), на ат-Та'иф, под водительством 'Алкамы ибн Муджаззиза, на Табук, против Укайдира ибн 'Абд ал-Малика (Вакиди, 1984, с. 193–194, 199, 340, 384, 395, 402, 404, 441, 518, 534, 535, 538, 552, 633, 769–770, 774, 780–781, 885, 922, 983, 989, 1025). Отметим и другие коллективные иснады к рассказам об убийстве поэта Ка'ба ибн ал-Ашрафа, о событиях в Би'р Ма'уне и ар-Раджи', об обстоятельствах заключения договора в ал-Худайбийе, изгнания бану надир из Медины и дела о клевете на 'А'ишу, к повествованиям о «Предрешенном малом паломничестве» («'умра ал-кадиййа») и «Прощальном хадже» (Вакиди, 1984, с. 184, 346, 354, 363, 435, 571–572, 731, 1088).

Многие сводные отчеты составлены ал-Вакиди на основе сообщений до 20 и более (26 в отчете о завоевании Хайбара) поименованных и — во многих случаях — неопределенного числа анонимных информаторов, соединенных с помощью союза «ва» («и») в суммирующем иснаде. В 19 случаях из 31 сводные отчеты предваряются сложными коллективными иснадами, сочетающими в себе признаки суммирующих и «эстафетных» иснадов<sup>32</sup>.

Сложные коллективные иснады в труде ал-Вакиди насчитывают от 1 до 5 «эстафет». Так, например, сводный отчет об убийстве поэта Ка'ба ибн ал-Ашрафа, высмеивавшего Мухаммада и его сподвижников, составлен ал-Вакиди из сообщений, полученных по трем цепочкам иснадов-эстафет, внутри которых звенья соединяются предложением «'ан» («от»), а между собой — союзом «ва» («и») (Вакиди, 1984, с. 184). Формула его выглядит так:

<sup>30</sup> Арабский текст напечатан в 3-х томах со сплошной пагинацией; ввиду этого ссылки на него даются без указания тома.

<sup>31</sup> Здесь же отметим, что сводные отчеты в труде иногда вводятся не только от имени ал-Вакиди, но и от предшествующих ему в изначальном иснаде-эстафете звеньев — например, от 1. Ибн Шуджа' ас-Салджи (см., в частности, сводные отчеты: Вакиди, 1984, с. 199, 885) и от 2. Ибн аби Хаййа (см., в частности, сводный отчет: Вакиди, 1984, с. 989).

<sup>32</sup> Многие иснады-эстафеты в сложных коллективных иснадах «Китаб ал-магази» насчитывают 2–3 звена и представляют собой как бы мини-эстафеты.

$$[B \Rightarrow A] + [E \Rightarrow D \Rightarrow C] + [H \Rightarrow G \Rightarrow F] \rightarrow \Sigma$$

Отчет о походе в Зат ар-Рика' составлен ал-Вакиди из сообщений, полученных в результате сложного сплетения 5 цепочек иснадов-эстафет, часть из которых распадается на более мелкие соединения, с добавлением сообщений от неопределенного числа анонимных информаторов (Вакиди, 1984, с. 395).

Теперь мы можем более подробно рассмотреть случаи использования коллективных иснадов в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака и «Китаб ал-магази» ал-Вакиди.

Коллективный иснад покоится на двух основаниях, о которых эксплицитно говорится в обоих трудах: 1) упоминаемые в нем носители информации обладают только отдельными долями информации, заключенной в сводном отчете; 2) сводный отчет в своей целокупности есть результат соединения вместе упомянутых долей информации.

Начнем с рассмотрения высказываний Ибн Исхака и ал-Вакиди, касающихся первого из этих оснований.

| Сира                                                                                                                                                                                                                                                           | Китаб ал-магази                                                                                                                                                                                                                      |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| «...куллу-хум кад хаддаса ба'да-л-хадиси...» (букв.: «...каждый из них /упомянутых в коллективном иснаде носителей информации. — А.К./ рассказал часть рассказа...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 555; Сира, 1936, т. 3, с. 60) <sup>33</sup> . | «...куллун кад хаддаса-ни би-та'ифатин мин хаза-л-хадиси...» (букв.: «...каждый /из упомянутых в коллективном иснаде носителей информации. — А.К./ рассказал мне часть из этого рассказа...») (Вакиди, 1984, с. 199) <sup>34</sup> . |

Перечисление поименованных носителей информации часто дополняется ссылкой на анонимных лиц, к которым Ибн Исхак и ал-Вакиди также возводят приводимые ими детали рассказов.

| Сира                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | Китаб ал-магази                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. «...ва-гайри-хим мин ахли-л-'илми...» (букв.: «...и другие из людей науки...»); «...ва-гайру-хум мин 'улама'и-на...» (букв.: «...и другие из наших ученых...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 263, 427–428, 555, 669, 893–894; Сира, 1936, т. 1, с. 396; т. 2, с. 606; т. 3, с. 60, 214; т. 4, с. 516); 2. «...ва-ман ла аттахиму...» (букв.: «...тот (те), кого я не подозреваю...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 669, 719; Сира, 1936, т. 3, с. 214, 281) <sup>35</sup> . | 1. «...ва-гайру-хум кад хаддаса-ни ай-дан...» (букв.: «...и другие рассказали мне также...»); «...ва-гайру ха'ула'и-л-мусаммина...» (букв.: «...и другие, помимо названных...») (Вакиди, 1984, с. 2) <sup>36</sup> ; 2. «...ва гайру ха'ула'и-л-мусаммина кад хаддаса-ни ахлу-с-сикати...» (букв.: «...и другие, помимо этих названных, мне рассказали — люди, достойные доверия...») (Вакиди, 1984, с. 572) <sup>37</sup> . |

<sup>33</sup> Аналогичные и близкие к этой формулировки см.: Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 263, 427–428, 555, 719, 725, 731; Сира, 1936, т. 1, с. 396; т. 2, с. 606; т. 3, с. 60, 281, 290, 297.

<sup>34</sup> Аналогичные и близкие к этой формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 2, 184, 346, 384, 404, 435, 441, 518, 538, 572, 633, 731, 770, 885, 922, 989, 1025, 1088. «Часть», «долю» рассказа ал-Вакиди обычно обозначает словом «та'ифатун», реже — его синонимом «ба'дун»: «...куллун кад хаддаса-ни би-ба'ди-л-хадиси...» (букв.: «...каждый рассказал мне часть рассказа...») (Вакиди, 1984, с. 354, 363).

<sup>35</sup> Данное выражение здесь определенно означает: тот (те), правдивость кого я не ставлю под сомнение.

<sup>36</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 2, 194, 346, 354, 363, 384, 395, 538, 572, 633, 731, 770, 1088.

<sup>37</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 885, 922, 989.

Перейдем теперь к высказываниям, касающимся второго основания коллективного иснада: сводный отчет есть сумма долей, частей содержания, восходящих к отдельным носителям информации.

Для обозначения действия компилятора, составлявшего сводный рассказ, регулярно используются выражения с глаголами *джама'а*, *иджтама'* (в значении: «собирать», «соединять» и т.п.) (Ибн Исхак, Ибн Хишам и ал-Вакиди) и *катаба кулла-ма* (в значении: «записать всё, что») (ал-Вакиди).

| Сира                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | Китаб ал-магази                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| «...куллу-хум кад хаддаса ба'да-л-хадиси... ва кад-джтуми'а куллу-ху фи-ма сукту мин хаза-л-хадиси...» (букв.: «...каждый из них рассказал часть рассказа... и все они /части/ были собраны воедино в том, что я изложил в данном рассказе...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 555; Сира, 1936, т. 3, с. 60) <sup>38</sup> . | 1. «...куллун кад хаддаса-ни би-та'ифатин мин хаза-л-хадиси... ва-кад джама'ту кулла-л-лази хаддасу-ни» (букв.: «...каждый рассказал мне часть из этого рассказа... и я собрал воедино всё то, что они рассказали мне») (Вакиди, 1984, с. 199) <sup>39</sup> ; 2. «...куллун кад хаддаса-ни мин хаза-л-хадиси би-та'ифатин... фа-катабту кулла-ма хаддасу-ни...» (букв.: «...каждый рассказал мне из этого часть... я же записал всё, что они рассказали мне...») (Вакиди, 1984, с. 441) <sup>40</sup> . |

Составители «Сиры» и «Китаб ал-магази» в коллективных иснадах часто делают дополнительные замечания об отдельных носителях информации.

| Сира                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Китаб ал-магази                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. «...ва-ба'ду-хум йухаддису ма ла йухаддису би-хи ба'дун...» (букв.: «...и одни из них рассказывали то, о чем не рассказывали другие...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 669; Сира, 1936, т. 3, с. 214) <sup>41</sup> ; 2. «...ва ба'ду-л-кавми кана ав'а ла-ху мин ба'дин...» (букв.: «...и некоторые люди были в нем /рассказе/ памятьливее других...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 731; Сира, 1936, т. 3, с. 297). | 1. «...фа-зада ба'ду-хум 'ала ба'дин фи-л-хадиси...» (букв.: «...и одни из них дополняли других в рассказе...») (Вакиди, 1984, с. 194) <sup>42</sup> ; 2. «...ва-ба'ду-л-кавми кана ав'а ла-ху мин ба'дин...» (букв.: «...и некоторые люди были в нем /рассказе/ памятьливее других...») (Вакиди, 1984, с. 199) <sup>43</sup> ; 3. «...куллун кад хаддаса-ни мин хаза-л-хадиси би-та'ифатин ва-'имаду-ху хадису Ибн аби Хабиба» (букв.: «...каждый рассказал мне из этого рассказа часть, а стержень его — рассказ Ибн аби Хабибы») (Вакиди, 1984, с. 1025) <sup>44</sup> . |

<sup>38</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 263, 427–428, 669, 731; Сира, 1936, т. 1, с. 396; т. 2, с. 606; т. 3, с. 214, 297.

<sup>39</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 184, 346, 354, 363, 770, 885.

<sup>40</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 2, 572, 633, 731, 781, 922, 989.

<sup>41</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 731, 893–894; Сира, 1936, т. 3, с. 297; т. 4, с. 516.

<sup>42</sup> Аналогичные и близкие формулировки не в коллективных иснадах см.: Вакиди, 1984, с. 395, 402–403, 534, 535, 552, 761, 774, 983.

<sup>43</sup> Аналогичные и близкие формулировки см.: Вакиди, 1984, с. 346, 354, 441, 572, 633, 770, 781, 885, 989, 1088.

<sup>44</sup> Аналогичные и близкие формулировки не в коллективных иснадах см.: Вакиди, 1984, с. 340, 435.

Из приведенных комментариев явствует, что составители «Сиры» и «Китаб ал-магази» брали не отдельные готовые сообщения (*матны*) с установленным традицией иснадом, а лично составляли коллективные иснады из имен отдельных носителей информации и лично же «собирали» сводные отчеты о событиях из отдельных сообщений перечисленных ими носителей информации.

«Сбор» сводных отчетов не был делом механическим. Задача составителей заключалась в том, чтобы включаемые ими в сводный рассказ сообщения не дублировались, а при наличии двух и более сходных сообщений из них отбирались наиболее полные, принадлежащие самым ценным и самым «памятливым» хранителям информации. Поэтому повторяющиеся в «Сире» и «Китаб ал-магази» фразы: «...одни из них рассказывали то, о чем не рассказывали другие...», «...и одни из них дополняли других в рассказе...» и т.п. — свидетельствуют о том, что отбор лучших сообщений, устранение их дублирования, дополнение одних сообщений за счет других могли происходить лишь при сознательной селекции сообщений, при активном личном вмешательстве сочинителей. В этом плане позиция ал-Вакиди, определяющего в ряде случаев, сообщение кого из носителей информации является «стержнем» рассказа, представляется нам весьма показательной.

В дополнение к вышесказанному относительно коллективных иснадов приведем наблюдения над комментариями к единичным иснадам у ал-Вакиди. Многие из них свидетельствуют, на наш взгляд, об избирательном отношении к информации и целенаправленном стремлении выделить в ней главное, отобрать, организовать и оценить в иснадных ремарках важнейшие источники регистрируемых сообщений.

Так, выражения: 1) «...и одни из них дополняли других в рассказе...» (Вакиди, 1984, с. 395, 402–403, 534, 535, 552, 761, 774, 983) и 2) «стержень рассказа» — встречаются у ал-Вакиди не только в коллективных иснадах (Вакиди, 1984, с. 340, 435). Кроме этого, по всему тексту «Китаб ал-магази» разбросаны характерные ремарки, касающиеся версий различных единичных сообщений: «...ва-хува-л-мусаббату...» (букв.: «...и это точно...»), «...ва-с-сабиту 'инда-на...» (букв.: «...и точно, по нашему мнению...»), «...ва-л-хадису-аввалу асбату 'инда-на...» (букв.: «...и первое сообщение самое точное, по нашему мнению...») и т.п.<sup>45</sup>

Подборку комментариев о цитируемых сообщениях завершим колоритным высказыванием автора «Китаб ал-магази», выходящим за рамки строгого научного изложения, но тем не менее отражающим его активную позицию по отношению к упоминаемым им носителям информации: «Полагаю, некоторые из них косноязыки: говорят невнятно!» (Вакиди, 1984, с. 983).

В труде Ибн Исхака — Ибн Хишама мы едва ли найдем примеры столь определенных и ярких индивидуально-авторских оценок отдельных сообщений в комментариях к единичным иснадам. Приводя различные версии одного сообщения, одного события и т.п., Ибн Исхак скорее склоняется к заключению: «Аллаху а'ламу аййу залика кана» («Аллах лучше знает, как было дело»)<sup>46</sup>. Вместе с тем в «Сире» встречаются и более определенные авторские комментарии. Ибн Исхак дважды делает важные оговорки даже относительно слов, которые могут, по его мнению, и не при-

<sup>45</sup> См., например: Вакиди, 1984, с. 10, 19, 35, 58, 89, 203, 397, 407, 412, 434, 452, 459, 487, 488, 491, 517, 637, 661, 679, 684, 689, 690, 693, 720, 738, 861, 997, 1090. М. Джонс отмечает, что подобные ремарки к цитируемым сообщениям не встречаются у современных ал-Вакиди и более поздних сочинителей, например у ал-Балазури (ум. в 279/892 г.) (см.: Джонс М. Предисловие /араб./ — Вакиди, 1984, с. 34 /первая пагинация/). Соглашаясь в целом с данной оценкой М. Джонса, тем не менее уточним, что многие комментарии Ибн Хишама в «Сире» близки по духу замечаниям ал-Вакиди.

<sup>46</sup> См., например: Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 24, 106, 197, 229, 300, 335, 348, 418, 742, 946 и др.

надлежать Пророку, но переданы были как сказанные им (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 340, 344). Сходная авторская интонация слышна и в следующем замечании относительно одного из хадисов в «Сире»: «Ибн Исхак сказал: „Аллах лучше знает, говорил это или нет Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Но если Он так сказал, то это правда“» (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 197)<sup>47</sup>.

Однако подобного рода замечания вовсе не означают, что Ибн Исхак и Ибн Хишам менее ал-Вакиди учитывали различия в информационной ценности приводимых ими сообщений. Подборка соответствующих цитат из «Сир» показывает, что и Ибн Исхак (а позднее отчасти и Ибн Хишам) активно занимался селекцией сообщений, которые он включал не только в сводные отчеты, предварявшие коллективными иснадами.

Впрочем, индивидуально-авторское начало не ограничивалось разнообразными аспектами селекции сообщений при их включении в сводные отчеты в «Сире» и «Китаб ал-магази». Важным его проявлением было и филологическое, историко-культурное и др. комментирование самих текстов цитируемых сообщений. Здесь мы не будем специально освещать этот вопрос, а ограничимся замечанием, что в «Сире» сопровождение нарративного текста такого рода комментариями и примечаниями осуществляется достаточно часто, в «Китаб ал-магази» же авторских комментариев сравнительно немного. Так, например, в привлекающемся нами для сравнения отрывке «Китаб ал-магази» с описанием битвы при Бадре число таких комментариев и примечаний ал-Вакиди не достигает и 20. Самое же разительное расхождение двух памятников наблюдается в количестве комментариев к поэтическим отрывкам. Объясняется оно существенным различием в стихотворных цитированиях: Ибн Исхак и Ибн Хишам во многом следуют традиции составления прозапоэтических памятников, тогда как ал-Вакиди, с его приверженностью фактам и документальной точности, привлекает поэтические тексты только в той мере, которая определяется интересами историографической наррации<sup>48</sup>.

Ибн Исхак и ал-Вакиди вполне осознанно использовали коллективные иснады и сводные отчеты в своих трудах. Средневековый источник сохранил для нас ценное свидетельство, характеризующее отношение представителей мединского хадисоведения к данному нововведению в трудах ранних арабских биографов Пророка ислама. Согласно имеющемуся в нашем распоряжении сообщению, основатель-эпоним ханбалитского толка в юриспруденции Ахмад ибн Ханбал (164–241/780–855), объясняя отрицательное отношение к ал-Вакиди, сказал своему ученику, известному ученому-мухаддису Ибрахиму ал-Харби (198–285/811–898): «Я порицаю его за то, что он собирает воедино иснады и приводит матн как одно целое». Тогда ал-Харби ответил: «Это не недостаток, так поступали аз-Зухри и Ибн Исхак»<sup>49</sup>.

Противоположное рассуждение о целесообразности использования коллективных иснадов и составления сводных рассказов о том или ином событии мы находим в знаменитой «Книге песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфакхани (284 — ок. 361/897 — ок. 972).

<sup>47</sup> Подробнее см.: Ибн Исхак — Ибн Хишам, 2009, с. 8.

<sup>48</sup> Поэтические вставки разной функциональности, занимающие почетное место в рассказе о битве при Бадре у Ибн Исхака и Ибн Хишама (в повествовательной части около 100 бейтов, в поэтической завершающей части — чуть менее 400 бейтов), в труде ал-Вакиди мало заметны: 13 цитирований общим объемом 32 бейта.

<sup>49</sup> Сообщение из труда Ибн Саййида ан-Нас цит. в: Джонс М. Предисловие /араб./ — Вакиди, 1984, с. 29.

Вот как ал-Исфахани вводит в своем труде сообщения о знаменитом полулегендарном поэте Маджнуне (Кайсе ибн ал-Мулаввахе) (I/VII в.):

«Приводя некоторые из сообщений о нем, дошедшие до меня в составе собрания достоверных сведений, я отказываюсь от ручательства за них, поскольку большинство стихов, упоминаемых в сообщениях о нем, кое-кто из равиев<sup>50</sup> приписывает другим, в то время как те, от чьего имени читают эти стихи, зачастую приписывают их ему. Высказав подобную оговорку, я избавлю себя от порицания как очернителя, так и выискивателя изъяснов.

Историю его любви к Лайле рассказала мне группа равиев. Записав от них неизвестные сведения, я затем собрал воедино в связном повествовании о нем (*джама'ту залика фи-сийакати хабари-хи*) то, что складывалось вместе и сочеталось, а при расхождении в сообщениях относил каждое из них к тому, кто его передавал» (Исфахани, 1925–1974, т. 2, с. 11).

Как мы видим, ал-Исфахани достаточно обстоятельно излагает принципы, в соответствии с которыми он составил сводный рассказ и коллективный иснад носителей информации о Маджнуне. В тексте из «Книги песен» обращает на себя внимание эксплицитно заявленный избирательный и критический подход ал-Исфахани к привлекаемым источникам, продолжающий и углубляющий соответствующую линию Ибн Исхака — Ибн Хишама<sup>51</sup> и ал-Вакиди. Сводное повествование он пытается строить, 1) соединяя сходные сообщения, 2) выделяя сообщения, выбивающиеся из общего потока, и указывая на их происхождение, но не устраняя их из предания, и, наконец, 3) давая оценку содержанию сообщений, дошедших до него «в составе собрания достоверных сведений», которая может расходиться с оценкой, признаваемой другими учеными.

За сто лет, отделяющих Ибн Ханбала от автора «Книги песен», отношение к коллективным иснадам и сводным отчетам претерпело изменения. Ал-Исфахани, чье рассуждение приобретает особый вес в связи с тем, что он был одновременно и филологом, и специалистом по хадисам, и правоведом, говорит на данную тему без регламентирующего нажима, как о фактически узаконенной практике. Интересы связного повествования требовали от сочинителя перехода от дискретных единичных сообщений к сводному изложению сообщений по определенной теме с вынесением имен хранителей-передатчиков этих сообщений в коллективный иснад.

Позднее — относительно Ибн Исхака и ал-Вакиди — рассуждение ал-Исфахани позволяет лучше определить вектор устремлений авторов «Сиры» и «Китаб ал-магази». И большая определенность в данном случае вовсе не кажется излишней. Действительно, результаты их действий с коллективными иснадами и сводными отчетами, несмотря на полную прозрачность заявлений обоих относительно их интенций, не представляются столь уж очевидными, если оставаться в пределах их сочинений.

Так, М. Джонс, например, полагает, что применительно к «Жизнеописанию Пророка» определить метод «использования коллективного иснада, сопровождаемого некоторым числом нарративных единиц без иснада или введенных словами „Ибн Исхак сказал“», затруднительно ввиду его «несистематичности». Впрочем, использование коллективного иснада у ал-Вакиди, согласно М. Джонсу, носит более «систематический», «функционально формализованный» характер. Фраза: «Они говорили», завершающая первый коллективный иснад в «Китаб ал-магази», постоянно повторя-

<sup>50</sup> Равий — передатчик сообщений и стихов.

<sup>51</sup> Напомним, что Ибн Хишам, второй из соавторов «Сиры», вполне определенно заявляет о своих принципах отбора материала для жизнеописания Пророка и на практике придерживается их (сопровождает, например, стихи ремарками об их достоверности, удаляет обценную лексику и т.д.).

ется в последующем повествовании и несомненно «отсылает назад к оригинальному коллективному иснаду». И далее в «Книге военных походов» «новые темы вводятся с коллективным иснадом, хотя перечень авторитетов может быть разным в каждом случае». Свои наблюдения над сочинением ал-Вакиди М. Джонс завершает следующим выводом: «Коллективный иснад был одним из основных средств его техники подачи материала, использовавшимся осознанно и с методологическим постоянством»<sup>52</sup>.

Развивая подход М. Джонса к коллективному иснаду как к одному из основных средств повествовательной техники, скажем, сообразываясь с задачами нашего исследования, еще определеннее: применение коллективных иснадов и сопряженных с ними сводных отчетов в арабских исторических произведениях существенно увеличивало возможности для создания связного текста. И действительно, если в сюжетно-композиционном плане допустимо квалифицировать иснад как обозначение границы сообщения, то тогда коллективный иснад можно интерпретировать как определенно выраженную тенденцию к стиранию граней между сообщениями внутри сводного отчета и обеспечению подхода к связному повествованию.

Выше мы привели фрагменты текстов из «Сиры» и «Китаб ал-магази», в которых авторы этих трудов характеризуют свои усилия по созданию коллективных отчетов. Попытаемся же определить, насколько внедрение коллективных иснадов и «сводных» повествований позволило Ибн Исхаку и ал-Вакиди продвинуться по пути создания связного текста в жизнеописании Пророка ислама.

Рассмотрим структурные и композиционно-стилистические особенности главы «Великая битва при Бадре» в «Сире» Ибн Исхака — Ибн Хишама. Повествование о битве многократно нарушается из-за различных факторов, приводящих к сегментированию текста. Ибн Исхаку несомненно принадлежит ведущая роль в «Жизнеописании». От его имени, в частности, ведется повествование и о битве при Бадре. Оно предваряется коллективным иснадом и анонсом о сводном отчете из сообщений поименованных в нем авторитетных передатчиков. Практически это должно было бы означать, что всё повествование будет вестись Ибн Исхаком, составившим сводный отчет. Однако на деле рассказ Ибн Исхака дробится на сегменты. При этом обращает на себя особое внимание тот факт, что значительное число сегментов маркируется фразой «кала Ибн Исхак» («Ибн Исхак сказал»). Подобная маркировка текста современному наблюдателю может показаться избыточной, поскольку описание битвы при Бадре собственно и было декларировано как повествование Ибн Исхака.

Квалифицируя аналогичные маркеры в средневековых арабских трудах как «разделители повествовательного текста», А.Б. Халидов пишет об их назначении следующее: «Для каждой отрасли знания характерен свой набор терминов для обозначения структурных единиц сочинений и способов отмечать границы небольших отрезков текста... В полемических сочинениях и в комментариях к теоретическим трудам отрезки текста вводятся словами *қала* — «он сказал» и *ақұлу* — „я утверждаю, скажу“»<sup>53</sup>. В «Сире» роль «разделителя повествовательного текста» чаще всего как раз и выполняет фраза: «кала Ибн Исхак». Вместе с тем представляется полезным при определении назначения данного маркера в «Сире» различать *техническую* и *нарративную* функции. Соответственно и сегменты текста «Сиры», помеченные словами «кала Ибн Исхак», можно разделить на две группы.

В первой, большей по численности, группе сегментов проявляется техническая функция авторского маркера. Здесь формула «кала Ибн Исхак» («Ибн Исхак сказал»)

<sup>52</sup> Подробнее см.: Jones, 1983, p. 347–349.

<sup>53</sup> Подробнее см.: Халидов, 1985, с. 145, 167–168.

может, например, появиться при завершении прямой речи, диалога и т.п. в том или ином эпизоде сводного отчета Ибн Исхака. В данном случае формула отделяет текст прямой речи, диалога лиц, участвующих в эпизоде, от текста самого Ибн Исхака в рамках продолжающегося рассказа о Бадре. Нередко при помощи этой формулы Ибн Исхак вставляет прямо в текст свои комментарии и уточнения, дополнительные детали к сообщениям в сводном отчете и т.п. В трех последних частях главы «Великая битва при Бадре» — «Ниспослание суры „Добыча“», различные поименные перечисления (реестры) и «Поэзия о битве при Бадре»<sup>54</sup> — формула, возникающая почти исключительно в такой технической функции, встречается более 100 раз. И это неслучайно, поскольку на этих же страницах пассажи от иных авторов (чаще других — от Ибн Хишама), с которыми перемежаются сегменты текста от Ибн Исхака, мы находим особенно часто.

Дробление на сегменты трех вышеуказанных частей главы обусловлено их содержанием, а их авторская маркировка всего лишь формально отражает специфику этого содержания. В первой части главы, где ведется повествование собственно о битве при Бадре (*Das Leben Muhammed's*, 1858–1860. Bd. I. S. 432–475; Сира, 1936, т. 2, с. 606–664), имя Ибн Исхака используется в технической функции существенно реже (чуть более 30 раз). Однако здесь сама техническая функция часто приобретает иной характер, а в некоторых случаях становится весьма близкой к нарративной, сюжетной.

Перейдем ко второй группе. Помимо технических разрывов при фактически формальном маркировании отрезков текста, мы находим в главе о Бадре значительное число маркированных сегментов, несущих сюжетную нагрузку и нарушающих связность основного повествования.

Сводный отчет Ибн Исхака строится на сообщениях не только перечисленных им в коллективном иснаде авторитетов. Ибн Исхак многократно приводит в этой главе единичные сообщения с существенными для понимания обстоятельств битвы при Бадре данными, значительные по объему вставные рассказы и эпизоды<sup>55</sup>. Новые иснады при этих нарративных сегментах частично могут содержать как авторитетные (из коллективного иснада), так нередко и малоизвестные имена, в иных же случаях — и вообще — отсылают к анонимным источникам. Сообщения с иснадами, частично или полностью выходящими за пределы начального коллективного иснада, инкорпорируются как некое дополнение к основному рассказу о битве при Бадре. Возобновление магистрального авторского повествования каждый раз маркируется фразой: «Ибн Исхак сказал».

Сформулируем предварительный итог нашим наблюдениям по второй группе. Во-первых, с одной стороны, некоторые из имен коллективного иснада неоднократно повторно упоминаются в иснадах единичных сообщений, включенных в сводный отчет. Во-вторых, с другой стороны, коллективный иснад указывает не всех передатчиков информации, имена и сообщения которых фигурируют в рассказе о битве при Бадре. В-третьих, сводный отчет, вопреки заверению Ибн Исхака, складывается не только из сообщений лиц, упомянутых в коллективном иснаде.

<sup>54</sup> Они занимают более половины (64 из 112 страниц) текста главы; соответственно: *Das Leben Muhammed's*, 1858–1860. Bd. I. S. 475–476; 476–485; 485–515; 516–539; Сира, 1936, т. 2, с. 664–666; 666–677; 677–715, т. 3, с. 3–8; 8–43.

<sup>55</sup> По нашим ориентировочным подсчетам, число таких нарративных сегментов, сопровождаемых формулой: «скал Ибн Исхак» или редко — «скал» («он Ибн Исхак. — А.К./ сказал»), приближается к 60, с существенным их преобладанием в основном повествовании о битве (*Das Leben Muhammed's*, 1858–1860. Bd. I. S. 432–475; Сира, 1936, т. 2, с. 606–664).



Проведем теперь аналогичные наблюдения над соответствующим разделом в труде ал-Вакиди.

«Китаб ал-магази» начинается с перечня лиц, у которых ал-Вакиди получал информацию для своего труда. Перечень, включающий более 20 имен, ал-Вакиди завершает следующей ремаркой: «Куллун кад хаддаса-ни мин хаза би-та'ифатин ва-ба'ду-хум ав'а ли-хадиси-хи мин ба'дин ва-гайру-хум кад хаддаса-ни айдан факатабту кулла-л-лази хаддасу-ни» (букв.: «Каждый рассказал мне из этого часть, и некоторые из них в рассказе о нем внимательнее других, и прочие рассказывали мне также; я же записал всё то, что они рассказали мне») (Вакиди, 1984, с. 1–2). Текстуальные совпадения в комментариях к коллективным иснадам в трудах Ибн Исхака и ал-Вакиди несомненны. Однако в данном случае имеется и существенное отличие: ал-Вакиди предваряет коллективным иснадом весь труд, а не отдельный поход. Далее он не вводит коллективный иснад перед рассказом о битве при Бадре, и, таким образом, коллективный иснад в начале труда относится и к рассказу о ней<sup>56</sup>.

И еще одно замечание, предваряющее наш обзор фрагмента труда ал-Вакиди. Оно касается непосредственно текстов, имеющих отношение к битве при Бадре. Как и в труде Ибн Исхака — Ибн Хишама, они четко делятся на две группы: рассказ собственно о событиях, так или иначе связанных с самой битвой (Вакиди, 1984, с. 19–128), и, так сказать, сопутствующие и вспомогательные тексты: интерпретация суры «Добыча», различные персональные перечни и т.п. (там же, с. 128–172). Это разделение нашло отражение, в частности, в иснадах и других особенностях, о чем будет сказано ниже.

Теперь мы можем перейти к наблюдениям над текстом «Китаб ал-магази».

Как и в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама, повествование о Бадре у ал-Вакиди многократно прерывается отсылками к начальному коллективному иснаду и единичным иснадам. В «Сире» «разделитель повествовательного текста», в роли которого чаще всего выступала фраза: «кала Ибн Исхак», выполнял две функции — *техническую* и *нарративную*. В «Китаб ал-магази» эти функции исполняются различными разделителями. Разделитель «калу» («они сказали») выполняет только одну — *техническую* — функцию, в которой можно выделить две подфункции. Первая из них — маркировка фрагментов сводного отчета, непосредственно восходящих к самим авторитетам из коллективного иснада<sup>57</sup>. Такая маркировка чаще всего обозначает верхнюю границу фрагментов сводного отчета, нижняя граница которых отмечается единичными иснадами единичных сообщений. Вторая подфункция данного разделителя состоит в том, что в самих фрагментах сводного отчета «калу» нередко отделяет прямую речь персонажей, о которых повествуется в сводном отчете, от текста авторитетов коллективного иснада, оформляемого как прямая речь: «Они сказали...». «Калу» также вводит комментарии, уточнения и дополнительные детали к фрагментам сводного отчета о Бадре.

По нашим подсчетам, формула «калу» встречается в первой части рассматриваемого отрывка «Китаб ал-магази» около 50 раз, во второй — ни разу. Сегменты текста, вводимые при помощи разделителя «калу», могут колебаться по своим размерам от одной строки до нескольких страниц; на одной странице можно встретить и 3 отсылки к коллективному иснаду (Вакиди, 1984, с. 29, 33 и др.).

Прежде чем перейти к некоторым обобщениям, представляется целесообразным привести для сопоставления дополнительные сведения по отрывкам «Китаб ал-магази», вводимым формулой «калу».

<sup>56</sup> Повествование о самой битве при Бадре начинается со с. 19.

<sup>57</sup> Данное наблюдение принадлежит М. Джонсу (подробнее см.: Джонс, Предисловие /араб./ — Вакиди, 1984, с. 29; Jones, 1983, p. 348).

Наибольшее число использования формулы отмечается в объемных описаниях крупных сражений, которые содержат, как и сводный отчет о битве при Бадре, сопутствующие и вспомогательные тексты и строятся на сообщениях значительного количества информаторов<sup>58</sup>. Напротив, более 10 малых сводных отчетов (от 1 до 10 страниц), в которых чаще всего повествуется о набегах и мелких столкновениях, вообще не содержат отсылок либо содержат всего одну отсылку к соответствующим коллективным иснадам, насчитывающим до 10 имен<sup>59</sup>.

Текст сочинения ал-Вакиди, очевидно, дошел до нас не в полном составе<sup>60</sup>, и наши наблюдения могут иметь лишь предварительный характер. Тем не менее, думается, можно сказать, что величина отрывка, вводимого коллективным иснадом, по-видимому, представляет собой первый из двух главных факторов, определяющих наличие (и при наличии — количество) разделителей «калу» в сводном отчете. Вторым решающим фактором является не число лиц, поименованных в коллективном иснаде, а количество единичных сообщений с единичными иснадами, введенными в сводный отчет.

Выше говорилось, что маркировка «калу» в первой подфункции обозначала верхнюю границу фрагмента сводного отчета от авторитетов из коллективного иснада. При введении в повествование единичного сообщения (или группы единичных сообщений) его иснад (или иснад первого из них) отмечал не только верхнюю границу единичного сообщения (или группы единичных сообщений), но и нижнюю границу предшествующего ему (им) фрагмента сводного отчета. Завершение единичного сообщения (или группы единичных сообщений) и начало нового сегмента сводного отчета маркировалось разделителем «калу».

Иснады единичных сообщений вводятся разными формулами, выполняющими роль «разделителей повествовательного текста». Наиболее частотны среди них производные от глаголов «хаддаса», «ахбара», «кала» с энклитиками: «хаддаса-ни» («он рассказал мне»), «хаддаса-на» («он рассказал нам»), «ахбара-ни» («он сообщил мне»), «ахбара-на» («он сообщил нам»), «фа-кана... йухаддису фа-йакулу» (букв.: «он рассказывал и говорил») и т.п.

Число единичных сообщений с единичными иснадами в повествовании ал-Вакиди о битве при Бадре приближается к 200. При этом необходимо заметить, что они делятся на две группы: 1) сообщения с единичными иснадами, в которых регистрируются имена, не вошедшие в коллективный иснад; 2) сообщения с единичными иснадами, повторяющими от 1 до 3 звеньев из первоначального коллективного иснада.

Число сообщений первой группы, по нашим подсчетам, в первой части (Вакиди, 1984, с. 19–128) незначительно превышает 30, во второй (там же, 1984, с. 128–172), с учетом того, что она по размерам значительно меньше первой, их количество ощутимо возрастает: больше 40.

<sup>58</sup> Так, разделитель «калу» в описании «Битвы при Ухуде» используется около 30 раз, а количество лиц, упоминаемых в коллективном иснаде, достигает 15 (Вакиди, 1984, с. 199–334); в «Битве у рва» — 6 формул «калу» при 22 именах в коллективном иснаде (Вакиди, 1984, с. 440–496); в описании битвы при Хунайне — 18 формул «калу», в коллективном иснаде — 11 имен (Вакиди, 1984, с. 885–922); завоевание Хайбара: 16 «калу», в коллективном иснаде 26 имен (Вакиди, 1984, с. 633–705); поход на Мекку: 15 «калу», коллективный иснад — 17 имен (Вакиди, 1984, с. 780–875); заключение договора в ал-Худайбийе: всего — 9 «калу», 22 имени в коллективном иснаде (Вакиди, 1984, с. 571–633).

<sup>59</sup> Даже относительно большой фрагмент текста, в котором повествуется, по сообщениям 6 информаторов, об изгнании бану надир из Медины, снабжен лишь одной отсылкой «калу» (Вакиди, 1984, с. 363–383).

<sup>60</sup> В опубликованном тексте лакуны в рукописях «Китаб ал-мағаз» отмечаются отточиями. Так, например, ал-Вакиди дважды говорит о цитировании стихов (о сражениях мединцев с мекканцами), которые на самом деле отсутствуют в публикации (Вакиди, 1984, с. 496, 549).

Сообщения второй группы отмечены нами в первой части более 70 раз, во второй — более 50 раз. С учетом того, что вторая часть в два с лишним раза короче первой, можно констатировать относительное увеличение числа единичных сообщений этой группы во второй части. Причем на некоторых страницах они встречаются до 3–4 раз.

Приведенные данные позволяют нам рассмотреть некоторые общие для «Сиры» и «Китаб ал-магази» вопросы.

Ибн Исхак и ал-Вакиди заявляют, что повествование о Бадре в их трудах будет построено как сводный рассказ на основании сообщений перечисляемых ими в коллективном иснаде лиц. Ибн Исхак: «...куллун кад хаддаса-ни ба'да хаза-л-хадиси фаджтуми'а хадису-хум фи-ма сукту мин хадиси бадрин. Калу...» (букв.: «...каждый рассказал мне часть этого рассказа, и были собраны воедино их рассказы в том, что я изложил в рассказе о Бадре. Они сказали...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 427; Сира, 1936, т. 2, с. 606). Ал-Вакиди: «...куллун кад хаддаса-ни мин хаза би-та'ифатин... фа-катабту кулла-л-лази хаддасу-ни. Калу...» (букв.: «...каждый рассказал мне из этого часть... и я записал всё то, что они рассказали мне. Они сказали...») (Вакиди, 1984, с. 2). При этом оба автора добавляют в свои отчеты о битве многочисленные единичные сообщения, каждый раз предваряемые самостоятельными иснадами. В этой связи возникает вопрос: не лишаются ли смысла предуведомления Ибн Исхака и ал-Вакиди? И действительно, с одной стороны, многие имена из их коллективных иснадов вновь повторяются в добавляемых иснадах, и, следовательно, последние до определенной степени могут рассматриваться как избыточные. А с другой стороны, коллективный иснад обоих не содержит имена всех информаторов всех сообщений в их рассказах о Бадре, и, стало быть, он неполон.

Первое предположение об избыточности повторов имен из коллективного иснада в иснадах единичных сообщений рассеивается при внимательном рассмотрении. Нелзя отрицать того, что в «Китаб ал-магази», например, при описании битвы при Бадре одни только значительные повторы (3 имени из коллективного списка) в иснадах подобных сообщений встречаются более 20 раз. Однако особенность таких иснадов состоит в том, что имена из общего перечня составляют их поздние элементы, тогда как ранние, т.е. главные, элементы, непосредственно связанные с источником сообщения, являются новыми, дополнительными. Иными словами, подобные иснады, сопровождающие единичные сообщения и у Ибн Исхака, и у ал-Вакиди, не содержат полных цепей, целиком составленных из имен коллективных иснадов<sup>61</sup>.

Второе из возможных предположений снимается уточнениями самих авторов «Сиры» и «Китаб ал-магази» о неполноте перечней авторитетов в коллективных иснадах: «...ва гайру-хум мин 'улама'и-на...» (букв.: «...и другие из наших ученых...») (Das Leben Muhammed's, 1858–1860. Bd. I. S. 427; Сира, 1936, т. 2, с. 606) и «...ва-гайру-хум кад хаддаса-ни айдан...» (букв.: «...и другие рассказали мне также...») (Вакиди, 1984, с. 2). Ибн Исхак и ал-Вакиди сокращают коллективный иснад, возможно и потому, что при включении всех информаторов перечень оказался бы излишне громоздким. Однако при цитировании единичных сообщений такое сокращение приводит к необходимости указывать иснады с именами, не вошедшими в коллективный список<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Исключения редки, но они встречаются и у Ибн Исхака, и у ал-Вакиди; например, в анализируемом отрывке «Китаб ал-магази» — менее 10. Главная черта таких иснадов — краткость: они содержат, как правило, не более одного-двух звеньев.

<sup>62</sup> Здесь мы абстрагируемся от случаев, когда то или иное единичное сообщение одного из информаторов противоречило единодушному мнению большинства информаторов. В подобных ситуациях специальная атрибуция сообщения была необходима.

Теперь появляется возможность подвести некоторые итоги использования коллективных иснадов и составления сводных отчетов Ибн Исхаком и ал-Вакиди. Их комментарии к коллективным и единичным иснадам, к содержательным компонентам сводных отчетов и самостоятельных сообщений свидетельствуют о том, что заимствовавшиеся и включавшиеся в повествование информативные элементы подвергались этими авторами различным видам индивидуально-авторской обработки. Составители «Сиры» и «Китаб ал-магази» выбирали и адаптировали нужные и наиболее важные сообщения, акцентировали их определенные смысловые нюансы, придавали им особое звучание в контексте сводного отчета и т.п. Вследствие этих действий результат сложения сообщений в сводных отчетах не мог быть равен точной сумме слагаемых оригинальных сообщений информаторов, зарегистрированных в коллективных и единичных иснадах.

Самооценки Ибн Исхака и ал-Вакиди, имеющие, конечно же, важное значение, тем не менее не дают в структурно-композиционном отношении объективного представления о конечных результатах объединения отдельных сообщений различных носителей информации в сводном рассказе о том или ином событии. Такая работа была проведена европейскими учеными. Наиболее подробно принципы и результаты сведения единичных сообщений в коллективных отчетах были проанализированы ими применительно к «Китаб ал-магази» ал-Вакиди.

Из сравнения исторических текстов явствует, говорят исследователи, что ал-Вакиди имел в своем распоряжении и в той или иной мере использовал разнообразные источники. Расходясь в оценке отдельных аспектов отношения ал-Вакиди к трудам предшественников<sup>63</sup> (для нас в данном конкретном случае это обстоятельство не так уж и важно), ученые в целом едины во мнении, что сплавление различных сообщений разных авторов в одном рассказе о событии непосредственно отражалось на содержании данного рассказа. Составитель «Китаб ал-магази» создавал из оригинальных сообщений предшественников «амальгамное» повествование, характеризовавшееся во многом новым видением прошлого<sup>64</sup>.

Проведенное выше сопоставление позволяет, на наш взгляд, распространить данные выводы и на «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама. Авторы «Сиры», как и автор «Китаб ал-магази», непосредственным образом участвовали в создании нового текста из сообщений, полученных ими из общего фонда. Складывая вместе отдельные матны в амальгамных матнах и объединяя соответствующие им единичные иснады в коллективных иснадах, Ибн Исхак и ал-Вакиди создавали необходимые предпосылки для формирования и утверждения принципов связного повествования в средневековой арабской историографии.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть то, что речь идет именно о предпосылках формирования связного повествования. В обоих трудах коллективные иснады, иницирующие рассказ об определенном событии, не исключают добавления в сводные отчеты более или менее значительного числа единичных сообщений с единичными иснадами. Последние в силу давней традиции сохраняли свой самостоятельный дискретный характер; как элементы композиции они объективно нарушали гомоген-

<sup>63</sup> В свое время Ю. Вельхаузен (Wellhausen, 1882) и И. Хоровиц (Horovitz, 1898) показали зависимость ал-Вакиди от Ибн Исхака. Попытка М. Джонса оспорить результаты их анализа (Jones, 1983, p. 347–349) нашла поддержку не у всех исследователей (см., например: Schoeler, 1996, S. 25, 137–142; Leder, 2002, p. 101b–102b).

<sup>64</sup> Анализ, проведенный М. Леккером, показал, что хадисы и оригинальные сообщения при включении в сводные отчеты ал-Вакиди не суммируются, а как бы амальгамируются и приобретают новые свойства (подробнее см.: Lecker, 1995, S. 9–27; см. также: Jones, 1983, p. 347–349; Schoeler, 1996, S. 137–141; Leder, 2002, p. 101b–102b; Rubin, 1998; Ta'rikh, 2000, p. 272a–273b).

ность рассказа от имени авторов сочинений. Таким образом, коллективные иснады создавали необходимые, но недостаточные условия для формирования полноценного связного повествования.

Помимо коллективных иснадов и сводных отчетов, стиравших грани между единицами наррации, относительная связность текста могла достигаться и таким радикальным способом, как полное удаление иснадов<sup>65</sup>. Коллективный иснад, собственно говоря, можно рассматривать в этом плане как один из элементов трансформации иснада на пути к его устранению. Не ставя перед собой задачу подробно проследить всю историю данной трансформации (это самостоятельная и большая тема специального исследования), ограничимся лишь теми ее аспектами, рассмотрение которых позволит нам лучше понять место «Сиры» Ибн Исхака — Ибн Хишама в процессе становления связного повествования в средневековой арабской историографии.

Утверждение иснада как средства документирования хадисных и литературных (адабных) сообщений практически одновременно, по всей видимости, сопровождалось и различными моментами, предвещавшими его отмирание в будущем. Один из них, как считает М. ал-Кади, мог состоять даже в пародировании(!) иснада в относительно ранних адабных сочинениях.

Так, ученый достаточно обоснованно, на наш взгляд, видит пародирование иснада в трудах ал-Джахиза (ок. 160–255/ок. 776–868/9). Приведем некоторые из примеров, на которых он основывает свое наблюдение: 1. «Рассказал мне начальник стражи квартала Баб ал-Карх: „Сказал как-то мне владелец бани...“»; 2. «Поведал мне хлебопек одного из наших друзей...»; 3. «Рассказала мне женщина, сведущая в делах...»<sup>66</sup>. Ал-Кади также обращает внимание на сознательное пародийное снижение ал-Джахизом профессии известных ученых — передатчиков хадисов, которых он может называть, например, земледельцем, владельцем бани, поваром и т.п.<sup>67</sup>.

Во второй половине IX — начале X в. трансформация иснада стала осознаться известными адабными авторами уже в виде неких поэтологических рекомендаций. Ранее мы привели слова ал-Исфакхани о целесообразности использования коллективных иснадов и составления сводных рассказов. Практически одновременно с ним Ибн ‘Абд Раббих (246–328/860–940) в своем высказывании пошел еще дальше. Если ал-Исфакхани говорил о возможности преодоления дискретности отдельных сообщений путем их соединения в сводном отчете, то Ибн ‘Абд Раббих заявил о другой возможности. Он эксплицитно высказал мысль о полной ненужности иснадов в литературных сочинениях антологического (адабного) типа, которая давно и широко претворялась на практике. «И я удалил иснады из большинства сообщений, — пишет автор «Неповторимого ожерелья», — стремясь к легкости и краткости и избегая тяжеловесности и длиннот, поскольку дело идет об увлекательных сообщениях, мудрых изречениях, забавных историях, коим не принесет пользы добавление к ним иснада, равно как и не причинит им вреда его удаление. Удалял же кое-кто из них (ученых-мухаддисов. — *А.К.*) иснады хадисов из установлений сунны и предписаний шариата, так почему бы и нам не удалять их из ходячей истории, известной притчи, занимательного сообщения и хадиса, свет которых угасает, когда они длинны и многословны» (Ибн ‘Абд Раббих, 1990, т. 1, с. 17–18).

<sup>65</sup> Сходные мысли в связи с эволюцией системы передачи текстов в арабо-мусульманской культуре в VII–X вв. неоднократно высказывались ранее (см., например: Гибб, 1960, с. 132–133; Халидов, 1985, с. 105–107; Микульский, 2006, с. 32).

<sup>66</sup> Перев. цит. по: Джахиз, 1965, с. 64, 78, 146.

<sup>67</sup> Подробнее см.: Кади, 1998, с. 281–282.

Как мы видим, Ибн ‘Абд Раббих указывает следующие основные причины возможности и целесообразности удаления иснада из адабных трудов: 1) практическая, основывающаяся на здравом смысле: иснад утяжеляет книгу, поскольку содержание адабного сообщения передается в тексте (*матне*), а не в списке передатчиков (*иснаде*) данного сообщения; 2) «прецедентная»: если иснад иногда удаляется из пророческих хадисов, то тем более позволительно, по аналогии, так сказать, с «законными прецедентами», устранять его из литературных сообщений.

Из этих наблюдений следует важный вывод: за два столетия, отделяющие Ибн Исхака от ал-Исфакхани и Ибн ‘Абд Раббиха, основополагающие историографические принципы арабов претерпели значительные изменения. И здесь не столь уж важно, что тексты (хадисные, агиографические — с одной стороны, и адабные — с другой) сильно разнятся в жанровом отношении. В оценке ал-Исфакхани и Ибн ‘Абд Раббиха, и коллективный иснад, и устранение иснадов способствуют достижению одной цели — приданию текстам большей связности. Тенденция, приобретшая зримые очертания в эпоху ал-Исфакхани и Ибн ‘Абд Раббиха, достаточно отчетливо проявилась уже в сочинениях Ибн Исхака и ал-Вакиди.

### Список литературы

- Аль-Джахиз*. Книга о скупых. Пер. с араб., предисл. и прим. Х.К. Баранова. М., 1965.
- Бойко К.А.* Хабар // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 259–260.
- Гибб Х.А.Р.* Мусульманская историография. Пер. П.А. Грязневича // *Гибб Х.А.Р.* Арабская литература (классический период). М., 1960. С. 117–155.
- Грязневич П.А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры. V–XV вв. М., 1982. С. 75–155.
- Ибн Исхак — Ибн Хишам*. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре. Предисл. А.Б. Куделина. Перев. с араб. и комм. А.Б. Куделина и Д.В. Фролова. Подготовка араб. текста и коммент. М.С. Налич. М., 2009.
- Куделин А.Б.* «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы // Письменные памятники Востока. М., 2005, № 2(3). С. 223–234.
- Микульский Д.В.* Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас‘уди «Золотые копи и россыпи самоцветов». М., 2006.
- Уотт У.М.* Мухаммад в Мекке. М.; СПб., 2006.
- Халидов А.Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
- Ал-Вакиди* (Мухаммад ибн ‘Умар ибн Вакид). *Китаб ал-магази* (Книга походов). Т. 1–3. Подготовка текста, араб. и англ. предисловия М. Джонса. Изд. 3-е. Байрут, 1984.
- Ал-Исфакхани*. *Китаб ал-агани* (Книга песен). Т. 1–24. Ал-Кахира, 1925–1974.
- Ас-Сира ан-набавийя ли Ибн Хишам (Ибн Хишам. Жизнеописание Пророка). Изд. подготовлено М. ас-Сака, И. ал-Абйари, ‘А. Шалаби. Т. 1–4. Ал-Кахира, 1936.
- Ал-Асад Н.* Масадир аш-ши‘р ал-джахили ва кайматуха ат-тарихийя (Источники джахилийской поэзии и их историческая ценность). 2-е изд. Ал-Кахира, 1962.
- Ибн ‘Абд Раббих*. Ал-‘Икд ал-фарид (Неповторимое ожерелье). Т. 1–7. Изд. А. Амина, И. ал-Абйари, ‘А. Харуна. Байрут, 1990.
- Ал-Кади М.* Ал-Хабар фи-л-адаб ал-‘араби. Дираса фи-с-сардийя ал-‘арабийя (Хабар в арабской литературе. Опыт исследования арабской нарративности). Тунис–Байрут, 1998.
- Малик ибн Анас*. Ал-Муватта’ (Торная дорога). Т. 1–2. Предисл. Шарафа Х.‘А. Ал-Кахира, 1988.
- Abbott N.* Ḥadīth Literature — II: Collection and Transmission of Ḥadīth // *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge University Press, 1983. P. 289–298.
- Ad-Dīnawerī*. *Kitāb al-aḥbār at-tiwāl* (Книга длинных сообщений). Préface, Variantes et index par I. Kratchkovsky. Leide, 1912.

- Baker P.W., Edge I.D. Islamic Legal Literature // The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. Cambridge University Press, 1990. P. 139–154.
- Blachère R. Histoire de la Littérature Arabe dès origines à la fin du XV-e siècle de J.-C. 1–3. P., 1952, 1964, 1966.
- Dalen, B. van, Humphreys R.S., Marin Manuela, et al. de. Ta'rīkh // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. X (2000). P. 257b–302a.
- Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām. Herausgegeben von F. Wüstenfeld. Bd. I–II. Göttingen, 1858–1860.
- Horovitz J. Alter und Ursprung des Isnad // Der Islam. VIII /1918/. S. 39–47.
- Horovitz J. The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors // Islamic Culture. II (1928). P. 22–53.
- Horovitz J. De Wāqidī libro qui Kitāb al-Mağāzī inscribitur. B., 1898.
- Humphreys R.S. Islamic History: A Framework for Inquiry. Rev. Ed. L.–N. Y., 1991.
- Jones J.M.B. The Maghazi Literature // The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge University Press, 1983. P. 344–351.
- Lecker M. The Death of the Prophet Muḥammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 145/1995/. P. 9–27.
- Leder S. al-WĀQIDĪ, Muḥammad b. 'Umar b. Wākid // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. XI (2002). P. 101b–103a.
- Levi Della Vida G. Sīra // The Encyclopaedia of Islam (1st edn — EI<sup>1</sup>). Leiden, 1913–1942. T. VII. P. 439–443.
- Rauf M.A. Ḥadīth Literature — I: The Development of the Science of Ḥadīth // The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge University Press, 1983. P. 271–288.
- Robson J. Al-Dīār wa 'l-ta 'dīl // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. II (1965). P. 462a–462b.
- Robson J. Ḥadīth // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. III (1971). P. 23b–28a.
- Robson J. Ibn Ishāq's Use of the Isnād // Bulletin of the John Rylands Library. XXXVIII (1956). P. 449–465.
- Rubin U. The Prophet Muḥammad and the Islamic Sources // The Formation of the Classical Islamic Word. "The Life of Muḥammad". Xxx Variorum: Vermont, 1998.
- Schacht J. Malik b. Anas // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. VI (1990). P. 262b–265b.
- Schoeler G. Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. B., 1996.
- Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. I–IX. Leiden, 1967–1984.
- Wellhausen J. Muhammed in Medina, das ist Vakidi's Kitāb al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe. B., 1882.
- Wensink A.J. Khabar // The Encyclopaedia of Islam (2nd edn — EI<sup>2</sup>). Leiden–London, 1960–2004. T. IV (1978). P. 895a–895b.

## Summary

Alexander B. Kudelin

### The "Collective Isnad" as the Composition Factor in *The Life of the Prophet* by Ibn Ishāq — Ibn Hishām

It was in *Al-sīra al-nabawiyya* that Ibn Ishāq — first among the Muslim scholars — pieced together the discrete narrative traditions (*ḥadīths*) related to the life of Muhammad. The Ibn Ishāq's key narrative technique was the so-called "collective *isnad*". By putting together the *isnads* from separate *ḥadīths* into collective *isnads*, and by compiling the edited informational components (*matns*) of these traditions into summary accounts, he has shaped certain narrative structures. Thereby, Ibn Ishāq paved the way for future affirmation of the principles of narrative coherence in Medieval Arab historiography.

М.М. Юнусов

**Из истории дешифровки западносемитского письма:  
события и люди**I. Пальмирские тексты в Риме в XVI в.:  
кардиналы-меценаты и ученые-антиквары\*

Статья представляет собой начало серии очерков, посвященных основным этапам становления в Европе западносемитской эпиграфики. На широком историко-культурном фоне здесь рассматривается судьба одной греческо-пальмирской билингвы, высеченной на мраморном барельефе и опубликованной в сборнике Я. Грутера «*Inscriptionum Romanarum*» в 1616 г. (Pl. LXXXVI). В середине XVI в. этот барельеф хранился в личной коллекции кардинала ди Карпи в Риме. Тогда же этот памятник привлек к себе внимание известных ученых, антикваров и путешественников.

*Ключевые слова:* пальмирское письмо, история эпиграфики, ди Карпи, Альдрованди, Буассард, Липсий, Сметий, Монте Кавалло.

«Первая северосемитская надпись была опубликована в начале семнадцатого века. Это была греческопальмирская билингва, найденная в Риме, недалеко от Porta Portuensis, которую опубликовал Ян Грутер (1560–1627) в 1616 г. в своем *Inscriptionum Romanarum corpus*. Он ограничился лишь прорисовкой и описанием памятника, и так как прорисовка пальмирского текста была очень плохой, он лишил других возможности его дешифровать»<sup>1</sup>.

С момента выхода в свет хрестоматийной работы М. Лидзбарски «*Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*», в которой автор представил подробную библиографию по этой теме с 1616 по 1896 г., прошло много лет, и в настоящее время начало главы о становлении в Европе «северосемитской» эпиграфики нуждается в некоторых пояснениях и дополнениях. Прежде всего отметим, что это была не первая, а уже третья публикация билингвы. Кроме того прорисовка билингвы сделана была не Я. Грутером, что тот и отмечает в кратком комментарии к рисунку, а М. Сметием, в 1645–51 гг. К этому же времени относится и первое описание мраморного барельефа, на котором высечена билингва. Это описание было сделано У. Альдрованди около 1555 г. для каталога античных статуй и было повторено позднее Ж.-Ж. Буассардом в его топографическом описании Рима<sup>2</sup>. Однако бесспорно, что именно упомянутая

\* Выражаю свою благодарность С.Р. Тохтасьеву и Н.О. Чехович за внимательное прочтение рукописи статьи и высказанные замечания и предложения.

<sup>1</sup> «Die erste nordsemitische Inschrift wurde im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts publiziert. Es war dies eine griechisch-palmyrenische Bilinguis, die in Rom in der Nähe der Porta Portuensis gefunden worden war, und die Jan Gruter (1560–1627) im Jahre 1616 in seinem *Inscriptionum Romanarum corpus* herausgab. Er beschränkte sich darauf, das Monument abzubilden und zu beschreiben, und da die Abbildung des palmyrenischen Textes sehr schlecht war, nahm er auch anderen die Möglichkeit ihn zu entziffern» (Lidzbarski, 1898, S. 89).

<sup>2</sup> Эти факты также не отмечены в работах Ж.-Ж. Бартеlemi и А. Хартмана, к которым отсылает М. Лидзбарски.



**Bulla Reformationis. S. D. N. dñi  
Leonis. X. Pont. Max. Sacro ap-  
probante Concilio edita. Lecta in  
Nonā Sessione Per Reueren: Pa-  
trem dominum Archiep̃m Neapoli-  
tanum in Sacrosancta Lateranen:  
Basilica solemniter celebrata: Ulti-  
mate impressa.**



Рис. 1.

Буллa 1514 года

М. Лидзбарски публикация стала основой для первой попытки, абсолютно неудачной, дешифровки «северосемитского», или, точнее, западносемитского, письма в первой трети XVII в. С. Пети. За этой неудачей последовала оживленная многолетняя переписка просвещенных людей Европы, несколько трудных и опасных экспедиций в конце этого века в поисках дополнительных эпиграфических данных в самой Пальмире. Новые надежды и разочарования. И, наконец, триумф — убедительная дешифровка пальмирского, а затем и финикийского письма в середине XVIII в. Ж.-Ж. Бартеlemi и Дж. Свинтоном.

Но получается, что более полувека истории этого барельефа с билингвой (с середины XVI в. до 1616 г.) выпадает из курса «Истории северо-семитской эпиграфики», хотя в этот период памятник был тесно связан с людьми, чьи имена вписаны золотыми буквами в историю позднего Ренессанса и европейской науки. Очевидно, что без кардинала-мецената ди Карпи, эрудита-естествоиспытателя У. Альдрованди, блестяще-

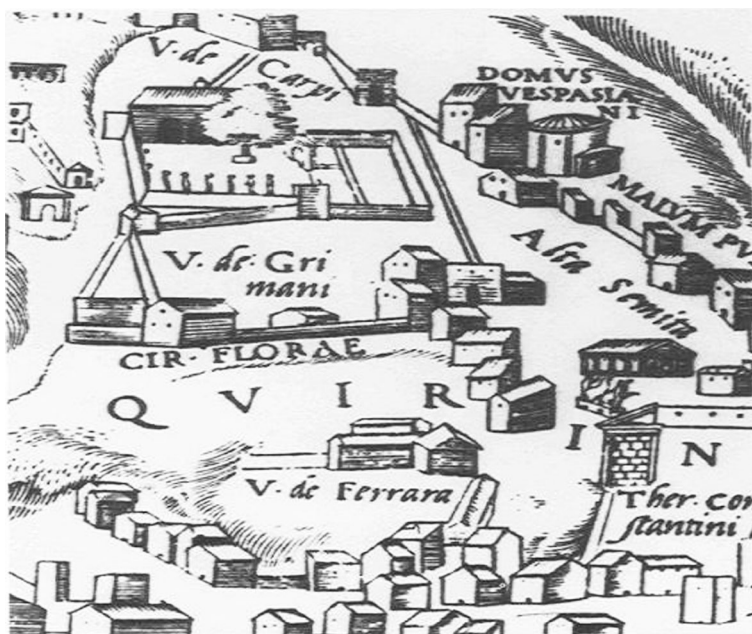


Рис. 2.

Вилла ди Карпи (вверху рисунка прямоугольный двор и, вероятно, скульптуры вдоль забора, а справа, перед входом в термы Константина, конная группа).  
Фрагмент карты П. Лигорио, 1552

го историка и филолога, человека трагической судьбы М. Сметия, философа, историка и гуманиста Ю. Липсия, поэта и антиквара Ж.-Ж. Буассарда эта «История» была бы неполной. Да и сам феномен «открытых» частных римских коллекций для публики, проявившийся после папской буллы 1514 г. — *Supernae dispositionis arbitrio*<sup>3</sup>, постановившей, что «дом кардинала должен быть открытым приютом, гаванью и прибежищем для благовоспитанных, образованных, главным образом, мужей, а также обедневших знатных и добродетельных людей»<sup>4</sup>, может также считаться полноправным участником нашей «Истории», которая, как это нередко бывает, началась со случайной находки (рис. 1).

На западной окраине Рима, недалеко от античных *Porta Portuensis* (Портовые ворота) был найден мраморный барельеф<sup>5</sup>. На нем были изображены два божества, Солнца и Луны, стоящие в портике храма, по обе стороны от дерева (кипариса?).

<sup>3</sup> Булла-декрет о реформе церкви принята 5 мая 1514 г. на девятой сессии V Латеранского собора (XVIII Вселенского, 1512–1517). Пять сессий собора прошли при папе Юлии II, а после его смерти, с 1513 г., семь сессий при новоизбранном Льве X Медичи. Текст буллы сначала вышел отдельным изданием в 1514 г., а затем в составе сборника всех решений собора в 1521 г.

<sup>4</sup> «...cum domus cardinalium patens hospitium portus que ac refugium proborum et doctorum maxime virorum et pauperum nobilium honestarum que personarum esse debeat» — *Bulla reformationis S.D.N.D. Leonis X. P.M. Sacro approbante Concilio edita. Lecta in IX sessione. In Sacrosancta Lateranen. MCXIII* (без стр., в главе *de Cardinalibus*). Также см.: Mansi, 1947, col. 879. О папской булле и V Латеранском соборе см.: Pastor, 1908, vol. VIII, p. 348–413.

<sup>5</sup> Эти ворота были снесены в 1644 г. по приказу папы Урбана VIII. Новые, *Porta Portese*, сооружены чуть севернее. От этих ворот начиналась *Via Portuence*, ведущая к морскому порту Portus.

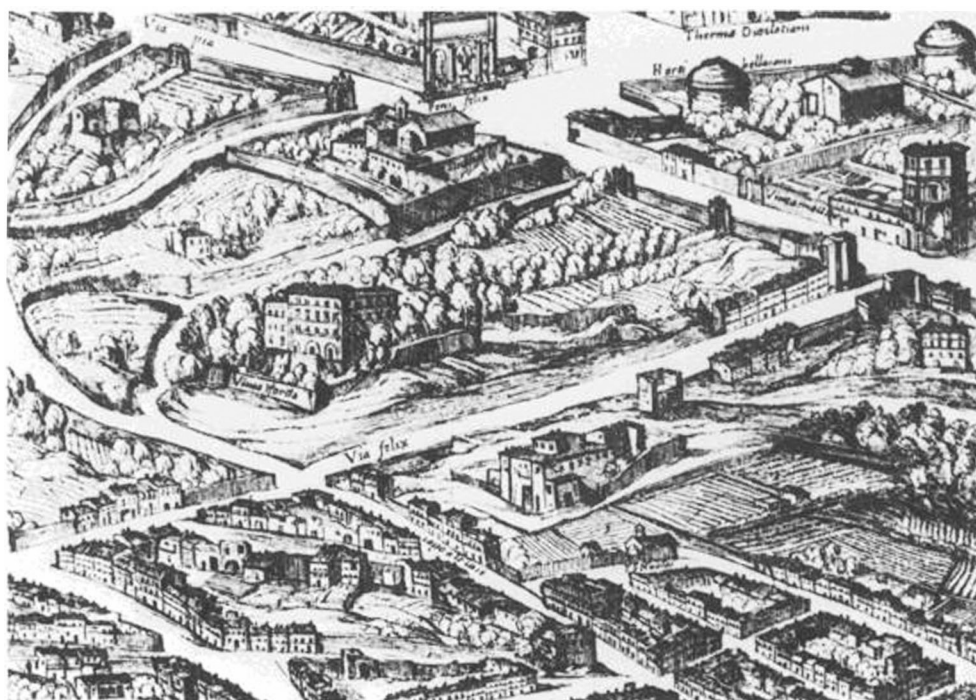


Рис. 3.  
Вилла А. Сфорца/ди Карпи  
(на переднем плане, с обширным садом).  
Фрагмент карты А. Темпеста, 1593

Внизу, на фундаменте здания, были высечены две надписи: одна на греческом, а вторая на неизвестном восточном языке. Время и обстоятельства находки барельефа неизвестны, а что касается происхождения, то полагают, что он был перевезен из Пальмиры во времена императора Марка Аврелия и, возможно, был установлен в храме семитского божества Малакбела, который находился недалеко от *Porta Portuensis* в первые века нашей эры и служил святилищем римским воинам, выходцам из Пальмиры. На надписи, в греческой версии, указана дата создания барельефа — 547 г. селевкидской эры, что соответствует 234–235 гг. н.э.<sup>6</sup> Не ранее 1537 и не позднее 1550 г. найденный барельеф оказался в коллекции кардинала ди Карпи, на его вилле-винограднике.

В то время на окраинах Рима находилось большое количество вилл, окруженных садами, которые назывались *vigne* — «виноградники»<sup>7</sup>. Наглядное представление об этих местах отдыха аристократов, преимущественно высокопоставленных клириков, и одновременно выставках частных коллекций античного и восточного искусства дают многочисленные карты и топографические описания Рима и его окрестностей, сделанные современниками. Формат этих карт и описаний варьировался от небольших черно-белых гравюр размером с открытку до помпезных многотомных атласов. Особенно продуктивными на этом поприще были Л. Буфалини (*Leonardo Bufalini*, ум.

<sup>6</sup> Lajard, 1854, P. 39–51; Lanciani, 1892, p. 57.

<sup>7</sup> Hülsen, 1917; Coffin, 1979; Maier, 2011, p. 35–55.

1552), Б. Марлиани (*Bartolomeo Marliani*, 1448–1566), П. Лигорио (*Pirro Ligorio*, 1513–1583), М. Картаро (*Mario Cartaro*, 1540–1620). К этому списку необходимо добавить Антонио Темпеста (*Antonio Tempesta*, 1555–1630), живописца и гравера, а также Этьенна дю Перака (*Étienne du Pérac*, 1520–1607), французского художника, гравера и антиквара, которому принадлежат карты древнего и нового Рима (*Urbis Romae Sciographia ex antiquis monumentis*, 1574; *Nova Urbis Romae Descriptio*, 1577).

Середина XVI в. была периодом активного поиска и коллекционирования античных памятников в Европе. В это время Италия становится главным центром изучения, систематизации и популяризации лучших образцов античного искусства. Деятельность Андрео Фульвио (*Andreo Fulvio*, 1470–1527), гуманиста, поэта и антиквара, и членов кружка архитектора, художника и дизайнера Пирро Лигорио, работавших при покровительстве кардиналов Алессандро Фарнезе, Родольфо Пио ди Карпи и других, подстегнула развитие гравюрной техники печати и тиражирование образцов не только современной и античной архитектуры, скульптуры и живописи, но и сохранившейся эпиграфики. Богатейшее наследие, оставленное этими и другими мастерами, позволяет нам воочию взглянуть на события того времени и прочувствовать атмосферу творческого поиска в Риме середины XVI в.

Вилла-виноградник кардинала ди Карпи на Монте Кавалло, «*vigna di Carpi a Monte Cavallo*», с обширным садом, располагалась на холме Квиринал, самом высоком из семи холмов Рима. Ее изображения сохранились на картах и рисунках Л. Буфалини, П. Лигорио, А. Темпеста и Э. дю Перака<sup>8</sup> (рис. 2 и 3). *Monte Cavallo/Caballo/Cavalli* — «холм коня/коней» — средневековое название античного *Collis Quirinalis*, полученное по двум скульптурным группам всадников, Кастора и Поллукса, удерживающих за узду строптивых коней. Эта группа высотой 5,5 м — поздняя римская копия, считавшаяся в то время оригинальным творением Фидия и Праксителя; она много столетий украшала вход в находившиеся неподалеку термы Константина (рис. 4). Почти все описания холма Квиринал начинались с рассказа об этих скульптурах-гигантах<sup>9</sup>, а внушительный силуэт этих фигур можно без труда заметить на картах П. Лигорио (1552) и Э. дю Перака (1577) на площади перед термами Константина.

Хозяин виллы, Родольфо Пио ди Карпи (*Rodolfo Pio di Carpi*, 1500–1564) — видный религиозный и политический деятель Италии своего времени<sup>10</sup> (рис. 5). В 1530–1533 и 1535–1537 гг. он служил папским нунцием при дворе французского короля Франциска I, выступая в роли посредника между последним и германским императором.

<sup>8</sup> Систематическую подборку карт виллы кардинала см.: Hulsen 1917, S. 43–84 (подробное описание); и уточненный топографический анализ местности: Eiche 1986, p. 115–133.

<sup>9</sup> Например, Б. Марлиани в книге «*L'antichità di Roma*», 1548, p. 77.

<sup>10</sup> Дядя ди Карпи, Альберто Пио (1475–1531), ученик Пьетро Помпанацци и друг Людовико Ариосто, был также известным политиком и дипломатом, доверенным лицом Франциска I в Риме, близким другом Льва X. Будучи блестящим полемистом, А. Пио вел дискуссии с видными религиозными деятелями того времени, в том числе с Эразмом Роттердамским, и оставил после себя большое эпистолярное наследие. Как дипломата его весьма выразительно охарактеризовал посланник Карла V в Риме: «Альберто ди Карпи — „дьявол“. Он знает все и вмешивается во все. И хотя он является посланником короля Франции, он значительно способствовал выборам Медичи (Джулио Медичи в качестве папы Климента VII). Он (император Карл V) должен либо его победить, либо уничтожить. Думается, что он, при любых обстоятельствах, опасен на своем посту французского посланника в Риме» (Bergenroth, 1866, p. 595, n. 612). Эти слова оказались почти пророческими. Вскоре после поражения Франциска I при Павии А. Пио лишился своего имущества и влияния в городке Карпи на севере Италии, а после «разграбления Рима» войском Карла V в 1527 г. он был вынужден бежать во Францию, где прожил в почете до конца своих дней. Ныне в Лувре хранится надгробный памятник А. Пио, созданный по приказу Франциска I (Geffroy, 1890, p. 184–185; Pastor, 1910, vol. IX, p. 269ff.).

ром Карлом V. Одновременно ди Карпи неоднократно выполнял папские поручения в качестве легата, в том числе и ко двору английского короля Генриха VIII. В 1536 г. ди Карпи был возведен в чин кардинала Павлом III (1534–1549), чьим советником он и оставался до конца жизни папы. Ди Карпи активно работал в римской инквизиции. В разное время кардинал был префектом Рима, епископом Остии и Веллетри, деканом коллегии кардиналов. Он принимал активное участие в конклавах по выборам пап Юлиа III, Марцелла II, Павла IV и Пия IV. На конклаве 1559 г. сам был кандидатом на папский престол<sup>11</sup>. Одновременно ди Карпи был известен как покровитель искусств. Кардинал, подобно другим важным сановникам, увлекался коллекционированием античных древностей: статуй, рельефов, эпитафических памятников, и окружал себя знатоками и ценителями древностей. Кроме того, в его владениях хранилась большая библиотека рукописей и первопечатных книг, которая также была доступна ученым и антикварам со всей Европы<sup>12</sup>.

Ди Карпи считался одним из самых богатых прелатов римской курии, так как получал не только доходы от приходов, которые возглавлял, но и пенсии королевских дворов, при которых служил папским нунцием. Сразу по окончании дипломатической миссии во Франции в 1537 г. кардинал обосновался в Риме, во дворце *Palazzo Ricci*, в районе *Campo Marzio* (на карте Л. Буфалини этот дворец обозначен как *D(omus) R. Card. Carpi*)<sup>13</sup>. В 1547 г. он переезжает оттуда во дворец, расположенный неподалеку, на углу *Via Campo Marzio* и *Via dei Prefetti*, ранее принадлежавший знаменитой семье *Pallovincini*<sup>14</sup>. Детали этого переезда неизвестны, однако можно полагать, что к тому времени кардинал успел собрать большую коллекцию книг и античных древностей, которые не помещались ни в старой резиденции (*Palazzo Ricci*), ни в особняке Палловичини, получившем название *Palazzo Carpi*. Очевидно, что по этой причине, кардинал практически сразу приобретает виллу-виноградник на *Monte Cavallo* у Джакомо Сеси, брата кардиналов Пауло Эмилио и Федерико Сеси<sup>15</sup>. Богатейшая коллекция ди Карпи, хранившаяся во дворце в городе (библиотека рукописей и мелкая скульптура) и на вилле на Монте Кавалло (статуи, рельефы, алтари), была предоставлена для изучения историкам, филологам и антикварам со всей Европы. Одновременно гости кардинала проводили своеобразный учет и каталогизацию экспонатов. Одним из первых эту работу проделал У. Альдрованди<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Краткая биография кардинала: Geffroy, 1890, p. 185–192; Wicki, 1959, p. 245–246.

<sup>12</sup> Подробнее о коллекциях римских аристократов, возможностях их осмотра посетителями и основная литература: Steinhilber, 2005; Coffin, 1979.

<sup>13</sup> *Campus Martius*, Марсово поле — ныне IV район на северо-западе Рима. *Palazzo Ricci* после отъезда оттуда кардинала ди Карпи стал на три года прибежищем Туллии Арагон, знаменитой поэтессы, философа и куртизанки. В 1551 г. дворец был приобретен папой Юлием III, а через 10 лет стал собственностью Козимо I Медичи, великого герцога тосканского, в качестве римской резиденции и стал называться *Palazzo di Firenze*. Здание было немного перестроено лучшими архитекторами того времени и стало на несколько десятилетий центром культурной жизни района и всего города. После угасания рода Медичи дворец служил резиденцией посланника Великого герцогства Тосканы. Позднее это здание занимало Министерство юстиции и по делам религии, служило резиденцией министра юстиции, офисом Адвокатуры страны. С 1926 г. дворец занимает общество Данте Алигьери.

<sup>14</sup> Lanciani, 1907, III, p. 176ff.; Hülsen, 1917, S. 43.

<sup>15</sup> Помимо аристократического престижа этого места современники отмечают наличие на территории виллы естественного подземного источника, вода из которого считалась самой чистой, вкусной и полезной для здоровья во всем Риме. Первое упоминание виллы в связи с именем ди Карпи относится к 1547 г. В одной из своих поэм Маркантонио Фламинио упоминает фонтан на вилле кардинала, а в 1548 году «прославленную виллу Высокопреподобного кардинала ди Карпи» опишет Б. Марлиани в своей книге «*A'Antichita di Roma*» (Eiche, 1986, p. 118–120).

<sup>16</sup> Подробное описание коллекции во дворце на Марсовом поле (по комнатам) в главе «*Nel palagio del Reuerendissimo di Carpi in campo Martio*» и на Монте Кавалло см.: Aldrovandi, 1562, p. 201–212; 295–310.

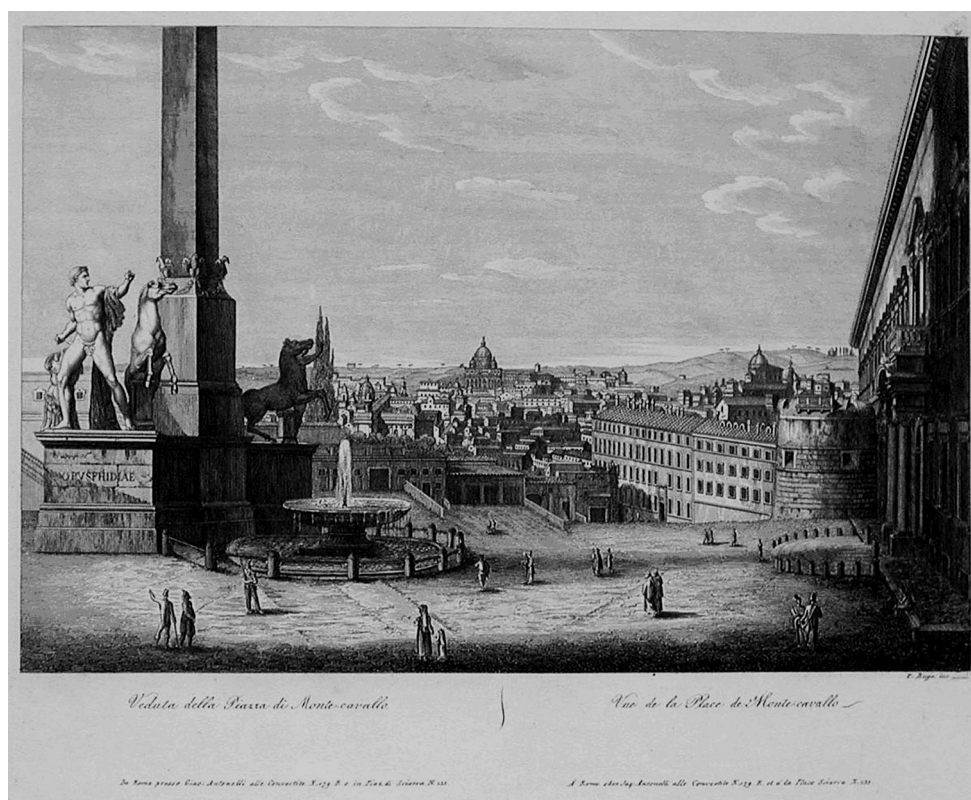


Рис. 4.

*Monte Cavallo* — вид на площадь перед папским  
(Квиринальным) дворцом  
(гравюра П. Руга, из сборника гравюр *Nuova raccolta*, 1826)

Улисс Альдрованди (*Ulysses Aldrovandus*, 1522–1605)<sup>17</sup> — выдающийся ученый эпохи Возрождения, занимавшийся ботаникой, зоологией, энтомологией и минералогией (рис. 6). Он впервые дал детальное и систематическое описание скульптур этой и многих других частных коллекций, строго распределив предметы старины по типам — «статуи», «бюсты», «рельефы с несколькими фигурами» — и их местонахождению: «в саду Бельведерского дворца, выше дворца Папы», «в доме Высокопреподобного Дандини в Борго, недалеко от Св. Катерины», «в саду Высокопреподобного

<sup>17</sup> Выходец из знатной семьи из Болоньи, У. Альдрованди получил образование по гуманитарным дисциплинам и праву в университетах Болоньи и Падуи. Живой интерес к философии и логике он сочетал с изучением медицины. Некоторое время возглавлял кафедру естественных наук в Болонском университете. В 1549 г. был обвинен в ереси как последователь Камилло Ренато и, несмотря на публичный отказ от идей унитариянства, был доставлен в Рим для судебного разбирательства. По приезде в Рим, в ожидании решения суда болонец находился под наблюдением около восьми месяцев, в течение которых продолжил свои занятия ботаникой, зоологией и геологией, поддерживая дружеские отношения с учеными, художниками и литераторами города. Именно в этот период У. Альдрованди начал свою работу по изучению частных римских коллекций античной скульптуры, ставшей образцовой для нескольких поколений последователей (Davies (ed.), 2009, литература к биографии ученого).

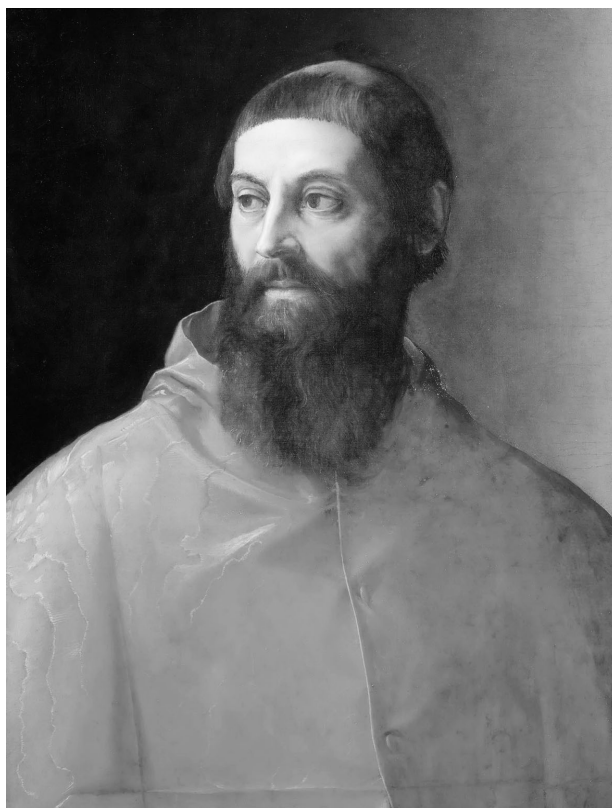


Рис. 5.

Родольфо Пио ди Карпи  
(портрет Ф. Сальвиати, Музей истории искусств, Вена)

Фарнезе, у р. Тибр, справа от Нового дворца» и т.д.<sup>18</sup>. Этот каталог, «*Tutte le statue antiche*», законченный в середине 1550 г., в период «коронации (папы) Юлия III», вошел как приложение к книге-путеводителю по древностям Рима «*Le antichità della città di Roma*» Лючио Марио и был опубликован в 1556 г. в Венеции издателем Дж. Зилетти. Следует отметить, что это издание было сделано без окончательной правки текста самим У. Альдрованди и, собственно, без его разрешения. В недавно найденной рукописи болонца, «*Praefatio ad lectorem in librum de statu*», он прямо говорит о своей встрече с Л. Марио в издательстве-типографии (*officina*) Дж. Зилетти и о передаче последнему рукописи каталога с просьбой не публиковать ее<sup>19</sup>.

Четвертое издание этой книги, исправленное и дополненное, вышедшее в 1562 г., содержало корректуры и дополнения самого У. Альдрованди. Впрочем, для нас важно то, что во всех четырех изданиях, в разделе «*Nel giardino, e uingo del Reurendiſſ.*

<sup>18</sup> По некоторым косвенным данным, исследователи датируют создание этого каталога 1650 г. Именно в этом году У. Альдрованди находился в Риме в ожидании решения папского суда, обвинившего его в ереси (Davies (ed.), 2009, p. 9, note 10). Всего он посетил 99 частных коллекций и семь публичных мест, культовых и светских, в которых хранились античные памятники (Carrara, 1998, p. 32).

<sup>19</sup> Полагают, что издатель напечатал неготовую к печати рукопись У. Альдрованди и объединил ее с книгой Л. Марио, чтобы ускорить продажу книги последнего (Davies (ed.) 2009, p. 8–10, note 15).

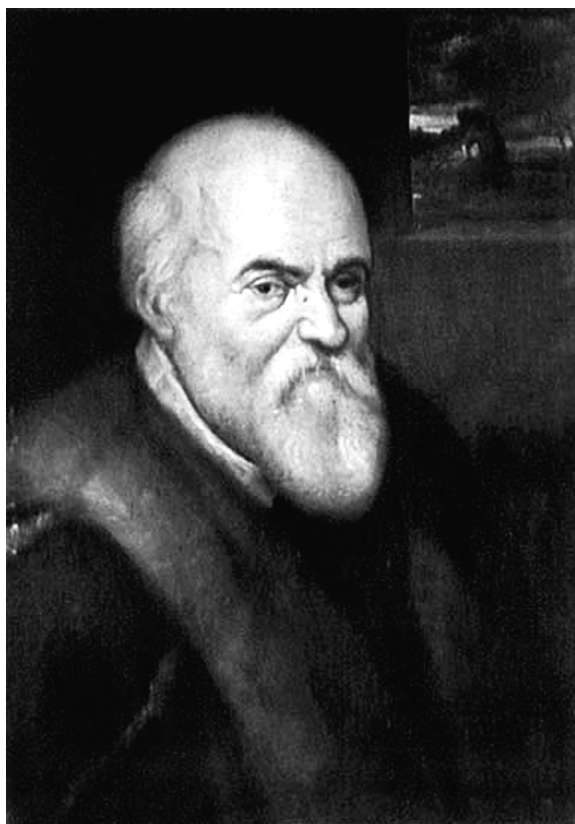


Рис. 6.  
Улисс Альдрованди  
(портрет А. Караччи(?), библиотека университета, Болонья)

Cardinal di Carpi. A monte cauallo» — «В саду и винограднике Высокопреподобного Кардинала ди Карпи. На Монте Кавалло» У. Альдрованди дает такое описание барельефа с греческо-пальмирской билингвой<sup>20</sup>:

*«Presso à la cisterna su l'entrar del giardino secreto si ueggono in una tauola marmorea due figure d'huomini uestite, nel mezo de le quali e un' albero di cipresso: e, come dalle loro inscrittioni si uede, l'uno di loro era Aglebolo, l'altro era Malachbelo; e furon fatte per uoto; Di piu di questi duo nome ΑΓΛΗΒΩΛΩ ΚΑΙ ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ vi sono anco altre lettere Greche, & Hebraiche, e Caldee»* — «Рядом с резервуаром с водой, около входа в секретный сад, на мраморной плите можно увидеть две одетые мужские фигуры, между которыми кипарисовое дерево; и как видно из надписей, один из них Аглебол, другой — Малахбел; они были сделаны в качестве votivного дара; и помимо этих двух имен, ΑΓΛΗΒΩΛΩ ΚΑΙ ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ, там есть еще старые греческие, еврейские и халдейские буквы» (Aldrovandi, 1562, p. 302)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Здесь и далее в основной части статьи полностью сохраняем орфографию первых изданий текстов.

<sup>21</sup> См. современное критическое издание каталога (без перевода и комментариев, но с обширной библиографией): Davies (ed.), 2009, S. 14–155.





*Рис. 7.*

Греческо-пальмирская билингва.  
Первая прорисовка барельефа, выполненная спустя сто лет  
после выхода в свет книги Ю. Липсия/М. Сметия  
(из кн.: Spon, 1683, p. 59)

У. Альдрованди предполагал, что надпись сделана еврейским и халдейским письмом. Будучи блестящим знатоком античной культуры и одновременно естествоиспытателем, он, скорее всего, только выразил мнение окружавших его ориенталистов и антикваров (рис. 7). К сожалению, У. Альдрованди не стал заниматься богатейшей библиотекой кардинала, ограничившись кратким замечанием о книгах, хранившихся во дворце на Марсовом поле: «...*grandissima quantità di libri, scritti à penna, Greci, Hebraici, & Arabi, la più parte de' quali sono libri rari, & non più stampati*» — «...огромнейшее количество рукописных книг на греческом, еврейском и арабском языках, значительная часть которых книги редкие и никогда не печатавшиеся» (Aldrovandi, 1562, p. 202). Сразу после составления каталога он уехал из Рима в Болонью и полностью погрузился в свои занятия по ботанике, зоологии и минералогии. К теме античных древностей он больше не возвращался. Во всяком случае, это была его единственная работа, посвященная античным древностям.

В Риме, тем временем, при покровительстве власть предержащих продолжались научные поиски и ученые диспуты гуманитариев со всех уголков просвещенной Европы. Оставляя специалистам сложные, дискуссионные вопросы о причинах и природе «гостеприимства» высших прелатов Церкви, вспомним наиболее яркие имена и послушаем свидетельства современников этого, безусловно, блестящего периода в истории Вечного города<sup>22</sup>.

В гостях у кардинала ди Карпи побывали многие известные люди той эпохи, в их числе португальский гуманист, ученый, поэт и антиквар Ахиллес Статий (*Aquiles Estaço*, лат. *Achilles Statius Lusitanus*, 1524–1581). А. Статий прежде всего известен своими трудами по римской эпиграфике и античной литературе, особенно комментариями на произведения Катулла. С 1555 г. он жил в Падуе и работал секретарем и библиотекарем кардинала Гвидо Асканио Сфорца ди Санта Фьоре (*Guido Ascanio Sforza*, 1538–1538), брата кардинала Алессандро Сфорца, будущего владельца виллы ди Карпи (см. ниже)<sup>23</sup>. В 1560 г. он переехал вместе со своим покровителем в Рим, где сразу приступил к формированию большой библиотеки книг и рукописей, а также к активному изданию текстов античных авторов. Кроме того, А. Статий живо интересовался археологическими раскопками в городе. Среди его друзей и единомышленников были многие выдающиеся ученые, поэты, художники, антиквары того времени: Оттавио Пантагато, Пирро Лигорио, Антонио Августин, Жан Матал, Фульвио Орсини и др. А. Статий пользовался покровительством папы Пия V и папы Григория XIII и принимал активное участие в издании трудов Отцов Церкви после Тридентского собора (1545–1563), на котором был подвергнут критике чрезмерный интерес клириков к «языческим реликвиям». Интересы португальского ученого закономерно привели его также к изучению частных собраний книг известных фамилий в

<sup>22</sup> Среди большого количества работ, посвященных социально-политическим и идеологическим предпосылкам открытости частных собраний античных древностей в период позднего Ренессанса в Риме, отметим исследования Дж. Франьито (Fragnito, 1993) и В. Штайнхауса (Steinhouse, 2005) с основной литературой по теме. Кроме того, в статье В. Штайнхауса представлен целый ряд имен ученых и путешественников, оставивших документальные свидетельства своих встреч с кардиналами-меценатами и их окружением.

<sup>23</sup> А. Статий родился в семье военного, Паоло Эстасио, участника экспедиций в Индию Васко да Гама. Старания отца сделать из сына военного (отсюда и героическое имя Ахиллес) и совместная поездка с восьмилетним сыном в Бразилию для обучения его основам военного дела не принесли ожидаемого результата. Молодого Эстасио больше привлекали литература и языки. По окончании учебы в университете г. Коимбра, А. Статий с 1547 г. продолжил учебу в Лувене (*Collegium Trilingue*) и Париже. В этот же год он опубликовал свою первую работу, посвященную риторике Цицерона, — «*Achillis Statii Lusitani Sylvulae Duae*, 1547». В Лувене А. Статиус познакомился с М. Сметием, который незадолго до этого вернулся из Рима. Подробнее биография А. Статия: Pereira, 1991, p. 11–27; Almagro, 2012, p. 353–372. О первых шагах португальца в Риме: Ijsewijn, 1991–1992, p. 109–123.

Риме: Фарнезе, Маттеи, Сеси, а также библиотеки кардинала ди Карпи. Можно полагать, что португалец получил доступ к библиотеке последнего благодаря, главным образом, рекомендациям М. Сметия, который работал секретарем кардинала в 1545–1551 гг., а также кардинала Г.А. Сфорца.

А. Статий оставил большое научное наследие, часть которого по-прежнему остается в рукописном виде и ждет публикации. Недавно найденные черновики ученого показывают, что португалец делал копии латинских текстов с античных рельефов и алтарей (Almagro, 2009, p. 127–142). Впрочем, он не обратил внимания на греческо-пальмирскую билингву, в отличие от другого знаменитого гостя кардинала, Ж.-Ж. Буассарда.

Жан-Жак Буассард (*Jean-Jacques Boissard*, 1528–1602)<sup>24</sup> — французский антиквар и поэт неолатинского направления, автор книги «*Romanae Urbis Topographia & Antiquitates*» (1597–1602) (рис. 8). Этот шеститомник, составленный во время его пребывания в Риме в 1556–1559 гг., но вышедший в свет только через 30 лет после возвращения автора на родину, содержал помимо историко-географического материала о достопримечательностях Рима копии латинских и греческих текстов и рисунки стел и рельефов, а также краткое упоминание греческо-пальмирского памятника на вилле ди Карпи на Монте Кавалло: «*Prope cisternam ad ingressum secretioris hortuli, tabula est marmorea, in qua duo viri sunt vestiti, quæ hec verba continet. ΑΓΛΗΒΟΛΩ ΚΑΙ ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ*» — «Рядом с резервуаром у входа в секретный сад находится мраморная плита, на которой изображены два одетых человека и которая содержит следующие слова: *ΑΓΛΗΒΟΛΩ ΚΑΙ ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ*» (Pars I, p. 93).

Интересно также его замечание о количестве статуй в коллекции кардинала: больше 136 единиц (Pars I, p. 91). Всего Ж.-Ж. Буассард поместил в своей книге несколько сотен рисунков. Вероятно, что не все рисунки, сделанные в Риме, попали в сборник, так как значительная часть их была утрачена уже во Франции и автор был вынужден заново собирать материалы, восстанавливать что-то по памяти, обращаться к друзьям за помощью. Сам Ж.-Ж. Буассард рассказывает, что все свое имущество, а также подготовленные материалы для книги об античных древностях оставил у своей сестры в Бургундии, в Монтбельяре. В результате междоусобных войн, во время нападения соседей на их город в 1587 г., все его имущество погибло в огне пожара. Ж.-Ж. Буассард, однако, не опустил руки, а принялся по крупицам восстанавливать утраченные материалы. Вот как он описывает свою потерю:

«Но вот несчастье! Графство Монтбельяр было страшно опустошено нападением лотарингцев, и пожар поглотил все мои книги, папки с бумагами, огромное количество медалей, фрагментов античного папируса, рукописи разного содержания,

<sup>24</sup> Ж.-Ж. Буассард родился в Безансоне в семье налогового прокурора. Со стороны матери его дядей был известный преподаватель греческого языка, друг Эразма Роттердамского, Х. Бабе (*Hugues Babet*). Именно он занимался воспитанием и начальным образованием племянника, а по достижении мальчиком девятилетнего возраста возил его по Европе с собой. К 27 годам Ж.-Ж. Буассард успел поучиться в лучших университетах Европы: в Гейдельберге, Кёльне, Лувене, Лейпциге, Нюрнберге, Ингольштадте и Виттенберге, где, будучи учеником Меланхтона, проникся идеями Реформации и стал убежденным протестантом. В 1555 г. он решает завершить учебу и отправляется в Италию, где попадает под покровительство кардинала Караффа (племянника Павла IV), получая, таким образом, возможность свободно заниматься изучением античных древностей Рима, а также путешествовать с этой же целью по всей Италии и Греции. За четыре года пребывания в Риме Ж.-Ж. Буассард собрал огромный материал, который ему удалось вывезти во Францию, спасаясь бегством из Рима, когда город восстал, вымещая злобу на роде Караффа сразу после смерти в 1559 г. Павла IV, за особую жестокость и бесчеловечность папской инквизиции при этом понтифике. Покровителя Ж.-Ж. Буассарда, кардинала Караффа, казнили через полтора года, о чем француз узнал, уже находясь в Меце (Biographie, 1841, p. 406; Castan, 1875, p. 4–20; Adams, 2003, p. 155ff.).



Рис. 8.

Жан-Жак Буассард (из кн.: Castan, 1885, p. 4)

камни, инкрустированные ониксом и сардониксом, все, что являлось даром знатных людей либо приобретенным мною с большим трудом и за громадные деньги: столько вещей, что мне остается вечно сожалеть об их утрате... И все же, за два года до этой катастрофы я перевез в Мец часть моего собрания рисунков античных надписей, которые встретил в Риме в публичных местах и частных собраниях»<sup>25</sup>.

С помощью этого материала он сумел в 1597 г. подготовить в Меце к печати I том «*Romanae Urbis Topographia & Antiquitates*». В связи с этой историей можно вполне правдоподобно предположить, что среди утраченных рисунков вполне могла быть и наша билингва, тем более что она была запечатлена на весьма ярком барельефе и располагалась у самого входа в сад ди Карпи. Ж.-Ж. Буассард ее помнил, но, может быть, просто не смог зарисовать ее снова по памяти, опасаясь неправильно воспроизвести восточное письмо. В его многотомнике, например, есть рисунки египетских стел с весьма старательно срисованными иероглифами. Очевидно, что воспроизвести по памяти такие тексты в то время было чрезвычайно трудно, если вообще

<sup>25</sup> Boissard, 1597–1602, Pars. III, Dedicatoria ad Hermannum Ghoer. Castan, 1875, p. 11–12.

возможно. Значит, автора там, в Риме, интересовала, в числе прочего, и восточная тематика и он, зарисовывая эти египетские тексты, вполне мог сделать наброски пальмирского письма, тем более что ему были для этого предоставлены все условия.

Ж.-Ж. Буассард в посвящении-предисловии к первой книге с особой теплотой и в мельчайших подробностях вспоминает обстоятельства своего пребывания в саду ди Карпи на Монте Кавалло. Трудно согласиться с мнением, что эти воспоминания, написанные спустя много лет после смерти кардинала, лишь благодарная лесть хозяину. Напротив, хочется верить в искренность Ж.-Ж. Буассарда, который на самом деле воспринимал виллу и дворец кардинала как «открытый приют, гавань и прибежище»<sup>26</sup>:

«...Я познакомился с французскими и германскими студентами, которые, обучаясь в самых прославленных итальянских академиях, группами приезжали в Рим. Видя, как они записывают и зарисовывают то, что их восхищало и поражало, и желая помочь им в их штудиях, я составил небольшой справочник, посредством которого каждый мог бы понять: как искать и находить без труда то, что есть в таком большом городе, как в зданиях, так и на улице, — вещи, достойные внимания. К моей большой радости, эта книжечка понравилась, ее хвалили и с пользой читали... Я никогда не смогу забыть одобрения, которое получил по этому поводу от великолепнейшего, блистательнейшего прелата Родольфо Пио ди Карпи. В то время, когда я жил в Риме, он владел на Квиринале очаровательными садами, заполненными античными мраморными скульптурами. Как-то я пришел туда с группой других учащихся, чтобы полюбоваться архитектурой дворца, посмотреть на статуи, колонны, обелиски, античные алтари, и не смог в отведенное нам время зарисовать такое количество вещей. Так как хозяева дома меня еще не знали, я решил оставить моих спутников и спрятаться в кустарниках, дожидаясь, пока все уйдут. Когда ворота были заперты, я потратил весь остаток дня на срисовывание античных надписей. Ночь я провел под кроной деревьев, а на заре возобновил свои занятия. В то время, когда я был поглощен рисованием одной мраморной скульптуры, кардинал, окруженный родными и челядью, вышел прогуляться по саду. Вся эта компания была очень удивлена, увидев меня издали, и никак не могла понять, как я мог сюда попасть. Тут от группы отошли два человека, чтобы потребовать от меня ответ, когда и как я там оказался. И так как я был сильно смущен, то решил прикинуться наивным. Считая, что меня не в чем упрекнуть, я попросил позволения закончить рисунок скульптуры, которым был занят. Закончив рисовать, я рассказал свою историю: „Вчера вечером я вошел в сад вместе с другими посетителями. Когда я надолго отделился от остальных, читая и срисовывая надписи, они ушли, оставив меня здесь. После этого, пытаясь выйти, я обнаружил, что ворота закрыты, и поэтому был вынужден провести всю ночь здесь“. Я добавил, что не сожалею по поводу этого недоразумения, потому что смог благодаря этому плену зарисовать много великолепных памятников, расставленных по всему саду. Мои собеседники рассмеялись и доложили своему хозяину то, что я им поведал. Ничуть не сердясь, кардинал стал меня жалеть за то, что я на голодный желудок провел всю ночь под открытым небом, и, опасаясь за мое здоровье, дал указание приготовить мне завтрак. Он с интересом просмотрел мои тетради, похвалил за талант и повелел, чтобы меня проводили в его большой дворец, который располагался в городе, на Марсовом поле. Он разрешил, чтобы я осмотрел все что было в том дворце и зарисовал все что мне будет угодно. Желая выразить мою благодарность

<sup>26</sup> При этом, конечно, едва ли можно идеализировать кардинала ди Карпи. Будучи одним из активных деятелей инквизиции, он едва ли догадывался о симпатиях французского гостя к идеям М. Лютера.

такому гостеприимному хозяину, я предложил ему альбом с рисунками, которые я сделал у него. Он не только с радостью принял мой дар, но и, желая ответить взаимностью, вручил мне античные медальоны: два из золота, двенадцать из серебра, столько же из меди, а также бронзовую статуэтку Аполлона, у которой не хватало руки»<sup>27</sup>.

Похожая история произошла немного раньше и с его знаменитым соотечественником, путешественником и просветителем, сделавшим описание Восточного Средиземноморья и Нового Света, а тогда еще никому не известным монахом-францисканцем А. Теве<sup>28</sup>, который проник без разрешения и рекомендательного письма во владения не названного по имени римского аристократа. Лишь благодаря личному вмешательству прославленного Ф. Рабле ему удалось избежать наказания. Подопечный кардинала Жана Лотарингского описал этот случай так:

«Il me souvient, que contemplant telles antiquitez à la court & iardin d'un Seigneur Romain, on me cuyda<sup>29</sup> outrager<sup>30</sup>, disant que i'estois trop hardy, & que paraventure i'estois vn espion: mais estant ledit Seigneur aduerty<sup>31</sup> par Rabelais, qui a tant fait depuis parler de luy, de ma curiosité, & voyages par moy faits, lors i'euz entree de toutes parts. Telle fortune m'est souuent aduenue en plusieurs païs de l'Italie, & ailleurs pareillement» — «Помнится, когда я рассматривал такие древности во дворе и саду одного римского сеньора, меня задумали обидеть, сказав, что я очень бесцеремонный и, возможно, являюсь шпионом. Но после того как этот сеньор был уведомлен Рабле, о котором столько говорили, о моей любознательности и поездках, которые я уже совершил, тогда я смог войти во все части (дома). Такая удача часто сопровождала меня во многих странах, начиная с Италии и далее» (Thevet, 1575, II, 731v.).

Такое настороженное отношение к незнакомцам в Риме имело вполне реальное объяснение — кражи и грабежи были каждодневной практикой большого города. Чтобы уберечь свои богатства, от аристократов требовалась особая бдительность. С одной стороны, личная коллекция древностей была показателем престижа и положения в обществе, а с другой — обнародование богатства и, соответственно, немалых доходов было значительным риском. Именно поэтому высшие иерархи церкви предпочитали приглашать исследователей для работы со своими сокровищами только по рекомендациям проверенных людей и, как правило, после строгого отбора кандидатов. Именно таким образом вошел в мир римских древностей Ю. Липсий, которому предстоит сыграть решающую роль в ознакомлении востоковедов Европы с барельефом из виноградника на Монте Кавалло.

<sup>27</sup> Boissard 1597–1602, Pars. I, Epistola/Dedicatoria; Castan. 1875, p. 5–7.

<sup>28</sup> Андре Теве (André Thevet, 1516–1590) родился во Франции в семье лекаря-цирюльника. В конце 1540-х годов совершил поездку в Италию, где познакомился с кардиналом Жаном Лотарингским, который оказал ему финансовую поддержку для совершения путешествия по странам Восточного Средиземноморья (1549–1552). Результатом поездки стала книга «Cosmographie de Levant» (1554). Затем он совершил поездку в Южную Америку, написав по итогам путешествия «Les Singularités de la France antarctique, autrement nommée Amérique», содержащую большое количество информации по этнографии народов Южной Америки, климату, флоре и фауне континента (1557). Последние годы жизни, будучи космографом французских королей (Генриха II и Генриха III), работал над книгой «La cosmographie universelle», куда включил все известные сведения по географии разных континентов, а также свои воспоминания о пребывании в Италии (1575), и «Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecs, latins et payens, recueillis de leurs tableaux, livres, médailles antiques et modernes» (I–III vols., 1584), ставшей сводом биографий известных исторических лиц.

<sup>29</sup> Среднефранц. «cuider», старофранц. «cuidier» от лат. «cogito» — «думать, считать».

<sup>30</sup> Среднефранц. «outrager», также «outrager» в значении «outrager» — «оскорбить, обидеть».

<sup>31</sup> Среднефранц. «advertir» в значении «avertir» — «предупредить, уведомить».



Рис. 9.

Юст Липсий

(портрет неизвестного художника, Королевская библиотека, Нидерланды)

Юст Липсий (*Joest Lips*, лат. *Justus Lipsius*, 1547–1606) — выдающийся филолог и историк, перу которого принадлежат несколько работ по философии и политике. Ему пришлось стать свидетелем многих бурных событий своей родины — Южных Нидерландов: религиозного раскола в стране, борьбы за независимость против Испании, гражданской войны (рис. 9).

Получив образование сначала в иезуитском колледже в Кёльне, а затем в Лувенском университете, Ю. Липсий в возрасте 21 года решил отправиться в Италию в *peregrinatio academica*, где вскоре, по рекомендации своих учителей и друзей, был представлен кардиналу Антуану Перреноту де Гранвеллу (*Antoine Perrenot de Granvelle*), влиятельному бургунскому аристократу, который в то время жил и работал в Риме<sup>32</sup>. С 1569 по 1570 г. молодой ученый проработал у кардинала в качестве

<sup>32</sup> Еще до поступления на работу к кардиналу Ю. Липсий посвятил де Гранвеллу свою первую книгу *Variarum Lectionum Libri III*, которая стала подведением итогов его студенческих изысканий в области античной литературы. Книга, сборник наблюдений над классическими текстами, которая принесла автору славу, вышла в издательстве Кристофа Плантэна, близкого друга кардинала (Lipsius, 1569). Возможно, что именно рекомендация К. Плантэна стала решающей, чтобы Ю. Липсий был принят ко двору кардинала.

секретаря. Находясь в Риме, Ю. Липсий получил возможность изучать надписи и рукописи, хранившиеся в частных коллекциях аристократов и в библиотеке Ватикана, искать и срисовывать эпиграфические памятники в окрестностях города. В одном из своих писем он так описывает этот этап жизни<sup>33</sup>:

«Еще ранее я написал и опубликовал *Variarum Lectionum quattuor*, которые посвятил Антуану Перреното, кардиналу Гранвеллу (на полях письма заметка: *Anno M.D. LXVII*). Это был мой первый шаг к известности, который позволил мне пожить в Риме в доме нашего хозяина, куда меня допускали на протяжении примерно двух лет. Я пользовался полной благосклонностью с его стороны, и он не только поощрял мои занятия, но и помогал мне. Я был его секретарем по латинской переписке, но свой досуг и все свободное время я посвящал наблюдению за камнями, сохранившейся стариной и всему, что стоило посмотреть и познать в городе и его окрестностях. Даже библиотека Ватикана была открыта мне им и кардиналом Гиллиелмом Сирлетом (достойным „золотого века“). В этих занятиях и заботах я проводил то время»<sup>34</sup>.

Собранный в Риме за два года материал послужил основой для написания последующих работ, посвященных римской литературе и латинской эпистолографии. Помимо ряда работ по истории, философии и политике ему принадлежат критические издания книг Тацита, Валерия Максима, Веллея Патеркула, Сенеки и Плиния Младшего. Для истории изучения пальмирской эпиграфики знаковой стала встреча Ю. Липсия с чудом уцелевшей рукописью М. Сметия, которая горела в огне, была украдена, продана и перепродана, но, в отличие от своего трагически погибшего автора, не только выжила, но и стала образцом для современной эпиграфики.

Мартин Сметий (лат. *Martinus Smetius*, голл. *Maartan de Smedt*, 1525–1578) родился в Бельгии, недалеко от г. Брюгге. Он изучал теологию и право в университете Лувена и одновременно посещал занятия в знаменитом *Collegium Trilingue*<sup>35</sup>. С 1545 по 1551 г. он находился в Италии, работая в качестве секретаря кардинала ди Карпи. В ходе многочисленных поездок с кардиналом по стране М. Сметий тщательно срисовывал все попадавшиеся на пути латинские и греческие надписи, а также систематически описывал коллекции видных коллекционеров того времени. По возвращении во Фландрию М. Сметий стал кюре небольшой деревушки Вествинкель и при-

<sup>33</sup> «Feci, sed libris antea Variarum Lectionum quattuor conscriptis atque editis, quos Antonio Perenotto Cardinali Granuellano inscripsi. Primus hic mihi aditus ad famam, etiam in illius patroni nostri domum fuit, in quam Romae admissus biennium circiter egi, cum omni benignitate ad eo habitus et ad studia tractanda non incitatus solum sed adiutus. Eram a Latinis ei epistolis, sed otium et omne liberum tempus dabat inspectioni lapidum, locorum veterum et si quid visendum noscendumque in urbe aut circa esset. Bibliotheca etiam Vaticana mihi per eum et Guilielmum Zirletum Cardinalem (aureo aevo dignum) patuit et in iis studiis curisque tempus illud sumpi» (Lipsius, 1605, p. 93. Epistola LXXXVII. См. полный текст письма и его перевод на французский язык: Bergmans, 1889, p. 138–157 (там же материалы к биографии ученого).

<sup>34</sup> По возвращении из Италии он сначала остановился при дворе Максимилиана II в Вене (1572), а затем отправился преподавать в лютеранском Иенском университете (1572–1574). После объявления «всеобщей амнистии» в Нидерландах он вернулся на родину, где пробыл три года. В 1578 г. он переезжает в Голландию, где начинает преподавать в недавно созданном кальвинистском Лейденском университете. Там были написаны его знаменитые произведения: «О Постоянстве» и «Политика». В 1591 г. он окончательно возвращается на родину. Биография Ю. Липсия подробнее: Ruyschaert, 1947–48, p. 139–172; Oestreich, Mout, 1989; Principles of letter-writing, 1996, XIII–XVIII (Introduction. The Life of Justus Lipsius).

<sup>35</sup> В настоящее время подробных исследований жизни ученого нет. В его биографии остается много лакун, а в работах историков — множество неточностей и противоречий. См.: Vervogen, 1985, p. 255–272 (с избранной библиографией). Основным источником биографических сведений остаются личные письма М. Сметия. Интересны также самые ранние компендиумы с краткими сведениями об ученом, например: Valère, 1543, p. 654.



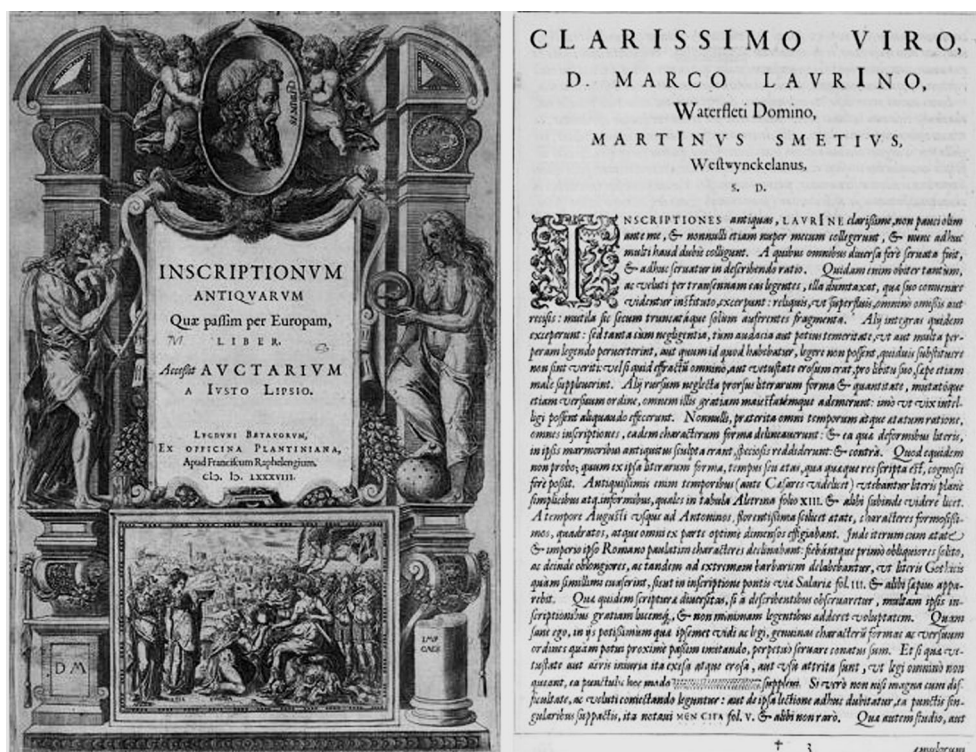


Рис. 10.

Сборник под ред. Ю. Липсия, 1588 г.  
Посвящение М. Сметия М. Лаврину

нялся за составление сводного каталога античных эпиграфических памятников в Италии. В этом его поощрял и всячески ему помогал граф Ватервлиета (*Watervliet*), Марк Лауриний (*Marcus Laurinus*, голл. *Lauwerijns*), однокашник по *Collegium Trilingue*, которому М. Сметий и посвятил будущую книгу. Однако почти законченная работа сгорела 13 января 1558 г. в пожаре вместе с сельской церковью, и автору-составителю пришлось вновь проделывать всю работу сначала, используя чудом уцелевшую вторую неполную рукопись работы (51 лист), которую он заранее подготовил для передачи М. Лауринию. В 1565 г. книга, после невероятных трудов, благодаря помощи друзей и ученых из разных стран была восстановлена и передана М. Лауринию. Эта дата стоит в конце предисловия-посвящения, написанная самим М. Сметием. О дальнейшей судьбе автора сведений очень мало. Известно лишь, что примерно в 1578 г. он попал в руки испанских солдат в окрестностях Брюсселя, которые его повесили после пыток (по одной из версии, он подвергся линчеванию солдатами за свои протестантские взгляды).

Рукопись М. Сметия, напротив, сумела избежать гибели, уже во второй раз. Спасаясь от гражданской войны, которая разразилась во Фландрии, М. Лауриний вскоре после смерти друга попал в руки английских солдат, которые его ограбили, присвоив множество ценных книг и манускриптов, в том числе и рукопись М. Сметия. Через некоторое время эта рукопись оказалась в Лондоне, где в 1585 г. была выставлена на продажу. Покупателями выступили кураторы молодого Лейденского университета,

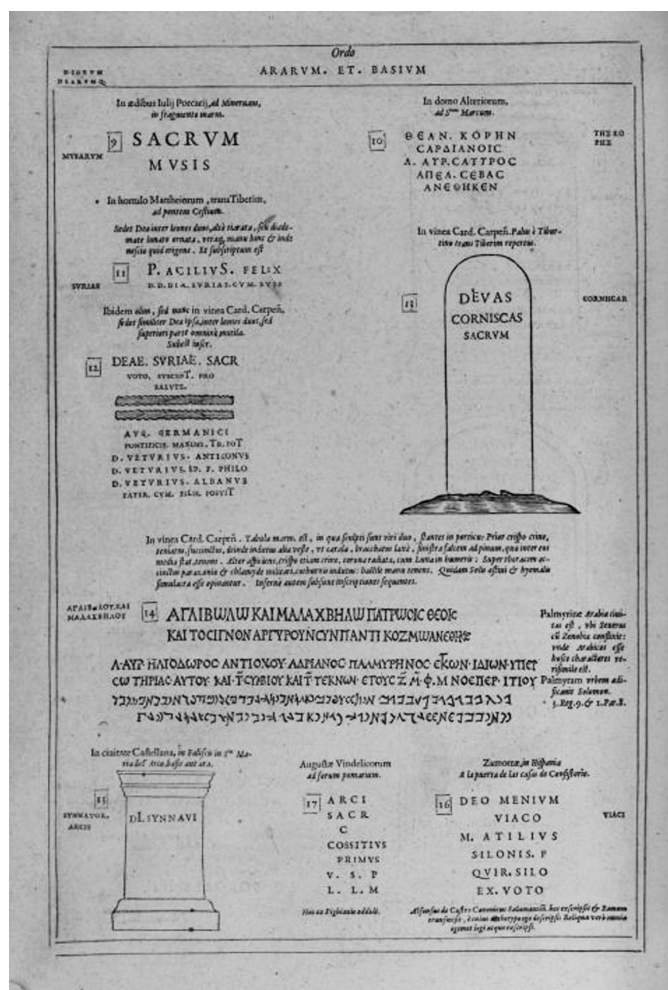


Рис. 11.

Первая публикация пальмирского текста М. Сметия  
(Pl. XXXII). Издание 1588 г.

которые и вернули рукопись на родину<sup>36</sup>. Таким образом, главный труд М. Сметия попал в руки Ю. Липсию, профессору истории и права Лейденского университета (1579–1590).

В 1588 г. в типографии К. Плантена вышла книга под редакцией Ю. Липсия «Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber. Accessit auctarium a Iusto Lipsio»<sup>37</sup>. В заголовке книги имя М. Сметия не указано, однако в начале издания размещено написанное им большое посвящение М. Лауринию, датированное 1565 г.

<sup>36</sup> Lipsius, 1605, 148 (Epistola XXIV); Valère, 1543, p. 654; Verbogen, 1985, p. 255–257.

<sup>37</sup> В библиотеке Неаполя хранится рукопись «Inscriptiones antiquae per Urbem Romam» без имени автора, которая еще в 1558 г. хранилась в библиотеке кардинала ди Карпи, а после смерти последнего попала в семью кардинала Фарнезе. Я. Грутер, видевший эту рукопись, утверждал, что она принадлежит перу М. Сметия. С этим согласны не все исследователи (подробнее: Verbogen, 1985, p. 258–259, notes 13–14).

(рис. 10). Почти все содержание книги занимают собранные М. Сметием материалы. Ю. Липсий тщательно сохранил принятый автором принцип распределения материала по рубрикам-«порядкам» (*ordo*) надписей: посвятительные, надгробные, общественные, частные и т.д., а также снабдил все издание тематическим индексом имен собственных людей, богов, храмов, титулов и званий, географических пунктов и названий праздников. Такая тщательная роспись содержимого книги была новаторством в то время и стала образцом для многих последующих изданий (Рару, 2012, р. 86). Таким образом, книга сделала доступными для будущих исследований, помимо сотни надписей на латинском и греческом, две строчки текста на арамейском языке Пальмиры из личной коллекции кардинала ди Карпи (рис. 11 и 12)<sup>38</sup>.

После смерти Родольфо Пио ди Карпи в 1564 г.<sup>39</sup> библиотека его книг во дворце на *Campo Marzio* в значительной части рассеялась, а само здание дворца наследники кардинала сдали в аренду одному из религиозных колледжей за 1000 эскудо в год. Судьба коллекции скульптуры оказалась более удачной. Ставшие предметом склок и судебных разбирательств наследников и кредиторов кардинала, античные памятники на Монте Кавалло были тщательно описаны и, таким образом, сохранились в своем большинстве<sup>40</sup>, чего нельзя сказать о самой вилле и окружавшем ее саде-винограднике. После ди Карпи виллой владели кардинал Джулио делла Ровере (*Giulio della Rovere*, 1533–1578), отпрыск знаменитого рода герцогства Урбино, затем кардинал Алессандро Сфорца (*Alessandro Sforza*, 1534–1581), граф Санта-Фьора, выходец из влиятельной фамилии Милана.

Об очаровании этого места и некотором, как кажется, запустении на Квиринале в последней трети XVI в., а также о местных нравах сохранились заметки Мишеля де Монтеня, посетившего Рим в 1580–1581 гг. В своем «*Journal du voyage en Italie par la Suisse & l'Allemagne en 1580 & 1581*» — «Дневнике путешествия в Италию через Швейцарию и Германию в 1580–1581 гг.» М. Монтень записал<sup>41</sup>:

— «...là j'avois tousjours quelque occupation, sinon si plesante que j'usse peu desirer, au moins suffisante à me desennuier: *comme à visiter*<sup>42</sup> les antiquités, les *Vignes*, qui sont des jardins & lieux de plesir, de beauté singuliere<sup>43</sup>, (& là où j'ai appris<sup>44</sup> *combien l'art se pouvoit server bien à pouint d'un lieu bossu, montueus, & inégal; car eus ils*

<sup>38</sup> Отметим, что у М. Сметия на прорисовке четко читается имя божества в дательном падеже ΑΓΛΙΒΩΛΩ, как и позднее у Я. Спона, а не ΑΓΛΗΒΩΛΩ, как у У. Альдрованди и Ж.-Ж. Буассарда.

<sup>39</sup> Известно, что кардинал скончался 2 мая 1564 г., после мучительной болезни, не будучи способным ни есть, ни говорить в течение последних четырех месяцев. Знаменитый кулинар того времени Бартоломео Скаппи, личный повар Юлия III, Павла IV, Пия IV, Пия V и Григория XIII, автор книги «Секретная кухня папы Пия V», включавшей более 1000 рецептов, писал, что ди Карпи как-то просил его взять в ученики некоего Джаванни, а незадолго до смерти кардинала, в конце апреля, специально для больного он приготовил особый куриный отвар в качестве медицинского снадобья (Scappi, 2008, р. 97; 535; 545–546, *rescipe* 21).

<sup>40</sup> Найденные недавно инвентарные списки экспонатов коллекции кардинала дают представление о рыночной стоимости шедевров античного искусства в то время. В среднем, скульптуры в хорошей сохранности были оценены в 100–120 эскудо. Греческо-пальмирский барельеф был оценен в 15 эскудо (Eiche, 1986, р. 130–131, doc. V).

<sup>41</sup> Рукопись «Дневника» была впервые опубликована в 1774 г., через 180 лет после смерти философа. Широкому читателю текст «Дневника» почти неизвестен, переводов на русский язык, кажется, пока нет. Предлагаемый отрывок переведен с первого издания, с учетом предложенных комментариев М. de Querlon (Montagne, 1774, р. 55–58) и корректур L. Lautrey (Montagne, 1909, р. 263–264).

<sup>42</sup> Изд. 1774 г. — «*comme à visiter* — (какое-нибудь занятие), такое как посещать», 1909 г. — «*visiter* — посещать».

<sup>43</sup> Скобки только у L. Lautrey до слов — «*qui n'aiment guiere*».

<sup>44</sup> У L. Lautrey — «*j'ai aprins*».

en tirent des graces inimitables à nos lieux pleins, & se prævalent très-artificielement de cete diversité. Entre les plus beles sont celes des Cardinaus d'Este, à *Monte-Cavallo*; Farnèse, *al Palatino*; Ursino, Sforza, Medicis; cele du Pape Jule; cele de *Madama*; les jardins de Farnèse, & (du) Cardinal Riario à *Transtevere*; de Cesio, *fuora della porta del popolo*. Ce sont beautés ouvertes à quiconque s'en veut servir, & à quoi que ce soit, fut ce à y dormir & en compaigne<sup>45</sup>, si les maistres n'y sont, qui n'aiment guiere<sup>46</sup>): ou aller ouïr des sermons, de quoi il y en a en tout tamps, ou des disputes de Theologie; ou encore parfois, quelque fame des publiques, où j'ai trouvé cet'incommodité, qu'elles vident aussi cher la simple conversation (qui étoit ce que j'y cherchois, pour les ouïr deviser & participer à leurs subtilités,) & en sont autant espargnantes que de la negociation entiere. Tous ces amusemans m'ambesouignoient<sup>47</sup> assés: de melancholie, qui est ma mort, & de chagrin, je n'en avois nul'occasion, ny dedans ny hors la maison. C'est ein-sin, une plesante demure, & puis argumanter par-là, si j'eusse goûté Rome plus privémant, combien elle m'eût agréé; car, en verité, quoique j'y aye employé d'art & de souin, je ne l'ai connue que par son visage publique, & qu'elle offre au plus chetif estrangier».

«... Там у меня всегда было какое-нибудь занятие, если и не столь приятное, как я бы того желал, то по крайней мере достаточное, чтобы разогнать скуку: такое, как посещать античные древности, виноградники, которые представляют собой сады и места для удовольствия, особенной красоты (и именно там я понял, какую службу может сослужить искусство на вершине неровной, гористой и несоразмерной местности; ибо они (сады и виноградники) приобретают очарование, недоступное на наших плоских равнинах, и выделяются, весьма искусно, в этом разнообразии. Среди самых красивых те, что принадлежат кардиналам д'Эсте на Монте Кавалло, Фарнезе аль Палатине, Урсино, Сфорца, Медичи; [а также] те, которые принадлежат папе Юлию, Мадама, сады Фарнезе, кардиналу Риарио в Транстевере, [кардиналу] Сеси, за воротами Порто-дель-Пополо<sup>48</sup>. Это красоты, открытые для любого — кому что захочется, хоть переночевать там, одному или с компанией, если хозяев нет на месте, которые почти и не ездят туда), или пойти послушать проповеди, звучащие там постоянно, или диспуты по теологии, или, иногда, еще уличных женщин, где я испытал такое неудобство: они продают простую беседу (т.е. то, что я там искал, — послушать их разговоры и посмотреть на их ужимки) так дорого и при этом так упорно торгуются, как будто от них требуют что-то большее. Все эти развлечения достаточно отвлекли меня от меланхолии, которая есть моя смерть, и от тоски. Для них не было ни одного случая: ни в помещении, ни на улице. И это также приятное место для проживания. Как аргумент можно добавить, что если бы я познавал Рим более фривольно, то насколько бы он мне еще понравился, ибо, по правде говоря, я вел себя там достойно и осмотрительно и поэтому познакомился только с общественной жизнью города, которая предлагается самому робкому иностранцу».

<sup>45</sup> У L. Lautrey вместо «en compaignie — с возлюбленной» — «en compaignie — с компанией (друзей)». У M. de Querlon в примечании: «C'est-à-dire, même en la compaignie d'une femme, d'une courtisane, ou de toute autre espèce — т.е. в компании с женщиной, куртизанкой или любой другой особой».

<sup>46</sup> У L. Lautrey вместо «qui n'aiment guiere — которые совсем не любят» — «qui n'y vont guiere — которые туда совсем не ездят».

<sup>47</sup> Ср. здесь «amusemans m'ambesouignoient» и в «Опытах»: «embesongner — occuper beaucoup», «ambesouigner — occuper à. Verbe de la vieille langue, qui ne se rencontre que dans Montaigne, au XVI siècle (глагол старого языка, который встречается только у Монтеня, в XVI веке)» (Voizard, 1885, p. 208; 235).

<sup>48</sup> Порто-дель-Пополо, первоначально — Фламиниевы ворота. Новое название по имени церкви Санта-Мария-дель-Пополо.

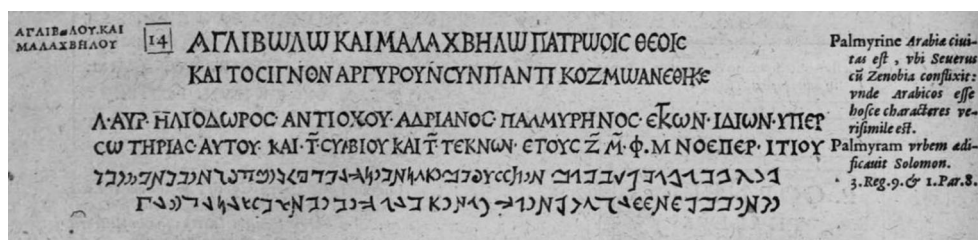


Рис. 12.

Греческо-пальмирский текст (фрагмент, Pl. XXXII)

М. Монтень, как видим, упоминает мимоходом кардинала А. Сфорца, а не ди Карпи. Однако память о последнем, безусловно, в Риме сохранялась. Так, в других мемуарах рубежа XVI и XVII вв. неизвестный по имени английский путешественник ошибочно указывает на кардинала ди Карпи как на бывшего владельца сада у папского дворца на Квиринале<sup>49</sup>:

«Then go to *Monte Cavallo*, where is the marvelous fair Palace, and Garden of the Cardinal *Carpi*, now the Pope's; if you desire to see the same, address yourself to the Gardener, who will shew you every Particular in Order, the Palace being set out with admirable fair Rooms, and Chambers richly adorned with Tables of precious Stone and Hangings of wrought Gold and Silver; in the Garden are many strange Antiquities, most delightful to behold» — «Затем сходи к *Монте Кавалло*, где находится изумительно красивый дворец и сад кардинала Карпи, сейчас принадлежащий папе; если ты желаешь посмотреть на это, обратись к садовнику, и он покажет тебе все в подробностях по порядку: дворец, состоящий из удивительно прекрасных комнат, и залы, богато украшенные столами из драгоценных камней и настенной драпировкой, отделанной золотом и серебром; в саду много необыкновенных античных вещей, восхитительнейших на вид»<sup>50</sup>.

Обратим внимание на то, что для посещения дворца папы достаточно было согласия простого садовника, чего нельзя было помыслить несколько десятилетий назад даже в отношении виллы «простого» кардинала. Очевидно, что новые хозяева Квиринала так же не жаловали тогда свои дворцы на Монте Кавалло, как и во время посещения Рима М. Монтенем (*qui n'aiment guiere/qui n'y vont guiere!*).

Ситуация несколько изменилась в следующем столетии. В 1625 г. наследники кардинала А. Сфорца из-за финансовых проблем продали здание и прилегающий к нему парк кардиналу Франческо Барберини (*Francesco Barberini*, 1597–1679), племяннику Маттео Барберини (папа Урбан VIII, 1623–1644). Неудачливый дипломат, но широкой души и щедрости человек, ценитель искусств, Ф. Барберини через год, передав права собственности на виллу брату Таддео, приступает к полной перестройке здания. Перед лучшими архитекторами Италии того времени — Джанлоренцо Бернини, Карло Мадерно и Франческо Борромини — была поставлена задача возвести дворец и разбить парк, достойный богатства и могущества рода Барберини. Закон-

<sup>49</sup> Этот сад был выкуплен Сикстом VI у кардинала д'Эсте вместе с виллой, а сад ди Карпи, как отмечалось выше, отошел вместе с находившейся в нем виллой кардиналу А. Сфорца, а позднее семейству Барберини.

<sup>50</sup> True Description, 1745, p. 29. См. также: Steinhouse, 2005, p. 415, 434 (но там неточная ссылка: 1810, p. 30).

ченный к 1633 г. помпезный дворец в стиле барокко (по мнению некоторых, в стиле маньеризма) значительно повлиял на архитектурный и садово-парковый ландшафт Монте Кавалло, но при этом его хозяева сохранили атмосферу покровительства и великодушия, бытовавших здесь при жизни кардинала ди Карпи. Дворец Барберини вновь стал «приютом, убежищем и гаванью» многих ученых, поэтов, писателей, художников и антикваров со всей Европы. Среди гостей Барберини были Джон Милтон, знаменитый английский поэт и мыслитель, и Бенедетто Кастели, физик-гидравлик и математик, ученик и друг Г. Галилея. Сам Ф. Барберини являлся членом национальной Академии естественных наук (*Accademia dei Lincei* — «Академия рысьеглазых»). Богатейшая библиотека дворца, вошедшая позднее в состав книжного фонда Ватикана и включавшая в себя тысячи редких первопечатных книг и рукописей на разных языках, пополнялась книжными новинками современных авторов, а коллекция картин богатели работами таких мастеров, как Никола Пуссен, который пользовался особым покровительством хозяина дворца вплоть до конца своей жизни, Пьетро да Кортона, Артемизия Джентилески и др. Часто залы и парк дворца становились театральными подмостками. По сей день во дворце, ныне Национальной галерее античного (классического) искусства (*Galleria Nazionale d'Arte Antica*), хранятся работы Караваджо, Гольбейна, Рафаэля, Пуссена, Тинторетто, Тициана, Рубенса, Мурильо и других художников. Можно не сомневаться, что кардинал Родольфо Пио ди Карпи был бы рад такой счастливой судьбе своего детища — *vigna di Carpi a Monte Cavallo*<sup>51</sup>.

Совсем иная судьба постигла соседние виллы-виноградники, которые бесследно исчезли, уступив место как огромному папскому дворцу с обширным, спрятанным от публики внутренним садом, ставшему волею истории «золотой клеткой» временщиков на троне в тиарах и коронах на несколько столетий<sup>52</sup>, так и беспорядочным застройкам быстро растущего города.

<sup>51</sup> Кардинал похоронен в церкви Тринита-деи-Монти (Trinità dei Monti, иначе Santissima Trinità al Monte Pincio), на вершине Испанской лестницы в Риме. Надгробный памятник был сооружен по приказу Пия V. На нем высечена такая надпись: «QVI. DORMIVNT. IN TERRÆ. PVLVERE. EVIGILABVNT. RODOLFO. PIO. CARD. CARPEN. PRINCIPI. SENAT. AMPLISS. ECC. DEI. MVNERIBVS. SINGVLARI. PRVDENTIA. PERFVNCTO. IVRIS. ECCLESIASTICI. DEFENSORI. A. GRATIA. TERRORE. VOLVPTATV. ILLECEBRIS. ET. ADVERSIS. CASIVS. ÆQVE. INVICTO. AD. BENEFICENTIAM. NATO. IN. SVMA. GRAVITATE. IVCVNDISS».

<sup>52</sup> В 1583 г. на холме было начато строительство дворца для папы Григория XIII (1572–1585). Следует отметить, что выбор этого места был вызван не столько эстетическими причинами, сколько практически. Жители Рима, в том числе и обитатели Ватикана, сильно страдали от малярии, рассадником которых были Понтийские болота, расположенные юго-западнее города. После смерти Григория XIII следующий папа, Сикст V, принял решение приобрести новый дворец в пользу церкви, в том числе и для того, чтобы оправдать непомерные для папской казны расходы на строительство своим предшественником. В последующие годы дворец стал официальной резиденцией римских пап и местом проведения конклавов (1823, 1829, 1831 и 1846 гг.). Небольшой перерыв имел место в 1811–1813 гг., когда Наполеон объявил его императорским дворцом. С 1871 г. дворец перешел в собственность итальянских королей, хотя Виктор Эммануил III (1900–1946), последний король Италии, занимая лишь первые этажи дворцового комплекса, предпочитал жить на своей родовой вилле Савойя. В ходе Второй мировой войны здание дворца было отдано под военный госпиталь. Ныне там располагается резиденция президента Итальянской Республики — Квиринальный дворец. Добавим, что известная конная группа, давшая название всему холму, во время активной градостроительной кампании папы Сикста V (1585–1590) была перенесена от входа в термы Константина, находившиеся неподалеку, на площадь перед этим дворцом — *Piazza del Quirinale*, и является ее главным украшением в наши дни. Сами термы, точнее значительная часть их руин, были снесены в конце XIX в. при прокладке улицы *Via Nazionale*. К слову, по решению этого же папы многочисленные египетские обелиски, доставленные в Рим еще во времена римских императоров и валявшиеся около руин храмов и дворцов несколько столетий, были отреставрированы и установлены как центральный декоративный элемент на некоторых площадях города.

А в это время, в другом районе Рима, во дворце Маттеи, хранилась вторая, не менее интересная латинско-пальмирская билингва, высеченная на двух сторонах алтаря. История алтаря, как и обстоятельства его появления в Риме неизвестны. Прорисовку латинского текста впервые сделал в середине XVI в. Стефан Пигий (*Stephanus Winandus Pighius*, 1520–1604), секретарь кардинала Марчелло Червини (папа Марцелл II, 1555) и, позднее, библиотекарь в Брюсселе кардинала Антуана Перренота де Гранвелла. Опираясь на рукопись С. Пигия, Я. Грутер воспроизвел латинский текст этой билингвы в своем сборнике «*Inscriptionum Romanarum corpus*» без каких-либо указаний на существование западносемитской версии надписи. Впервые ориенталисты Европы обратят внимание на пальмирский текст этой билингвы лишь спустя много десятилетий — рисунки алтаря, а также прорисовка пальмирского текста будут сделаны Я. Спонам лишь в 1683 и 1685 гг. К сожалению, эти рисунки окажутся недостаточно качественными. Удовлетворительную прорисовку текста и рисунок всего алтаря в середине XIX в. предложит Ф. Лайард, но к тому времени пальмирское письмо будет уже хорошо изучено. Тем не менее эта билингва займет свое почетное место в поздних работах по западносемитской эпиграфике в Европе<sup>53</sup>.

**P.S.** Задолго до того, как просвещенная Европа «увидела» эти два памятника в работах Я. Спона (рисунки алтаря и барельефа), оба их текста на пальмирском языке удивительным образом встретились вместе через сорок-тридцать лет после появления сборников Ю. Липсия и Я. Грутера. Это произошло во Франции, в г. Экс-ан-Прованс, в доме Никола-Клода Фабри де Пейреска, чьим, между прочим, другом и всегда желанным гостем в те годы был кардинал Франческо Барберини. Хозяин этого гостеприимного дома на юге Франции не только в свое время скопировал в Риме латинско-пальмирский текст на алтаре (о чем ранее было неизвестно), но и, вполне вероятно, предпринимал попытки дешифровать ее западносемитскую часть, полагая, что она написана на финикийском языке. Впрочем, сделать это ему не удалось, как не удалось и его доброму другу Самюэлю Пети. Но это уже следующая глава «Истории северо-семитской эпиграфики».

## Литература

- Adams A.* Webs of Allusion: French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century. Genève, 2003.
- Aldrovandi U.* in: Mauro Lucio, Le antichità della città di Roma. Brevissimamente raccolte da chiunque ha scritto, o antico, o moderno; per Lucio Mauro. Appresso, tutte le Statue antiche, che in Roma in diversi luoghi, e case particolari si veggono, raccolte e descritte per M. Ulisse Aldrovandi. Venetia, 1562.
- Almagro A.G.* A Portuguese Contribution to 16th Century Roman Antiquarianism: The Case of Aquiles Estaço (1524–1581) // Portuguese Humanism and the Republic of Letters. Eds. M. Berbara, K.A.E. Enenkel. Leiden, 2012. P. 353–372.
- Almagro A.G.* La colección epigráfica romana del cardinal Rodolfo Pio da Carpi en las notas de Aquiles Estaço: datos para el coleccionismo anticuario en la Roma del siglo xvi // Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc) VII, 2009. P. 127–142.
- Bergenroth G. (ed.).* Calendar of Letters, Dispatches, and State Papers, Relating to the Negotiations between England and Spain, Preserved in the Archives at Simancas and Elsewhere. Vol. II. L., 1866.
- Bergmans P.* L'autobiographie de Juste Lipse // Messenger des sciences historiques de Belgique, 63. Gand, 1889. P. 133–157.

<sup>53</sup> Подробнее об истории алтаря и его иконографии: Lajard, 1854, p. 13–20. См. также комментарий CIL VI, 1. Index actorum L, note XXXVIII.

- Biographie universelle, ou Dictionnaire historique. Nouvelle édition. Ed. M. Weiss. P., 1841.*
- Boissard J.-J. Romanae Urbis Topographia & Antiquitates. 6 Bde. Frankfurt a.M., 1597–1602.*
- Carrara E. La nascita della descrizione antiquaria // Annali della scuola normale superiore di Pisa. Serie IV, quaderni, 2. Pisa, 1998. P. 31–51.*
- Castan A. Jean-Jacques Boissard, Poète Latin, Dessinateur et Antiquaire, Enfant de Besançon et Citoyen de Metz // Mémoires de la Société d'émulation du Doubs. 4-ème série, nouvelle volume. 1874. Besançon, 1875. P. 65–91.*
- Coffin D. The Villa in the Life of Renaissance Rome // Monographs in Art and Archaeology XLIII. Princeton, N.J., 1979.*
- Davies (ed.). Ulisse Aldrovandi: "Les Antiquités de la cité de Rome" (1562), hrsg. und eingeleitet von M.D. Davis. Fontes, 2009.*
- Eiche S. Cardinal Giulio della Rovere and the Vigna Carpi // Journal of the Society of Architectural Historians. Vol. 45, No. 2 (Jun., 1986). P. 115–133.*
- Findlen P. Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy // University of California Press, Berkeley–London: Studies on the History of Society and Culture Series, v. 20. Berkeley–London, 1994.*
- Fragnto G. Cardinals' Courts in Sixteenth-Century Rome // Journal of Modern History 65, 1993. P. 26–56.*
- Geffroy A. L'Album de Pierre Jacques de Reims. Dessins inédits d'après les marbres antiques conservés à Rome au XVI<sup>e</sup> siècle // Mélanges d'archéologie et d'histoire. T. 10, 1890. P. 150–215.*
- Gordon R. Interpreting Mithras in the Late Renaissance, 1: the 'Monument of Ottaviano Zeno' (V. 335) in Antonio Lafreri's *Speculum Romanae magnificentiae* (1564) // Electronic Journal of Mithraic Studies 4, 2004. P. 1–42.*
- Hülsen Ch. Römische Antikengärten des XVI. Jahrhunderts, 1917.*
- Hülsen Ch. Un nouveau recueil manuscrit de Jean-Jacques Boissard // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 49e année, No. 5, 1905. P. 544–555.*
- Ijsewijn J. Achilles Status, a Portuguese Latin Poet in Late 16th Century Rome // Congresso Internazionale sobre Humanismo Português na Época dos Descobrimentos. Coimbra, 1991. Humanitas, № 43–44, 1991–1992. P. 109–123.*
- Lajard F. Recherche sur le culte du cypres pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité // Mémoires de l'Institut de France. Académie des inscriptions et belles-lettres. Tome vingtième. P., 1854.*
- Lanciani R. Pagan and Christian Rome. L., 1892.*
- Lanciani R. Storia degli scavi di Roma. 7 vols. Roma, 1902–1912.*
- Lidzbarski M. Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Teil: Text. Weimar, 1898 (Nachdruck: Georg Olms, Hildesheim, 1962).*
- Lipsius I. Ivsti Lipsi Epistolarvm Selectarvm Centvria Tertia. Miscellanea. Antverpiæ, 1605.*
- Lipsius I. Ivusti Lipsii Variarum lectionum libri IIII ad illustrissimum et amplissimum Antonium Perrenot um, S.R.E. Cardinalem. Ex officina Christophorim Plantini. Antverpiæ, 1569.*
- Maier J. Roma Renascens: Sixteenth-century Maps of the Eternal City // Rome: Continuing Encounters between Past and Present. Eds. L. Caldwell, D. Caldwell. Ashgate Publishing Company, 2011. P. 35–55.*
- Mansi G. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Ed. G.M. Mansi. Vol. XXXII. P., 1947.*
- Mauro L. Le antichità de la città di Roma. Venetia, 1556.*
- Montaigne M. Journal de Voyage. Publié par Louis Lautrey. P., 1909.*
- Montaigne M. Journal du voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse & l'Allemagne en 1580 & 1581. Édition par Meusnier de Querlon du journal rédigé en route et non repris par Montaigne. Rome–Paris, 1774.*
- Nuova raccolta delle principali vedute Antiche e Moderne dell'alma città di Romae sue vicinanze. Roma, 1826.*
- Oestreich G., Mout N. Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606): der Neostoizismus als politische Bewegung. Göttingen, 1989.*
- Olin J.C. The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola. N. Y., 1969.*



- Papy J.* Far and Away? Japan, China, and Egypt, and the Ruins of Ancient Rome in Justus Lipsius's Intellectual Journey // *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500–1800*. Eds. P.N. Miller, F. Louis. The University of Michigan Press, 2012. P. 81–102.
- Papy J.* Justus Lipsius as Translator of Greek Epigrams // *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*. Vol. XLII-1993. Leuven, 1993. P. 274–284.
- Pastor L.* The History of the Popes. Vol. VIII–IX. L., 1908–10.
- Pereira F.B.* As Orações de Obediência de Aquiles Estaço // *Textos Humanísticos* 9. Coimbra, 1991.
- Pouille B.* Rome vue par l'humaniste Jean-Jacques Boissard (1528–1602) // *Roma illustrata*. P. Fleury, O. Desbordes (dir.). Caen, 2008. P. 365–376.
- Principles of letter-writing*: a bilingual text of Justus Lipsii Epistolica institution. Edited and translated by R.V. Young and M. Thomas Hester. Carbondale, 1996.
- Ruysschaert J.* Le séjour de Juste Lipse à Rome // *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 24. Rome, 1947–48. P. 139–192.
- Scappi B.* The Opera of Bartolomeo Scappi (1570): L'arte et prudenza d'un maestro Cuoco (The Art and Craft of a Master Cook). Translated with commentary by Terence Scully. Toronto, 2008.
- Smetius M.* Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber. Accessit auctarium a Iusto Lipsio. Lugdunum Batavorum, 1588.
- Spon J.* Recherches curieuses d'antiquité: contenues en plusieurs dissertations, sur des médailles, bas-reliefs, statues, mosaïques, & inscriptions antiques. Lyon, 1683.
- Steinhouse W.* Visitors, Display, and Reception in the Antiquity Collections of Late-Renaissance Rome // *Renaissance Quarterly*. Vol. 58, No. 2 (Summer) 2005. P. 397–434.
- Thevet A.* La cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du roi. Illustrée de diverses figures des choses plus remarquables vues par l'Auteur, & incogneuës de noz anciens & modernes. Vol. II. Paris, 1575.
- Tribout de Morembert H.* Les Années messines de Jean-Jacques Boissard, archéologue et humaniste, 1559–1602 // *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*. T. 10, 5-e série. Marly, 1967. P. 127–142.
- True Description* and Direction of what is most worthy to be seen in all Italy (A) // *The Harleian Miscellany* or, a Collection of Scarce, Curious, and Entertaining Pamphlets and Tracts, as well in Manuscripts as in Print, Found in the late Earl of Oxford's Library. Interspersed with Historical, Political, and Critical Notes. Vol. V. London, 1745. P. 1–39.
- Valère André.* Bibliotheca Belgica. Louvain, 1643.
- Verbogen J.* Martinus Smetius et Angelo Colocci. Une collection romaine d'inscriptions antiques au XVI siècle // *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*. Volume XXXIV, A-1985. Roma Humanistica. Studia in honorem Rev. Iosaei Ruysschaert. Leuven, 1985. P. 255–272.
- Voizard E.* Etude sur la langue de Montaigne // *Archives de la linguistique française*, 403. Paris, 1885.
- Wicki J.* Rodolfo Pio da Carpi: erster und einziger Kardinalprotektor der Gesellschaft Jesu // *Saggi storici intorno al papato. Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXI. Roma, 1959. P. 243–267.

## Summary

M.M. Yunusov

### From the History of the Decipherment of West Semitic Writing: Events and People.

#### (I) Palmyra Texts in Rome in the 16th Century: the Cardinals-Patrons of the Arts and Scholars-Antiquarians

This essay examines the earliest history of one Palmyrian (of the two) text on a marble relief published in Gruter's *Inscriptionum Romanarum* in 1616 (Pl. LXXXVI). In the middle of the 16th century that relief was preserved in the private collection of cardinal di Carpi and attracted much attention of some famous scholars and antiquarians. We present here several instances of visiting Carpi's collection by foreign scholars in order to highlight the first stages, the "pre-History", of deciphering Semitic writing in Europe.

М.Е. Кравцова

## О семантике названия трактата «Вэнь синь дяо лун» Лю Се<sup>1</sup>

В статье обсуждаются проблемы интерпретации названия выдающегося памятника китайской литературно-теоретической мысли. Несмотря на огромное число посвященных ему исследований, семантика его названия по-прежнему остается предметом научных дискуссий, о чем красноречиво свидетельствует множественность русскоязычных и европейских вариантов его переводов. Стараясь строго придерживаться высказываний Лю Се по данному поводу, автор доказывает смысловую полифонию образующих название трактата образно-терминологических сочетаний и предлагает новый для отечественной китаеведной литературы его переводной вариант.

*Ключевые слова:* Китай, эпоха Шести династий, литературно-теоретическая мысль, художественная словесность.

Трактат «Вэнь синь дяо лун» 文心雕龍 (далее: ВСДЛ) признан, как известно, итоговым теоретическим сочинением для литературно-теоретической мысли эпохи Шести династий (Лю-чао 六朝, III–VI вв.)<sup>2</sup> и самым выдающимся памятником данного класса для всей китайской гуманитарии<sup>3</sup>. О жизни его автора — Лю Се (劉勰 460?–520?, второе имя Янь-хэ 彥和) известно немного. Существуют две версии его жизни-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Термин «Шесть династий» сегодня достаточно активно используют в китайской гуманитарии (например, Ван Линь, 1998) и в европейских исследованиях (например, Dien, 2007) для обозначения всех столетий, пролегающих между двумя имперскими государствами Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и Тан (618–907). В традиционной китайской историографии эти столетия принято подразделять, исходя из динамики историко-политических процессов, на несколько относительно самостоятельных исторических периодов: Троецарствие (Сань-го 三國, 220–264), когда на руинах древней империи Хань возникли три суверенных государства — Вэй 魏 (220–264), У 吳 (222–280) и Шу (Хань-Шу 漢蜀, 221–263); династия Западная Цзинь (Си Цзинь 西晉, 264–317), ненадолго реставрировавшая централизованную империю; династия Восточная Цзинь (Дун Цзинь 東晉, 317–420), возникшая в ходе частичного завоевания Китая; Южные и Северные династии (Нань-бэй-чао 南北朝, 420–589) — окончательное разделение Китая на Юг (регионы нижнего и среднего течения Янцзы), где сохранилась собственно китайская государственность, и Север (регионы бассейна Хуанхэ), оказавшийся под властью чужеземных правящих домов. За V–VI вв. на Юге сменилось четыре династии: Сун (Лю Сун 劉宋, 420–479), Южная Ци (Нань Ци 南齊, 479–502), Лян 梁 (502–557) и Чэнь 陳 (557–589).

<sup>3</sup> Литературно-теоретическая мысль, в китайской терминологии «литературная критика» (вэньсюэ пин-пин 文學批評), в европейском и отечественном китаеведении обозначаемая также как «литературные теории» (theories of literature), «литературная мысль» (literary thought, literary mind), выделилась в качестве самостоятельного интеллектуального направления как раз при Лю-чао. Просуществовав на всем протяжении имперского Китая, это направление занимало важное место в классической филологии, вызвав к жизни и отдельное дисциплинарное направление, которое обозначилось в китайском литературоведении в первой трети XX в.

описания, представленные в официальных историографических сочинениях (*чжэн ши* 正史, «стандартная история») — «Книге о Лянь» и «Книге о Юге» (Лянь шу, 1987, т. 3, цз. 50, с. 710–712; Нань ши, 1986, т. 6, цз. 72, с. 1781–1782). Обе версии досконально изучены (ВСДЛ, 1962, с. 1–10; ВСДЛ, 1995, с. 3–4), сегодня имеется серия научных вариантов биографии Лю Се, созданных на материале огромного числа различных письменных источников (например, Ван Юань-хуа, 1984, с. 1–13; Моу Ши-цзинь, 1988; Ян Мин, 2001, с. 7–30). Тем не менее прояснены лишь отдельные эпизоды его жизненного пути. Происходивший из высокопоставленного, но обедневшего семейства, Лю Се рано осиротел и в возрасте 20–25 лет поселился в буддийском монастыре (Динлинсы 定林寺, в окрестностях тогдашней столицы — Цзянькан 建康, на месте современного Нанкина). В начале VI в. поступил на службу, занимал секретарские посты в аппаратах принцев крови, через некоторое время вернулся в монастырь, где занимался редактированием сутр. Будучи уже в преклонном возрасте, принял постриг и буддийское имя (Хуэйди 慧地), скончался в монастыре<sup>4</sup>. Преобладает точка зрения, что Лю Се родился в 466 г., а вот дата его смерти варьирует от 520 до 540-х годов (Моу Ши-цзинь, 1988, с. 102–103). В обоих официальных жизнеописаниях сказано и о ВСДЛ с краткой характеристикой структуры и содержания трактата. Но точное время его создания не поддается вычислению, чаще всего называют рубеж V–VI вв. (Ли Чан-чжи, 1954, т. 2, с. 63; Лю Да-цзе, 1957, т. 1, с. 302; Моу Ши-цзинь, 1988, с. 56).

ВСДЛ представляет собой фундаментальное сочинение, объемом в 37 с лишним тысяч иероглифов (Цао Дао-хэн, 1998, с. 317). Оно состоит из 49 глав-*пянь* 篇 и раздела под названием «Упорядочивание намерений» («Сюй чжи» 序志, далее — СЧ). Каждая *пянь* имеет отдельное название и завершается стихотворным резюме<sup>5</sup>. Трактат распадается на две части: «верхние главы» (*ся пянь* 下篇) и «нижние главы» (*шан пянь* 上篇). Двухчастная структура текста оговорена в СЧ и в жизнеописаниях Лю Се. В научной литературе в ВСДЛ выделяют четыре основных тематических блока и четыре же связанных с ним раздела теории Лю Се, которые, в свою очередь, служат предметами относительно самостоятельных изысканий в рамках исследовательского поля трактата (Вэй Цзинь Нань-бэй-чао вэньсюэ яньцзю, 2003, с. 680–731)<sup>6</sup>. К перво-

<sup>4</sup> Об искренности буддийского вероисповедания и глубине познаний в Учении Лю Се свидетельствует его трактат «Ме хо лунь» 滅惑論 («Рассуждения об уничтожении сомнений»).

<sup>5</sup> Общие сведения о композиции ВСДЛ, включая краткую характеристику его глав, даны мною в: Кравцова, 2008.

<sup>6</sup> Исследования ВСДЛ в дальневосточной (КНР, Тайвань, Япония) филологии беспрецедентны по масштабности. К концу прошлого века имелось около 150 монографических работ о нем и более 2500 публикаций различного формата (Zhang Shaokang, 2001). Еще в 1983 г. в КНР была создана специальная организация, координирующая исследования ВСДЛ — Всекитайская ассоциация по изучению «Вэнь синь дяо лун» (Чжунго «Вэнь синь дяо лун» сюэхуй 中國 «文心雕龍» 學會), которая располагает собственным периодическим изданием — «Исследования „Вэнь синь дяо лун“» («„Вэнь синь дяо лун“ яньцзю» 文心雕龍研究), до 1993 г. — «Научный вестник [о трактате] „Вэнь синь дяо лун“» («„Вэнь синь дяо лун“ сюэкань» 文心雕龍學刊). Отдельные дисциплинарные направления составляют исследования истории изучения памятника, (например: Лю Мэй, 1998; Моу Ши-цзинь, 1998), и подготовка его комментированных изданий, восходящая к текстологической и комментаторской деятельности эпохи Цин (1644–1911). Наиболее значительными считают три работы: «„Вэнь синь дяо лун“ с пояснениями и построчными комментариями» («Вэнь синь дяо лун цзянь чжу» 文心雕龍箋註) Яо Пэй-цяня 姚培謙 (XVIII в.), «„Вэнь синь дяо лун“ с дополнениями и комментариями» («Вэнь синь дяо лун бу чжу» 文心雕龍補註) Цзинь Шэна 金銓 (вт. пол. XVIII — нач. XIX в.) и «„Вэнь синь дяо лун“ с объединенными комментариями» («Вэнь синь дяо лун цзи чжу» 文心雕龍輯註) Хуан Шу-линя 黃叔琳 (1672–1756), последняя несколько раз переиздана, в том числе (ВСДЛ, 1959). За XX в. было подготовлено более десятка новых комментированных изданий (Ван Юнь-си, 1989, с. 469; Лю Мэй, 1998, с. 219–220). Среди них: с комментариями Фань Вэнь-лани 范文瀾 (1891–1969), впервые опубликованное в 1936 г. и несколько раз переизданное, в т.ч. (Фань Вэнь-лань, 2002, т. 4–5); с

му тематическому блоку относят четыре (или пять, например ВСДЛ, 1995, с. 1) начальные главы, посвященные культурно-художественным основам литературного творчества — *вэнь* 文<sup>7</sup>. Второй тематический блок объединяет следующие двадцать одну главу, где подробно анализируются выделенные Лю Се литературные жанры<sup>8</sup>. Содержание всех этих глав образует взгляды Лю Се на жанрово-стилистический состав художественной словесности — «обсуждение литературных стилей» (*вэньти-лунь* 文體論), как их определяют в современной китайской филологии. В двенадцати первых «нижних главах» обсуждаются вопросы литературного творчества (природа творческого акта и вдохновения) и процесса созидания художественного произведения. В главах этого тематического блока усматривают два теоретических сюжета: концепцию творческого процесса — «обсуждение творения» (*чуанцзо-лунь* 創作論) и теорию литературного произведения, включая его содержательный — *фэн* 風 (букв. «ветер», особая культурно-философская и литературная категория)<sup>9</sup> и формальный аспект — «обсуждение ветра и правил» (*фэнгэ-лунь* 風格論). В пяти заключительных главах обсуждены закономерности литературного процесса в его связи с историко-политическими событиями и его отдельные эпизоды и явления. Разобрано и творчество конкретных литераторов. Вынесенные Лю Се оценки совместно с предложенными им критериями литературного произведения рассматриваются в качестве его литературно-критических воззрений (*пинпин-лунь* 批評論). В трактате перечислены и разобраны в общей сложности несколько сотен произведений и персонажей (Чжу Инпин, 1987, с. 199–221, 227–249). Перед читателем предстает весь массив китайской словесности, начиная с предельно архаических, как они понимались на тот момент, времен и до рубежа V–VI вв.

Несмотря на доскональную, казалось бы, изученность ВСДЛ и внешне предельную четкость его структуры, в нем продолжает оставаться поистине неисчерпаемое множество неясных и спорных мест. Мало того что текст насыщен прямыми и скрытыми цитатами из множества различных сочинений — философских, историографических, поэтических — и намеками на историко-культурные события, литературные сюжеты и биографические факты отдельных лиц. Литературному слогу Лю Се свойственны редкие, даже на фоне словесности того времени, афористичность и стремление к использованию художественных образов и метафор. Термины, которые он привлекает, как правило, полисемантичны и могут употребляться в различных значениях. Их смысловая полифония усугубляется еще и тем, что Лю Се воспроизводит различные, иной раз прямо противоположные, взгляды на литературное творчество, задав-

комментариями Ян Мин-чжао 楊明照 (1909–2003), систематизировавшего и дополнившего комментарии и текстологические исправления Хуан Шу-линя и Ли Сяна 李詳 (1859–1931) (ВСДЛ, 1962); со сводным комментарием, отредактированным Хуан Линем 黃霖 (1904–1985) (ВСДЛ, 2005); с комментариями Ван Юнь-си 王運熙 (р. 1926) (ВСДЛ, 1998), Моу Ши-цзиня 牟世金 (1928–1989) (ВСДЛ, 1981), Чжоу Чжэнь-фу 周振甫 (1911–2000) (ВСДЛ, 1995). Многие издания содержат переложения оригинального текста на современный китайский язык.

<sup>7</sup> Принято считать, что до начала н.э. как *вэнь* обозначали любой письменный текст (Лисевич, 1979, с. 18, прим. 17; Ло Гэнь-цзэ, 1957, с. 84–86; Liu, 1975, р. 8). При Восточной Хань произошло подразделение письменно-книжной культуры на классическую (конфуцианскую), историографическую, философскую литературу и собственно *вэнь* как «высокую художественную словесность». В таком ее значении *вэнь* обычно передают в отечественных работах как «изящная словесность», в европейских — “refined literature”. Проблема определения изящной словесности оставалась актуальной для всех теоретиков литературы эпохи Шести династий. Понимание *вэнь* Лю Се тоже весьма неоднозначно. Тем не менее, в данном случае будем с некоторой долей условности считать, что в ВСДЛ речь идет именно об изящной словесности.

<sup>8</sup> В ВСДЛ выделены 33 жанра во главе с поэтическими, подробно о жанровой теории Лю Се см.: Tokei, 1971.

<sup>9</sup> Об этой категории на материале ВСДЛ подробно см.: Лисевич, 1979, с. 93–94.

шись генеральной целью создать обобщающую «теорию *вэнь*». «Разноголосица» мнений и воззрений придает трактату дополнительную познавательную значимость. Но она же приводит к тому, что суждения Лю Се нередко откровенно противоречат одно другому (Levy, 2001, p. 928).

Красноречивым примером сказанному служат дискуссии по поводу базовых архитетонических принципов трактата, хотя Лю Се откровенно, на первый взгляд, поведал в СЧ о своем творческом замысле, о логике построения сочинения (порядок и содержание глав). Он объяснил и число *пяней*, сославшись на «Канон перемен» («И цзин» 易經): «[Если использовать] утвержденные принципы и принятые наименования, которые были сделаны ясными в числах великих «Перемен», то при их применении в литературном [произведении] как раз и достаточно сорока девяти *пяней*»<sup>10</sup>. На самом деле Лю Се апеллирует к числовому коду, изложенному не в основном тексте «Перемен», а в комментаторской части к нему — «Комментарий к присоединенным изречениям» («Си цы чжуань» 繫辭傳, далее СЦЧ)<sup>11</sup>. Там сказано о числовых (*шу* 數) воплощениях Неба, Земли, природных реалиях, явлениях и процессах, которые происходили из опыта древних мантических практик, в первую очередь процедуры гадания по стеблям тысячелистника: «Число Великого распространения (*да янь* 大衍) составляет 50 [стеблей]. Из них используют 49. Разделяем на две кучи, что символизирует двойку. Подвешиваем [между пальцами] один [стебель], что символизирует тройку. Считаем четверками, что символизирует четыре сезона...» (Чжоу и, 1989, цз. 3, с. 60); перевод (Еремеев, 2005, с. 52)<sup>12</sup>.

Числовой (арифмосемиотический) код СЦЧ приобрел в дальнейшем универсальный характер. Вот как выглядит его концептуальный вариант, предложенный известным ученым и комментатором Ма Жуном 馬融 (78–166), с разработками которого Лю Се был, несомненно, хорошо знаком<sup>13</sup>: «Великий предел, пара эталонов, солнце и луна, четыре сезона, пять природных сущностей, двенадцать месяцев и двадцать четыре климатических сезона, — все вместе как раз и составляют „пятьдесят“. Исклю-

<sup>10</sup> *Вэй ли дин мин, чжань ху да И чжи шу, ци вэй вэнь юн, сы ши цзю пянь эр и* 位理定名, 彰乎大“易”之數, 其為文用, 四十九而已. Перевод выполнен с учетом примечаний и переложения на современный китайский язык, данных в: Лю Се, 2008, с. 619–620.

<sup>11</sup> Именуемая также «Великий комментарий» («Да чжуань» 大傳), эта часть образована двумя разделами, поэтому все комментарии обычно называют «Десять крыльев» («Ши и» 十翼). Традиция настаивает на том, что «Крылья» целиком или частично были созданы Конфуцием. По мнению большинства синологов, они принадлежат различным авторам и восходят к V–IV вв. до н.э. (Еремеев, 2005, с. 12–15). СЦЧ считают самым поздним по происхождению текстом, составленным, вероятнее всего, из нескольких отдельных сочинений, созданных на рубеже III–II вв. до н.э. (Nyloп, 2001, p. 215).

<sup>12</sup> Что символизирует двойку — согласно нумерологическим выкладкам СЦЧ, ставшим со временем общекультурным числовым кодом, единица и все нечетные числа символизировали Небо и Мужское начало, двойка и четные числа — Землю и Женское начало: «Небо — «единица», Земля — «двойка», [если] Небо [обозначать] как «три», то Земля — «четыре»; Небо — «пять», Земля — «шесть»; Небо — «семь», Земля — «восемь»; Небо — «девять», Земля — «десять» (Чжоу и, 1989, с. 60). Символизирует тройку — кроме указанного числового кода, «троица» символизирует три главные сферы и сущности мироздания (*сань цай* 三才, Три материала) — Небо, Человека и Землю. Четыре сезона — *сы ши* 四時, четыре главных календарных периода, выделяемых (начиная с эпохи Чжоу) в годовом цикле, в целом совпадают с европейскими временами года.

<sup>13</sup> Ма Жуна считают одним из крупнейших для эпохи Восточной (Поздней) Хань (25–220) представителей «каноноведения» (*цзинсюэ* 經學) — теоретико-филологического направления, сосредоточенного на изучении, комментировании и редактировании древней конфуцианской литературы, и непосредственно «ицзиноведения» — поднаправления *цзинсюэ*, специализировавшегося на изучении «Канона перемен», см., например, (Ли Цзин-мин, 1998, с. 413–414; Crespigny, 2007, p. 648–649). В ВСДЛ о нем сказано в общей сложности (в разных главах и смысловых контекстах) восемь раз (Чжу Ин-пин, 1987, с. 210).

чают Великий предел, и используют только „сорок девять“<sup>14</sup>. Напрашивается предположение, что Лю Се имплицитно соотносит СЧ с Великим пределом. Но в таком случае почему этот раздел завершает, а не зачинает трактат? Объясняя такую композицию ВСДЛ, исследователи, примечательно, ссылаются не на указанный самим Лю Се числовой код, а на практику ханьских историографических и философских сочинений, для которых было типичным завершать текст разделом, кратко суммирующим его содержание (ВСДЛ, 2005, с. 162; Фань Вэнь-лань, 2002, т. 5, с. 633). Вместе с тем есть и немало ученых, кто, вопреки изложенным фактам, считают СЧ Введением (Предисловием), аргументируя свою точку зрения содержанием трактата (Лю Да-цзе, 1957, т. 1, с. 303; *The Literary Mind*, 1959, р. 3–8). Устойчива также версия, восходящая к жизнеописаниям Лю Се, что изначально ВСДЛ состоял из 50 *пяней*. Сохранились и другие сведения о бытовании такой редакции трактата и об утрате одной из *пяней*, в результате чего и возникла его версия из 49 глав (Лю Да-цзе, 1957, т. 1, с. 303; Цао Дао-хэн, 1998, с. 317, 337). Но как тогда быть с пояснением количества глав, данным самим Лю Се?

Сходная ситуация наблюдается и по отношению к трактовкам названия ВСДЛ, что наиболее актуально, естественно, для некихитайских ученых. Притом что в СЧ сочетания *вэнь синь* 文心 (букв. «сердце/сердцевина *вэнь*») и *дяо лун* 雕龍 («резной дракон») тоже специально пояснены. Анализ названия начинается с дилеммы: есть ли оно слитная риторическая фигура или же состоит из пары терминологических клише, отражая тем самым двухчастную структуру сочинения? Самый распространенный в отечественном китаеведении вариант перевода названия ВСДЛ — «Резной дракон литературной мысли», опирается, понятно, на первую из указанных интерпретаций. Вторая трактовка реализована в англоязычном (тоже самом принятом в зарубежном китаеведении) варианте — «*The Literary Mind and the Carving of Dragons*»<sup>15</sup>.

*Вэнь синь* расшифровывается в первых же строках СЧ: «„Сердце *вэнь*“ означает употребление сердца (*юн синь*) в словесности. Некогда Цзюань-цзы [сочинил] „Сердце *цин*“, Ван Сунь — „Сердце мастерства“. „Сердце“ — какое же красивое [слово]! Вот поэтому и использую»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Перевод выполнен по тексту, приведенному в: ВСДЛ, 2008, с. 619. Пара эталонов (*лян и* 兩億) — образное название Неба и Земли. Пять природных сущностей (*у син* 五行): вода (*шуй* 水), огонь (*хо* 火), дерево (*му* 木), металл (*цзинь* 金) и почва (*ту* 土), которые выступают своего рода символами, возглавляющими ряды-классы, на которые подразделяются предметы, явления и сущности мира. Чередование *син* образует пять фаз природных процессов, соотносимых с годовым циклом и пятичленной (пять пространственных зон мироздания) космологической моделью. Схема пяти фаз является, в свою очередь, универсальной для китайской культуры матрицей, исходя из которой структурировали все происходящее в мире, в обществе (в том числе исторический процесс и смену правящих режимов) и человеческом существе (психобиологические процессы). В отечественных исследованиях *син* обычно переводят как «первоэлементы» или «стихии», но оба эти термина, на мой взгляд, не соответствуют приведенному набору. В современных зарубежных работах *у син* чаще всего переводят как «пять фаз», чтобы подчеркнуть значимость заложенной в этом учении схемы движения мировых процессов. Двенадцать месяцев (*ши эр юэ* 十二月) — древнейший, насколько известно, календарный обычай Китая, предусматривавший деление годового цикла на периоды, вычисляемые по фазам луны, чем и объясняется их название — «луна». Двадцать четыре климатических сезона (*эр ши сы ци цзе* 二十四氣節) — календарное уложение, в котором двенадцать месяцев подразделялись на две части в соответствии с климатическими условиями и порядком проведения сельскохозяйственных работ. Это уложение стало складываться в V–III вв. до н.э. и окончательно оформилось приблизительно к началу н.э.

<sup>15</sup> Еще во второй половине 1990-х годов был предложен вариант «*The Literary Mind Carves Dragons*» (*An Anthology of Chinese Literature*, 1996, р. 343), но он, по моим наблюдениям, остается не востребованным зарубежными академическими кругами.

<sup>16</sup> Фу «*вэнь синь*» 文心, янь вэй вэнь чжи юн синь е. Си Цзюань-цзы «*Цинь синь*», Ван Сунь «*Цяо синь*». «*Синь*» цзай мэи и! Гу юн чжи янь. 夫“文心”者,言為文之用心也。昔涓子“琴心”,王孫“巧心”。“心”哉美矣!古用之焉。Здесь и далее я намеренно даю предельно близкий к оригиналу перевод.

Лю Се называет двух древних авторов — Цзюань-цзы и Ван Суня. О первом из них говорится в нескольких сочинениях, наиболее подробно в «Жизнеописаниях сяней-небожителей» («Ле сянь чжуань» 列仙傳) Лю Сяна 劉向 (77–6 гг. до н.э.), где зафиксированы, как сегодня принято считать, древнейшие представления о бессмертных (Филонов, 2011, с. 217). Цзюань-цзы рисуется там отшельником, обладающим магическими способностями повелевать ветрами и дождем и необыкновенно острым слухом. Сказано и о создании им сочинения «Сердце циня» («Цинь синь» 琴心) из трех *пяней* (Ле сянь чжуань, 2007, с. 24). Историчность Цзюань-цзы отчасти подтверждает библиографический раздел «И вэнь чжи» 藝文志 («Трактат о литературе [шести классов] искусств») <sup>17</sup> из «Книги о Хань» («Хань шу» 漢書) Бань Гу 班固 (32–92). В нем названо сочинение «Цзюань-цзы» 涓子 («[Сочинение] учителя Цзюаня») (Хань шу, 1964, т. 6, цз. 30, с. 1730). Исследователи в целом солидарны в том, что Цзюань-цзы мог быть одним из древнекитайских мыслителей даосского толка, принадлежавшим, возможно, даже не к собственно древней даосской школе (Дао-цзя 道家, Школа Дао), а к теоретико-религиозному направлению Хуанлао-сюэтай (Фань Вэнь-лань, 2002, т. 5, с. 633) <sup>18</sup>. Судя по его названию, трактат «Сердце циня» так или иначе затрагивал искусство игры на *цине* — одном из древнейших и авторитетнейших музыкальных инструментов (Кравцова, 2004, с. 946–947). Не исключено, что в нем могли излагаться протоэстетические взгляды, основанные на даосских воззрениях на творческую деятельность.

Ван Сунь единогласно отождествляется в комментаторской традиции с Ван Сунь-цзы 王孫子, сочинение которого — «Ван Сунь-цзы» 王孫子 («[Сочинение] Ван Сунь-цзы»), оно же «Сердце мастерства» («Цяо синь» 巧心, из одной *цзюани*), тоже названо в библиографическом разделе «Книги о Хань». Но оно помещено в рубрику, посвященную древней конфуцианской литературе (Хань шу, 1964, т. 6, цз. 30, с. 1725), из чего делают вывод о принадлежности Ван Суня (Ван Сунь-цзы) к конфуцианской школе.

Логично полагать, что, ссылаясь на указанные сочинения, Лю Се намекал читателю, что слово «сердце» он использует в различных его значениях. Тем не менее в приведенной фразе чаще всего (Лю Се, 2008, с. 612), отталкиваясь от сочетания *юнь синь*, усматривают реминисценцию на еще одно прославленное поэтическое (одическое) и литературно-теоретическое сочинение эпохи Шести династий — «Оду об изящной словесности» («Вэнь фу» 文賦) Лу Цзи 陸機 (261–303). Предисловие к основному тексту оды начинается с таких строк (Вэнь фу, 2002, с. 1): «Каждый раз, когда вижу созданное [истинно] талантливым мужем, возникает [желание] воспользоваться употреблением сердца» (*Юй мэи гуань цай ши чжи со чжэ. Це ю и дэ ци юнь синь* 每觀才士之所作。竊有以得其用心). Эту фразу, в свою очередь, нередко возво-

<sup>17</sup> Я предлагаю такой вариант перевода названия этого раздела вместо принятого в отечественной китаеведной литературе «Искусства и изящная словесность» (например, Лисевич, 2010, с. 431), чтобы подчеркнуть, что под «искусствами» имеется в виду отнюдь не художественное творчество, а шесть обязательных для людей, участвующих в управлении обществом, равно как и для любого образованного человека, областей знаний — *лю и* 六藝 («шесть искусств»). Это, как хорошо известно: знания в области ритуально-церемониальной деятельности (*ли* 禮), владение музыкальными видами искусства (*юэ* 樂), стрельба из лука (*шэ* 射), управление колесницей (*юй* 禦), умение читать и писать (*шу* 書) и математические знания (*шу* 數).

<sup>18</sup> Хуанлао-сюэтай 黃老學派 (Учение Хуан-[ди] и Лао-[цзы]) — учение, систематизировавшее (хотя в данном случае взгляды ученых серьезно расходятся) предшествовавшие представления об идеальном обществе и совершенном правителе, способном поддерживать должный космический порядок через исполнение «правильных» ритуалов и пестование персональных добродетелей (The Encyclopedia of Taoism, 2008, vol. 1, p. 508–510).

дят (Owen, 1992, p. 78) к высказыванию из «Лунь юя» (глава XVII, 22): «Думать о еде до завершения дня. Не употреблять сердце. О, как трудно!» (*Бао ши чжун жи. У со юн синь. Нань и цзай!* 飽食終日。無所用心。難矣哉!) (Лунь юй, 1988, с. 383). А в комментариях к «Лунь юю» *юн синь* однозначно истолковывается в качестве выражения, передающего исключительно ментальную деятельность человека (*сы* 思, «думать, мысли») (там же, с. 383–384). В таком значении — «прилагать мысленные усилия» — разбираемое сочетание устойчиво понимают и для последующих произведений, включая оду Лю Цзи<sup>19</sup>. Вот на чем, собственно говоря, зиждется убежденность в том, что и у Лю Се *юн синь* означает «использовать мыслительную деятельность (мыслительные усилия) для создания литературного произведения» (Owen, 1992, p. 78), а *вэнь синь* есть «литературная мысль».

Но если обратиться к тексту трактата, то выясняется, что иероглиф *синь* употреблен в нем в трех основных значениях: для передачи ментальной деятельности (*сы* 思想), психоэмоционального состояния (*син цин* 性情) и как «сердцевина» (Чжоу Чжэнь-фу, 1995, с. 471). Значит, *вэнь синь* тоже вполне может означать «сердцевина-сущность *вэнь*», что и передано в еще одном русскоязычном варианте перевода названия — «Дракон, изваянный в сердце письмён» или «Дракон, изваянный в сердце словес» (Лисевич, 1979, с. 45; Лю Се, 1991).

Смысловая полифония слово «сердце» у Лю Се полностью соответствуют значениям этого иероглифа как категориального термина. Им обозначали, напомним, не просто анатомический орган, а место сосредоточения сознания и психики, и передавали как квинтэссенции возможностей любой «вещи» (живой и неживой), так и функции сознания, психики и познания (Китайская философия, 1994, с. 278). Соответственно возможный смысловой спектр *вэнь синь* оказывается значительно более широким, чем «литературная мысль»: в нем заложены идеи ментального и психоэмоционального аспектов литературного творчества, и одновременно — его умственного и эмоционального восприятия<sup>20</sup>. Велика также вероятность, что Лю Се наделял *синь* и буддийским значением. В китайско-буддийском терминологическом аппарате «сердце» превратилось в категориальный термин, посредством которого передавали концепцию сознания-психики (санскр. *читта*). Такая версия находится в русле гипотезы о влиянии на литературно-теоретические взгляды Лю Се буддизма (подробно см.: Maïr, 2001) и подтверждает возможность отражения в названии ВСДЛ идеи одновременно умственного и эмоционального восприятия литературного произведения.

Сочетание *дяо лун* Лю Се возводит к прозванию древнего мыслителя Цзоу Ши 鄒爽, почитаемого современниками за мастерство литературного слога «Резным драконом Ши» (Дяолун Ши 雕龍爽). О Цзоу Ши и его прозвании кратко сказано в 74 главе «Исторических записей» («Ши цзи» 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (ок. 145 — ок. 86 до н.э.) (Ши цзи, 1963, т. 7, с. 2348; Сыма Цянь, 1996, с. 172). В комментаторской части поясняется, что *дяо лун* — термин, обозначающий резной или награвированный узор из изображений дракона (*дяо лоу лун вэнь* 彫鏤龍文). То есть это сочетание (в чем единодушны большинство комментаторов и исследователей) передает равно

<sup>19</sup> «О! Как трудны те, кто лишь ест целыми днями и ни к чему не прикладывает свой ум (выделено мною. — М.К.)» (Мартынов, 2001, т. 2, с. 340); см. также (Переломов, 1998, с. 431). Переводы строк из «Вэнь фу»: «Я всякий раз, когда читаю то, что творили люди с дарованием, тотчас решаю про себя, что есть во мне чем постигать стремление воли их усердной» (Алексеев, 2002, т. 1, с. 367); «Whenever I consider what it made by person of talent, there is something within me that lets me grasp their strenuous efforts (“use of mind”)» (Owen, 1992, p. 77); «When studying the work of the Master, I watch the working of their minds» (Lu Chi, 1987, p. 9).

<sup>20</sup> Уместно привести еще один вариант перевода названия трактата — «Филигранный узор литературного сознания» (Алексеев, 2002, т. 2, с. 484).



формальное совершенство и процесс создания («исполнение орнамента») литературного произведения.

Обращают внимание и на еще одно словесное клише — *дяо чун* 雕 (彫) 蟲 («резные насекомые»). Исходно так называли один из древних каллиграфических почерков — *дяочун чжуань* 雕 (彫) 蟲篆 («почерк насекомых»). Затем термин приобрел литературно-критический смысл, что связывают с высказыванием из трактата «Образцовые речения» («Фа янь» (法言) Ян Сюна 揚 (楊) 雄 (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) — видного государственного деятеля, философа, литератора и теоретика эпохи Хань: «Некто сказал: „Вы, учитель, в молодости увлекались одами (*хао фу* 好賦)?“. Ответил: „Конечно! [Как и все] подростки, [осваивал] почерк насекомых и резную [вязь]“. Подумал и добавил: „В зрелом возрасте этим не занимаются“» (Ян-цзы фа янь, 1988, гл. 2, с. 4); см. также (Лисевич, 2010, с. 405; Knechtges, 1976, p. 95–96; The Shorter Columbia Anthology, 2000, p. 161). Речь идет о том, что в эпоху Хань «почерк насекомых», включая его исполнение в виде резьбы по деревянному материалу, служил для обучения письму и начальным азам литературного творчества (Чжунго ли дай вэньлунь сюань, 2004, т. 1, с. 93). Так сочетание *дяо чун* превратилось в принятую метафору «ученических» литературных опытов. Нелишним будет вспомнить о сочинении «Рассуждения о резьбе насекомых» («Дяо чун лунь» 雕蟲論) Пэй Цзы-е 裴子野 (469–530). Представитель одного из самых авторитетных для эпохи Шести династий семейств потомственных ученых-книжников, он ратовал за возвращение к «простоте» древней словесности и резко критиковал современный ему литературный стиль за излишнюю формальную изощренность<sup>21</sup>.

Итак, Лю Се мог использовать сочетание «резной дракон» для того, чтобы сразу предупредить читателя о своем неприятии «литературных козявок». Но мог и намекать, что намеревается не только объяснить, в чем заключаются различия между «драконом и козявкой», но и показать, как «козявка трансформируется в дракона», то есть осветить процесс создания литературного шедевра [Levy, 2001, p. 929; Tian Xiaofei, 2010, p. 257]<sup>22</sup>.

Суммируя сделанные наблюдения, приходим к выводу, что, во-первых, предпочтительнее понимать название трактата в качестве состоящего из двух образно-терминологических сочетаний. Во-вторых, оно передает сущность и особенности восприятия литературы, литературного творчества и литературного произведения и искусство создания литературного шедевра. Сказанное позволяет предложить такой перевод названия ВСДЛ: «Сердце (сущность) словесности и искусство ваяния дракона».

### Список литературы

- Алексеев В.М. Труды по истории китайской литературы. Кн. 1–2. М., 2002.  
 Еремеев В.Е. Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд. М., 2005.  
 Китайская философия. Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 1994.

<sup>21</sup> Это сочинение является фрагментом более масштабного труда Пэй Цзы-е — «Хроники [династии Лю] Сун» («Сун люе» (宋略), который сохранился в составе свода «Всеобщий свод знаний» («Тун дянь» 通典) Ду Ю 杜佑 (735–812). Последний и определил его в качестве вступительной части трактата «Дяо чун лунь»; см. также: Цюань шан гу Сань дай, 1987, т. 4, с. 3262. Несмотря на его небольшой объем, названное произведение относят к числу наиболее значительных литературно-теоретических сочинений рубежа V–VI вв. (Чжунго ли дай вэньлунь сюань, 2004, т. 1, с. 323–324); переводы на европейские языки и анализ см. в: Jansen, 2000, p. 140–142; Wang Ping, 2012, p. 67–68.

<sup>22</sup> Следует пояснить, что в китайской типологии живых существа — Пять классов живых существ (у чун 五蟲), дракон и насекомые отнесены к одному классу «чешуйчатых» (линъ 鱗), подробно см.: Терехов, 2012, с. 173. Так что трансформация «насекомого» в дракона, почитавшегося лучшим (цзин 精) существом данного класса, была для китайского мировосприятия не только допустимой, но и вполне логичной.

- Кравцова М.Е. История искусства Китая. СПб., 2004.
- Кравцова М.Е. Вэнь синь дяо лун // Духовная культура Китая / Гл. ред. М.Л. Титаренко [Т. 3:] Литература. Язык и письменность. М., 2008. С. 250—253.
- Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
- Лисевич И.С. Мозаика древнекитайской культуры. Избранное. М., 2010.
- Лю Се. Дракон, изваянный в сердце словес. Пер. И.С. Лисевича // Проблемы типологии средневековых литератур Востока / Под ред. В.И. Брагинского. М., 1991.
- Мартинов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1–2. СПб., 2001.
- Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. М., 1998.
- Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 7 / Пер., предисл. Р.В. Вяткина, коммент. Р.В. Вяткина, А.Р. Вяткина. М., 1996.
- Терехов А.Э. Представления о совершенномудрых правителях-шэн // Процесс формирования официальной идеологии древнего и имперского Китая / Сост. М.Е. Кравцова. СПб., 2012. С. 156–215.
- Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма. Даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011.
- Ван Линь 王琳. Лю-чао цыфу ши 六朝辭賦史 (История одической поэзии Шести династий). Харбин, 1998.
- Ван Юань-хуа 王元化. «Вэнь синь дяо лун» чуанцзо лунь 文心彫龍創作論 (Архитектоника «Вэнь синь дяо лун»). Шанхай, 1984.
- Ван Юнь-си 王運熙, Ян Мин 楊明. Вэй Цзинь Нань-бэй-чао вэньсюэ пипин ши 魏晉南北朝批評史 (История литературной критики Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Шанхай, 1989.
- Вэй Цзинь Нань-бэй-чао вэньсюэ яньцзю 魏晉南北朝文學研究 (Исследования по литературе Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий) / Под ред. Люй Вэй-фэня 呂薇芬 и Чжан Янь-цзинь 張燕瑾. Пекин, 2003.
- Вэнь синь дяо лун и чжу 文心彫龍譯注 («Вэнь синь дяо лун» с комментариями и переложением на современный язык) / Автор Лю Се; комментарий и переложение Моу Ши-цзяня 牟世金. Т. 1–2. Цзинань, 1981–1982.
- Вэнь синь дяо лун и чжу 文心彫龍譯注 («Вэнь синь дяо лун» с переложением на современный язык и комментариями) / Автор Лю Се; под ред. Ван Юнь-си 王運熙 и Чжоу Фэна 周鋒. Шанхай, 1998.
- Вэнь синь дяо лун хуэй пин 文心彫龍彙評 («Вэнь синь дяо лун» со сводными толкованиями) / Автор Лю Се; под ред. Хуан Линя 黃霖. Шанхай, 2005.
- Вэнь синь дяо лун цзинь и 文心彫龍今譯 («Вэнь синь дяо лун» с переложением на современный язык) / Автор Лю Се; комментарии и переложение Чжоу Чэнь-фу 周振甫. Пекин, 1995.
- Вэнь синь дяо лун цзяо чжу 文心彫龍校注 («Вэнь синь дяо лун» с текстологическими исправлениями и [сводным] комментарием) / Автор Лю Се; коммент. Хуан Шу-линя 黃叔琳; доп. комментарий Ли Сяня 李詳; собраны и отредактированы Ян Мин-чжао 楊明照. Шанхай, 1962.
- Вэнь синь дяо лун цюань и 文心彫龍全譯 («Вэнь синь дяо лун» с полным переложением на современный язык) / Автор Лю Се; переложение и комментарий Лун Би-куня 龍必錕. Гуянь, 2008.
- «Вэнь синь дяо лун» чжу 文心彫龍注 («Вэнь синь дяо лун» с комментариями) / Коммент. Хуан Шу-линя 黃叔琳. Тайбэй, 1959.
- Вэнь фу цзи ши 文賦集釋 («Ода [об] изящной словесности» со сводными толкованиями) / Автор Лу Цзи; коммент. Чжан Шао-кана 張少康. Пекин, 2002.
- Ле сянь чжуань цзяо цзянь 列仙傳校箋 («Жизнеописания сяней-небожителей» с примечаниями и толкованиями) / Автор Лю Сян; коммент. Ван Шу-миня 王叔岷. Пекин, 2007.
- Ли Цзин-мин 李景明. Чжунго жусюэ ши. Цинь Хань цюань 中國儒學史. 秦漢卷 (История китайского конфуцианства. [Эпохи] Цинь и Хань). Гуанчжоу, 1998.
- Ли Чан-чжи 李長之. Чжунго вэньсюэ ши люэ гао 中國文學史略稿 (Очерк истории китайской литературы). Т. 1–3. Пекин, 1954.

- Ло Гэнь-цзэ 羅根澤. Чжунго вэньсюэ пипин ши 中國文學批評史 (История китайской литературной критики). Т. 1–3. Шанхай, 1957.
- Лунь юй чжэн и 論語正義 («Суждения и беседы» с выверенным комментарием) / Комментар. Лю Бао-наня 劉寶楠 // Чжу цзы цзи чэн, 1988. Т. 1.
- Лю Да-цзе 劉大杰.. Чжунго вэньсюэ фачжань ши 中國文學發展史 (История развития китайской литературы). Т. 1–3. Шанхай, 1957.
- Лю Мэй 劉澐. Тайвань цзинь у ши няньлай «Вэнь синь дяо лун» сюэ яньцзю 臺灣近五十年來「文心彫龍」學研究 (Изучение исследований «Вэнь синь дяо лун» на Тайване за последние пятьдесят лет). Тайбэй, 2001.
- Лян шу 梁書 (Книга о Лян) / Сост. Яо Сы-лянь 姚思廉. Т. 1–3. Пекин, 1987.
- Моу Ши-цзинь 牟世金. Лю Се няньпу хуэйкао 年譜匯考 (Обобщенная погодичная хроника [жизни] Лю Се). Чэнду, 1988.
- Моу Ши-цзинь 牟世金. «Вэнь синь дяо лун» яньцзю «文心彫龍」研究 (Исследования «Вэнь синь дяо лун»). Пекин, 1998.
- Нань ши 南史 (История Юга/Южных [династий]) / Сост. Ли Янь-шоу 李延壽. Т. 1–6. Пекин, 1986.
- Фань Вэнь-лань 範文瀾. Цюань цзи 全集 (Полное собрание сочинений). Т. 1–10. Пекин, 2002.
- Хань шу 漢書 (Книга о Хань) / Сост. Бань Гу; коммент. Янь Ши-гу 顏師古. Т. 1–12. Пекин, 1964.
- Цао Дао-хэн 曹道衡, Шэнь Юй-чэн 沈玉成. Нань-бэй-чао вэньсюэ ши 南北朝文學史 (История литературы Южных и Северных династий). Пекин, 1998.
- Цюань шан гу Сань дай Цинь Хань Сань-го Лю-чао вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文 (Полное [собрание] литературы с глубокой древности, трех [первых] эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий) / Сост. Янь Кэ-цзюнь 嚴可均. Т. 1–4. Пекин, 1987.
- Чжоу и бэнь и 周易本義 (Изначальный смысл «Перемен [эпохи] Чжоу») / Комментар. Чжу Си чжу 朱熹 // Сы шу У цзин 四書五經 (Четверокнижие и Пятиканоние). Т. 1–3. Тяньцзинь, 1989. Т. 1.
- Чжу Ин-пинь 朱迎平. «Вэнь синь дяо лун» соинь 文心彫龍索引 (Индекс к «Вэнь синь дяо лун»). Шанхай, 1987.
- Чжу цзы цзи чэн 諸子集成 (Корпус философской классики). Т. 1–8. Пекин, 1988.
- Чжунго ли дай вэнь лунь сюань 中國歷代文論選 (Избранные [теоретические] сочинения о литературе различных исторических эпох Китая) / Под ред. Го Шао-юя 郭紹虞. Т. 1–4. Шанхай, 2004.
- Ши цзи 史記 (Исторические записи) / Сост. Сыма Цянь. Т. 1–10. Пекин, 1963.
- Ян Мин 楊明. Лю Се пинчжуань 劉勰評傳 (Критическое жизнеописание Лю Се). Нанкин, 2001.
- Ян-цзы фа янь 揚子法言 (Образцовые речения учителя Яна) // Чжу цзы цзи чэн, 1988. Т. 7.
- An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911 / Ed. and tr. by Stephen Owen. N. Y., L., 1996.
- A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity, and Rhetoric in Wenxin daiolong / Ed. by Zong-qi Cai. Stanford, 2001.
- Crespigny de R.A. Bibliographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 A.D.). Leiden, Boston, 2007.
- Dien A.E. Six Dynasties Civilization. New Haven, 2007.
- The Encyclopedia of Taoism / Ed. by Fabrizio Pregadio. Vol. 1–2. L., N. Y., 2008.
- Jansen T. Höfische Öffentlichkeit im frühmittelalterlichen China: Debatten im Salon des Prinzen Xiao Ziliang. Rombach, 2000.
- Knechtges D.R. The Han Rhapsody. A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C. — 18 A.D.). Cambridge, 1976.
- Levy D.J. Literary Theory and Criticism // The Columbia History of Chinese Literature / Ed. by Victor H. Mair. N. Y., 2001. P. 916–939.
- The Literary Mind and the Carving of Dragons by Liu Hsieh. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature / Tr. with introduction and notes by Vincent Yu-chung Shih. N. Y., 1959.
- Liu J.J.Y. Chinese Theories of Literature. Chic., L., 1975.

- Lu Chi*. Wen Fu. The Art of Writing / Tr. and Afterword by Sam Hamill. Portland, 1987.
- Mair V.H.* Buddhism in The Literary Mind and Ornate Rhetoric // A Chinese Literary Mind, 2001. P. 65–82.
- Nylan M.* The Five “Confucian” Classics. Chelsea, 2001.
- Owen S.* Readings in Chinese Literary Thought. Cambridge, 1992.
- The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature / Ed. Victor H. Mair. N. Y., 2000.
- Tian Xiaofei.* From the Eastern Jin Trough the Early Tang (317–649) // The Cambridge History of Chinese Literature / Ed. by Kang-I Sun Chang and Stephen Owen. Cambridge, 2010. Vol. 1. P. 199–285.
- Tokei F.* Genre Theory in China of the 3-d–6-th century (Lu Hsieh’s Theory of China Genres). Budapest, 1971.
- Wang Ping.* The Age of Courtly Writing. Wen xuan Compiler Xiao Tong (501–531) and His Circle. Leiden, 2012.
- Zhang Shaokang.* A Survey of Studies on Wenxindiaolong in China and Other Parts of East Asia // A Chinese Literary Mind, 2001. P. 227–234.

## Summary

Marina Ye. Kravtsova

### **On Semantics of the Title of Liu Xie’s Wenxindiaolong Treatise**

The article is focused on discussing the title of the outstanding piece of the Chinese literary thought. Despite huge number of studies on the treatise, semantics of its title remains a subject of scholarly debate, what is clearly indicated by a variety of its Russian and European renditions. Trying to go from the Liu Xie’s remarks on the item, the author argues the semantic polyphony of the title’s forming terminology and proposes a new to the domestic sinology its conversion option.

И.С. Гуревич

## «Сутра Шестого Патриарха»: ресурсы грамматической стилистики<sup>1</sup>

В статье обсуждается текст «Сутры Шестого Патриарха» с позиции использования в нем различных приемов грамматической стилистики. В процессе анализа выяснилась неоднородность текста: частота использования фигур грамматической стилистики (инверсия, анафора, эпифора, антитеза и др.) не одинакова в разных его частях. При этом набор отмеченных приемов достаточно разнообразен.

*Ключевые слова:* «Сутра Шестого Патриарха», параллелизм, грамматическая стилистика, инверсия, анафора, эпифора, антитеза.

Трудно переоценить значение текста «Сутры Шестого Патриарха» (сокр. СШП), имея в виду его дуньхуанскую версию (ДХ-версия) (Ямпольский, 1967, с. 1–30; Гуревич, 1985, с. 112–116; 1985а, с. 203–207; Gurevich, 2012, р. 85–91), при выполнении любых исследований по исторической грамматике китайского языка. Это объясняется тем, что, с одной стороны, хронологически он располагается между памятниками эпохи Шести династий (Лю-чао, III–VI вв.) и эпохи Тан (618–907), с другой стороны, является в жанровом отношении текстом *юйлу* (т.е. записями бесед и проповедей чаньских монахов-наставников) — при этом самым ранним образцом этого жанра, что позволяет проследить процесс становления жанра как такового и лучше понять особенности языкового строя текстов более поздних *юйлу*, таких, например, как «Линь-цзи лу», «Пан цзюйши юйлу» и др.

Однако, когда мы обращаемся к тексту означенного памятника, следует помнить о его особенностях как в части содержания, доктрины, так и структуры. Знаменитый исследователь этого текста Филипп Ямпольский в разделе своей книги «Содержательный анализ» (Content Analysis. См.: Ямпольский, 1967, с. 111–121) справедливо и подробно перечисляет трудности при попытке поместить СШП в определенный исторический контекст. С теми же проблемами исследователь сталкивается при подходе к описанию структуры текста. Дело в том, что некоторые разделы текста были добавлены составителями, которые исходили из своих определенных целей. Так, в корпусе памятника явно выделяются два основных раздела: Проповедь в храме Дафаньсы 大梵寺, включая биографию Шестого Патриарха Хуэй-нэна 六祖惠能大師 (§§ 1–31; 34–37), и вся остальная часть текста. Эта вторая часть, зачастую мало связанная с Проповедью, служит для повтора и усиления определенных пунктов доктрины<sup>2</sup>, что не могло не отразиться на различиях в частоте и характере использования средств грамматической стилистики в разных разделах памятника.

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (грант № 12-04-00007).

<sup>2</sup> К таковым, очевидно, можно отнести и приводимый ниже пассаж с перечислением «тридцати шести пар противопоставлений».

Переходя непосредственно к вопросу об использовании приемов грамматической стилистики в обсуждаемом тексте, замечу: как сюжет (описание возникновения ветви *чань*-буддизма и места наставника Хуэй-нэна 惠能 в развитии этого процесса), так и соответствующая манера повествования таковы, что в самом начале работы над темой исследователю представлялось, что для составителей текста не было особой необходимости прибегать к частому использованию стилистических фигур. Тем не менее оказалось, это не совсем так, а вернее, совсем не так.

Как и в текстах эпохи Лю-чао, в рассматриваемом памятнике чаще других встречается прием *параллелизма*, характерный, впрочем, для любого китайского текста любого периода, иногда отмечается прием *инверсии*, но встречаются и другие стилистические фигуры. Иногда картина осложняется таким явлением, как избыточное использование некоторых служебных слов, скорее в целях сохранения четырехсложной ритмической организации текста. Еще одна черта, характерная для разных частей текста (но не для всех!), — это короткие фразы, *очень экономно расходующие материальный ресурс языка*, в лучшем случае с единственным подлежащим (чаще — это 汝等 ‘вы’, которому может предшествовать обращение 善知識 ‘добрые друзья’) в самом начале:

門人集 記(訖)。 (§ 4) ‘Ученики собрались’.

汝等門人好住。 (§ 53) ‘Вы, мои последователи, счастливо оставаться’.

汝忽(總)旦歸房自看。 (§ 4) ‘Вы всякий день возвращаетесь в дом и вглядываетесь(?) в себя’.

汝等盡誦取此偈，依偈修行，去惠能千里，常在能邊。此不修對面千里。各各自修。 (§ 37) ‘Если вы все продекламируете эту гатху и будете практиковать на основе гатхи, то, находясь за тысячу ли от [Хуэй]-нэна, [вы] всегда будете в присутствии [Хуэй]-нэна. Если же [вы] не будете практиковать, находясь лицом к лицу, [то будете] за тысячу ли. Каждый совершенствуется сам по себе’.

大師不語，自淨心神。 (§ 2) ‘Наставник не произносил слов, и сам стал очищать свой разум’.

世人離見，不起於念。 (§ 17) ‘Миряне, отделите себя от [своих] взглядов; не включайте мысли’. (В этой фразе предлог 於 явно избыточен: присутствие его можно объяснить лишь стремлением к четырехсложной структуре фразы.)

如此教道者，故(固)之(知)大錯。 (§ 14) ‘Те, кто наставляют таким образом, изначально допускают большую ошибку’.

無念者於念而不念。無住者爲人本性。 (§ 17) ‘Отсутствие мысли [означает] не думать даже, когда [человек] вовлечен в мысль. Отсутствие постоянства является исконной природой человека’.

無者無何事。 (§ 17) ‘Отсутствие — это отсутствие чего?’.

善知識，定惠猶如何等。如燈光。有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。 (§ 15) ‘Добрые друзья, в чем подобны медитация и разум? [Они] подобны светильнику и свету, [который он дает]. Есть светильник, и свет есть. Нет светильника, и света нет’.

В трех последних из приведенных выше примеров стремление к краткости выражения мысли сопровождается использованием приема параллелизма (無念者 и 無住者; 無者 и 無何事; 有燈 и 無燈; 燈是... 體 и 光是... 用).

**Об инверсии.** *Инверсия* — это нарушение обычного порядка слов в предложении с целью подчеркивания определенного слова или выражения придать фразе более эмоциональное звучание.

Обращаясь к фигуре инверсии в обсуждаемом тексте, замечу, что в нем содержится немало примеров с материально одними и теми же словами 衣法(法衣) «облачение» и «Дхарма» («Дхарма» и «облачение»), среди которых одни случаи характеризуются обычным порядком слов — таких большинство, другие же — инверсированным.

吾看汝偈，若吾大意者，付汝衣法... (§ 4) ‘Я прочитаю твою гатху, если я буду удовлетворен, то передам тебе облачение и Дхарму’.

...并畫五祖大師傳授衣法... (§ 5) ‘...вместе с картиной, [где] Пятый Патриарх передает облачение и Дхарму’.

若是汝作，應得我法。 (§ 7) ‘Если ты создашь [гатху], то удостоишься моей Дхармы’.

便傳頓法及衣。 (§ 9) ‘Затем [он] передал [мне] Дхарму Внезапного Озарения и облачение’.

能得衣法，三更發去。 (§ 10) ‘В полночь, получив Дхарму и облачение, я двинулся в путь’.

若入得門，見自本姓 (性)，當付汝衣法 (§ 7) ‘Если будешь способен войти во врата [Учения] и увидеть свою собственную природу, [я] вручу тебе облачение и Дхарму’.

...不知向後右有數百人來，欲擬害惠能，奪衣法。 (§ 11) ‘...Несколько сот человек неизвестных, шедших позади, намеревались убить Хуэй-нэна и отнять облачение и Дхарму’.

惠能即還法衣，又不肯取。 (§ 11) ‘Хуэй-нэн тут же [был готов] отдать [ему] Дхарму и облачение, но [тот] не захотел брать’.

我故遠來求法，不要其衣。 (§ 11) ‘Я потому издалека пришел, что ищу Дхарму, а облачение мне не нужно’.

...先代五祖傳衣付法... (§ 49) ‘...предшествующие пять Патриархов передавали облачение и вручали Дхарму’.

Во всех приведенных выше примерах мы имеем дело с обычным порядком слов, когда слова 衣法 или 法衣 (法...衣, 衣...法), являясь прямым дополнением, занимают позицию после глагола-сказуемого (傳法... 衣, 得衣法, 付衣法, 奪衣法, 還法衣, 求法... 衣).

Иначе обстоит дело с примерами, которые приводятся ниже: в них имеет место препозиция прямого дополнения без какого-либо маркера; можно лишь предположить, что определенную роль в этом случае играла интонация, поскольку речь идет о тексте беседы:

大師去後，衣法當付何人。 (§ 49) ‘После твоего ухода, Наставник, кому [ты] передашь облачение и Дхарму?’.

法即付了。 (§ 49) ‘Дхарму [я] уже вручил’.

衣不合傳。 (§ 49) ‘Облачение не нужно передавать’.

(Любопытно, что буквально рядом отмечен вариант с обычным порядком слов: ...即不合傳衣。 (§ 49) ‘...при этом нет необходимости передавать облачение’.)

衣將為信... 法以心傳心... (§ 9) ‘...облачение является знаком... Дхарма же передается от разума к разуму’.

Обратим внимание, что параграф сорок девятый (§ 49), на который приходится большая часть примеров с инверсированными конструкциями, посвящен полемике с нападкамии на Северную ветвь *чань* и восхвалению доктрины «внезапности» в ущерб

так называемому учению о «постепенности» (Ямпольский, 1967, с. 120). Для придания большей силы звучания похвале и служит прием инверсии.

Как уже было замечено, структура памятника весьма неоднородна: так, довольно объемный отрывок обсуждаемого текста (§§ 45–46) (мало понятного происхождения), толкующий о тридцати шести противопоставлениях, представленный ниже, построен на приеме *антитезы*.

*Антитеза* — стилистическая фигура контраста, или «фигура речи, состоящая в антонимировании сочетаемых слов» (Ахманова, 2005, с. 49). Ясность, которая заключена в *антитезе*, позволяет использовать ее, когда возникает потребность в непосредственной убедительности, близкой к агитации или моралистической назидательности.

Ниже приводится отрывок из текста, целиком построенный на *антитезах*.

外境無情對有五，天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語（與）言（對）法（與）相對有十二對，有為無為有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜（靜）對，清與濁對，凡與性（聖）對，僧與俗對，老與少對，大大與少少對，長與短對，高與下對。自性（居）起用對有十九對，邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，值與典（曲）對，實與虛對，嶮與平對，煩惱與菩提對，慈與空（害）對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，體與用對，性與相[對]，有清（）無親（情）對。言語與法相有十二對，（內）外境有無[情]五對，（三身有三對）S（自性起有十九對），都合成三十六對法也。言語與法相有十二對，（內）外境有無[情]五對，（三身有三對）（自性起有十九對），都合成三十六對法也。此三十六對法，解用通一經，出入即離兩邊。（§ 46）

‘[Касательно] пар противопоставлений [среди] явлений природы внешнего мира, то их пять: пара неба и земли, пара солнца и луны, пара мрака и света, пара Инь и Ян, пара воды и огня. Двенадцать пар противопоставлений [существуют] [между] языком и словом[,] Дхармой [и] признаками явлений, деянием и недеянием, материальным и нематериальным, пара с наличием признаков и отсутствием признаков, пара между потоком [жизни и смерти] и отсутствием потока [между жизнью и смертью], между веществом и пустотой (*śūnyatā*), движением и покоем, чистотой и грязью, мирским и природным(?) (священным), монахом и мирянином, старым и молодым, большим и малым, длинным и коротким, высоким и низким. Девятнадцать пар противопоставлений между действиями, которые [вы] сами инициируете: ложное и истинное, невежество и мудрость, глупость и знание, хаос и состояние созерцания (*Samādhi*), соблюдение правил и несоблюдение оных, прямота и кривизна, реальность и нереальность, крутизна и равнина, заблуждения и просветление, сочувствие и причинение вреда, радость и гнев, жертвенность и жадность, движение вперед и отступление, рождение и уничтожение, постоянство и непостоянство, дхармакайя (*Dharmakāya*) и физическое тело, нирманакайя (*Nirmānakāya*) и самбогакайя (*Sambogā-kāya*), субстанция и функционирование, сущность и признаки (свойства), чувствительность и бесчувствие. Двенадцать пар противопоставлений между языком и характеристиками вещей; во внешних обстоятельствах пять пар противопоставлений в явлениях природы; (в трех телах [Будды заключены] три пары противопоставлений) (девятнадцать пар противопоставлений порождают сущность [дхармы]); собранные вместе, они составляют Закон тридцати шести пар противопоставлений. Если использовать все(?) сутры, так что «входы и выходы»(?) [уберегут вас] от обеих крайностей’.



Приведенный пассаж, столь настойчиво нагнетающий идею тотального присутствия противоположностей путем перечисления их пар, пронизывающих собой вся и все, позволяет утверждать, что определенная заданность со стороны автора-составителя здесь налицо; таким образом, «агитационная» цель отрывка успешно выполнена. И, пожалуй, ничто лучше, чем фигура *антитезы*, не способно было так полно выразить важную для составителя мысль.

В анализируемом тексте используются также приемы *анафоры* и *эпифоры* (Гуревич, 2013). Так, весьма обычным выглядит использование приема *анафоры синтаксической* (повторение одних и тех же синтаксических конструкций) и *лексической* (повторение одних и тех же слов). Если обе совмещаются в одной фразе, то придают высказыванию особую выразительность, что призваны продемонстрировать приводимые ниже примеры:

...依此修行，不墮三惡，依法修行，人有大利益。 (§ 7) ‘Если практиковать в соответствии с этой [гатхой], то [они] не окажутся [на пути] трех зол; если практиковать в соответствии с Дхармой, то получат большую выгоду’.

心是菩提樹，身為明鏡臺 (§ 8) ‘Разум есть дерево *бодхи*, тело есть подставка под зеркало’.

...即定是惠體，即惠是定用。 (§ 13) ‘Медитация сама по себе и есть содержание разума; разум сам по себе и есть функция медитации’.

外離相曰禪，內不亂曰定。 (§ 19) ‘Исключение форм снаружи именуется чань, отсутствие тревоги изнутри именуется медитацией’.

若不見佛，却無所歸。既無所歸，言却是妄。 (§ 23) ‘Если некто не видит Будды, то не на кого опереться; если не на кого опереться, то [слова, которые он] произносит, являются заблуждением’.

經中只即言自歸依佛，不言歸他佛。 (§ 23) ‘В сутрах лишь говорится, что [следует искать] опору на Будду в себе самих, но не сказано, что [следует искать] опору на Будду в других’.

何名無念。無念法者見一切法，不著一切法... (§ 31) ‘Что называется отсутствием мысли? Дхарма отсутствия мысли — это: видеть все вещи и не привязываться ко всем вещам...’.

...惠如日，智如月。 (§ 20) ‘Разум подобен солнцу, мудрость подобна луне’.

一念愚，即般若絕，一念智，即般若生。 (§ 26) ‘Одна мгновенная мысль (*kṣana*), содержащая невежество, — и *Prajñā* обрывается; одна мгновенная мысль (*kṣana*), содержащая мудрость, — и *Prajñā* рождается’.

心即是地，性即是王。性在王在。 (§ 35) ‘Разум — это земля, собственная природа — это царь. [Если] собственная природа есть, царь есть’.

自性迷佛即衆生，自性悟衆生即是佛。 (§ 35) ‘Если собственная природа заблуждается, то Будда — это живая тварь; если собственная природа просветлена, то живая тварь и есть Будда’.

...汝聽一佛乘，莫求二佛乘，迷却汝聖（性）。 (§ 42) ‘...слушай одну Колесницу Будды, не ищи [еще] две Колесницы Будды, чтобы не была введена в заблуждение твоя природа’.

此法如何解，此法如何修。 (§ 42) ‘Как вы приходите к пониманию этой Дхармы? Как вы практикуете эту Дхарму?’

外迷看（著）相，內迷著空。於相離相，於空離空... (§ 42) ‘Если вы внешне омрачены, то цепляетесь за формы, если вы омрачены внутри, то цепляетесь за пустоту. Если вы внутри формы, вы отделены от формы, если вы внутри пустоты, вы отделены от пустоты’.

分為四門，開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。 (§ 42) ‘Отдельно существуют четыре [вида] ворот: открытие мудрости просветления, проявление мудрости просветления, пробуждение мудрости просветления, вхождение в мудрость просветления’.

...元是龍王於江海中... 令一切衆生，一切草木，一切有情無情，悉皆像（蒙）潤... 却入大海... (§ 28) ‘...вначале царь драконов [с помощью] воды рек и морей... увлажнил всех живых тварей, все травы и деревья, все одушевленное и неодушевленное...’.

**慈悲即是觀音... 能淨是釋迦，平真（值）是彌勒，人我是須彌，邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍... 虛妄即是神鬼，三毒即是地獄，愚癡即是畜生...** (§ 35) ‘Милосердие это и есть Гуаньинь (Avalokiteśvara)... способность творить чистоту это есть Шакьямуни (Śākyamuni), прямота это есть Майтрея (Maitreya), я в человеке (считается ложным. — И.Г.) это есть [гора] Шумеру, искаженный разум это есть великое море, страсти заблуждений это есть волны, отравленный разум это есть злой дракон... ложные представления это есть рыбы и морские черепахи, три яда (алчность, гнев, глупость) это и есть подземная тюрьма для грешников, невежество это и есть [область] животных...’.

...除邪心，海水竭，煩惱無，波浪滅，毒害除，魚龍絕。 (§ 35) ‘...если отбросить извращенный разум, то иссякнет вода в морях; если исчезнут страсти заблуждений, то сойдут на нет волны; если с ядами и вредом будет покончено, то исчезнут рыбы и драконы’. (Особенность этого примера в том, что вместо обычной четырех- или пятисложной ритмической структуры здесь представлена совсем непривычная — трехсложная.)

法即一宗，人有南北。因此便立南北。 (§ 39) ‘Дхарма является единым учением, а люди жили на юге и севере, поэтому и были установлены [школы] южная и северная’.

**邪見出世間，正見出世間。** (§ 36) ‘Ложные точки зрения происходят из этого мира; правильные точки зрения происходят из этого мира’.

**一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚，莫思向前，常思於後...** (§ 20) ‘[Как] одна лампа может разогнать тысячелетнюю тьму, [так] и одна [вспышка] мудрости может уничтожить десятилетиячелетнее невежество; не обращайтесь мысли в прошлое, всегда обращайте мысль в будущее...’.

**一念惡報却千年善心，一念善報却千年惡滅。** (§ 20) ‘Мгновенная мысль (kṣāṇa) о зле имеет результатом [разрушение] добра, [которое длилось] тысячу лет; мгновенная [мысль] о добре компенсирует (досл. имеет результатом) тысячелетнее зло и разрушение’.

善知識一時逐惠能道。衆生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學... (§ 21) ‘Добрые друзья, одновременно следуйте тому, что говорит Хуэй-нэн. «Клянись спасать повсеместно всех живых тварей; клянись прекращать повсеместно тревобления; клянись изучать повсеместно [пути] к вратам знаний о Дхарме...»’.

**邪見正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。** (§ 21) ‘От ложной позиции правильная спасет; от заблуждения просветление спасет; от невежества мудрость спасет; от зла добро спасет; от страстей заблуждений бодхи спасет’.

善知識歸衣（依）覺兩足尊，歸衣（依）正離欲《遵》，歸衣（依）淨衆中尊。從今已後，稱佛（覺）為師，更不歸衣（依）餘邪名（迷）外道。 (§ 23) ‘Добрые друзья, найдите утешение в озаренном (светом истины) наиболее почитаемом из [числа] двуногих (т.е. в Будде); найдите утешение в истине (т.е. Дхарме), в наиболее <почитаемом> [учении, призывающем] к отказу от желаний; найдите утешение в чистоте (т.е. Сангхе), наиболее почитаемой среди живых существ. Отныне

и далее называйте Будду Учителем (озаренным светом истины), а еще: не ищите (находите) утешения в иных вероучениях, ложных и (еретических)’.

Приведенные примеры свидетельствуют о сугубо назидательном характере зафиксированных в них текстов, которые требуют особой выразительности; последняя же достигается путем умелого использования той или иной стилистической фигуры, в данном случае — *анафоры*. В большинстве случаев это *анафора синтаксическая*, однако в ряде случаев для еще более эмоционального восприятия к чисто синтаксической добавляются одинаковые лексические элементы.

Не столь часто, как *анафора*, в анализируемом тексте отмечается фигура *эпифоры* (повторение одних и тех же слов или словосочетаний в конце и начале смежных отрезков текста), как и *анафора*, *эпифора* также представляет собой одну из разновидностей параллельных синтаксических конструкций:

若言歸佛，佛在何處。(§ 23) ‘Если [некто] говорит, что [он] находит прибежище в Будде, то Будда этот где?’.

大師言，善知識，前念後念及今念。念《念》不被愚迷染。從前惡行一時《口》。自（姓）性若除即是懺（悔）。前念後念及今念。念念《不》被愚癡染。除却從前矯誑心。永斷名為自性懺。前念後念及《今念》。念念不被疽疾染。除却從前嫉妒心。自性若除即是懺。(§ 22) ‘Наставник сказал: «Добрые друзья, если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны заблуждениями, и вы мигом отказываетесь от присущих вашей собственной природе прежних дурных поступков, — это и есть покаяние; если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны невежеством и искореняете мысли о прежних искажениях и заблуждениях и навсегда порываете связи [с ними], — это есть собственная природа покаяния; если в прошлых мыслях, будущих мыслях и настоящих мыслях, мыслях, следующих одна за другой, вы не замараны завистью и искореняете из своей природы имевшееся прежде чувство зависти, — это и есть покаяние’.

此法須行，不在口《念》。口念不行，如《幻》如化。修行者法身與佛等也。(§ 24) ‘Эту Дхарму следует практиковать, [она не предназначена для] устного <произнесения>, устное произнесение вне практики подобно иллюзии, подобно фантому’.

何名摩訶。摩訶者是大... (§ 24) ‘Что такое «Мо-хэ» (mahā)? «Мо-хэ» — это великое...’.

何名般若。般若是智慧... (§ 26) ‘Что есть Праджня (Prajñā)? Праджня (Prajñā) есть мудрость...’.

若下大雨，雨放（於）海，不曾不滅。(§ 28) ‘Если идет сильный дождь, дождь падает в океан, [воды которого] не становится ни больше, ни меньше’.

何名無念。無念法者見一切法，不著一切法... (§ 31) ‘Что называется отсутствием мысли. Дхарма отсутствия мысли — это: видеть все вещи и не привязываться ко всем вещам...’.

不可將福以為功德，《功德》在法身，非在於福田。(§ 34) ‘Невозможно сделать творение добра благодеянием; творение добра [заключено] в «Теле Дхармы» (Dharmakāya), а не в области благодеяния’.

大師言，善知識，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人，在家若修行，如東方人修善。(§ 36) ‘Наставник сказал: «Добрые друзья, если вы хотите практиковать, то это можно делать, и не покидая дома (т.е. будучи ми-

рянами. — И.Г.), это не зависит от нахождения в храме. Находясь в храме, не практикуя, вы уподобляетесь злонамеренным людям Запада. Если, не покинув дома, вы практикуете, то уподобляетесь людям Востока, практикуя добро»’.

六祖言曰，吾亦見亦不見... 何以亦見亦不見。大師言，吾亦見，常見自過患，故云亦見。亦不見者，不見天地（下）人過罪。所以亦見亦不（見）也。（§ 44）  
‘Шестой Патриарх сказал: «Я и вижу и не вижу»... Как это «видеть и не видеть»? Наставник сказал: «[Когда] я вижу, то постоянно вижу свои собственные прегрешения, поэтому говорю, что вижу; а не вижу — то не вижу преступлений людей в мире, поэтому-то «и вижу и не вижу»’.

Как следует из приведенных примеров, частота использования фигур грамматической стилистики различна в разных частях рассматриваемого текста: наибольшая концентрация примеров с использованием приемов грамматической стилистики приходится на пассажи текста, где излагается сама проповедь как таковая (§ 1–31; 34–37), для которой требуется подчеркнутая назидательность, что и достигается особыми языковыми средствами. В тех же разделах памятника, где излагается биография Наставника Хуэй-нэна, описываются отношения между Хуэй-нэном и Шэнь-сю (神秀), подобные стилистические приемы встречаются значительно реже.

Представляется целесообразным затронуть еще один ресурс, лежащий больше в области грамматики, но несущий и некую стилистическую нагрузку: речь идет о двух формах употребления личного местоимения 2-го лица — 汝 и 汝等.

В рассматриваемом памятнике морфема 等 может использоваться как показатель множественности, как при местоимениях, так и в отдельных случаях при именах (Линь-цзи лу, 2011, с. 211). При этом ни в коем случае нельзя говорить о регулярности использования 等 как показателя множественности. Этим обстоятельством объясняются трудности, с которыми сталкивается исследователь при попытке решить в каждом конкретном случае, следует ли относить употребление морфемы 等 к чисто грамматическому или грамматико-стилистическому казусу.

Приведем примеры, в которых местоимение 汝 однозначно употреблено в значении единственного числа:

汝何方人，來此山... (§ 3) ‘Откуда ты, что пришел сюда, в горы...’.

汝今向吾邊，復求何物。（§ 3）‘Ты сейчас [уйдешь] от меня, что еще будешь искать?’.

汝是嶺南人，又是獼猴，若為堪作佛。（§ 3）‘Ты человек из Линнани, к тому же — варвар; в таком случае как [ты] можешь стать Буддой’.

...汝不須問。（§ 49）‘Ты не должен спрашивать’.

聽五（吾）與汝頌。（§ 49）‘Слушай: я произнесу тебе [гатху]’.

若是汝作，應得我法。（§ 7）‘Если ты создашь [гатху], то удостоишься моей Дхармы’.

汝亦痛亦不痛如何。（§ 44）‘Тебе и болит и не болит, как такое может быть?’.

Во всех случаях реплики обращены к одному конкретному лицу.

Далее приведем примеры, в которых использована форма местоимения 汝等, безусловно передающая значение множественности, ибо реплики обращены к *собранию* монахов:

汝等門人終日供養... (§ 4) ‘Вы, ученики, целыми днями занимаетесь пожертвованиями...’.

**汝等**自性迷福門，何可救汝。 (§ 44) 'Ваша собственная природа затуманивает врата счастья; как же можно вас спасти!' (Обратим внимание: в первой части фразы множественность маркирована морфемой **等**, так что отсутствие маркировки во второй части можно объяснить если не небрежностью, то намерением специально привлечь внимание того же адресата.)

**汝等**有疑早問... (§ 48) 'У вас есть сомнения, спрашивайте поскорее'.

**汝等**盡座 (坐). (§ 48) 'Вы все садитесь'.

**汝等**盡誦此偈者，(方得見性)... (§ 7) 'Вы все должны произносить эту гатху, (только тогда увидите свою природу)...'.

**汝等**悲泣，即不知吾《去》處。 (§ 48) 'Вы рыдаете из-за того, что не знаете, куда я <отправляюсь>'.

И тут же рядом две другие фразы:

**汝衆**近前。 (§ 48) 'Вы подойдите ближе'.

В этом случае вместо **等** употреблено близкое по смыслу и значению, но не совсем обычное для таких случаев **衆**, хотя иногда и оно может использоваться как своеобразный маркер множественности при имени (...**人衆**人 (入) 見，皆生敬心。 (§ 7) '...все ученики (досл.: люди) пришли посмотреть и прониклись искренним уважением') наряду с обычным **等** (...**令門人等**各作一偈... (§ 8) '...пусть каждый из учеников сочинит гатху...');

**汝**今悲泣，更有阿誰，憂吾不知去處在。 (§ 48) 'Вы сейчас рыдаете, но есть ли кто-нибудь, кто действительно горюет о том, что я не знаю, куда я отправляюсь'.

«Вы» в данной фразе обозначает группу, или множество лиц, но передается одной морфемой **汝**. Является ли это случайностью, сказать трудно.

Обратимся к другим примерам с **汝** и **汝等**, которыми изобилуют § 44–45.

...吾教**汝**說法，不失本宗。 (§ 44) '...я учу вас толковать Дхарму [так, чтобы] не утратить основное Учение'. (Эта реплика обращена к десяти ученикам.)

**汝**自性且不見，敢來弄人。 (§ 44) 'Вы сами даже не видите собственной природы; как же могли [вы] прийти и шутить со мной (досл.: с человеком)!'.

**汝**心迷不見。 (§ 44) 'Ваш разум омрачен, и [вы] не видите [собственного разума]'.

**汝**自名 (迷) 不見自心。 (§ 44) 'Вы сами омрачены и не видите собственного разума'.

...代**汝**迷不得，**汝**若自見，代得吾迷 (亦不代吾迷)。 (§ 44) '...[я] не в состоянии вместо вас быть омраченным; вы, если заглянете в себя, тоже не сможете вместо меня быть омраченными'.

...聽悟 (吾) 說 無相頌，令**汝**明 (迷) 者罪滅，亦名滅罪頌。 (§ 33) '...слушайте: я изложу славословие отсутствию формы, что приведет к уничтожению греха ваших заблуждений; [это] также именуется славословием разрушения грехов'.

Так, в приведенных выше очень близких по смыслу и повторяющихся фразах содержится местоимение **汝**, и как будто обращены они к одному лицу, однако по силе пафоса этих высказываний они имеют адресатом *группу монахов*. Поэтому в данном

случае одна морфема 汝, без показателя множественности 等, несет определенную стилевую нагрузку, являя собой фигуру чисто грамматической стилистики.

Тут же в соседней строке текста, обращаясь к той же аудитории, Патриарх использует форму местоимения 汝等:

汝等善 (著) 位座 (坐), 五 (吾) 今共汝等別. (§ 45) ‘Вы все займите свои места (садитесь); я сейчас с вами расстанусь’. (В этом случае имеет место простая констатация, лишенная пафоса.)

Конечно, нельзя строить строгие утверждения на ограниченном количестве употреблений того или иного грамматического элемента, особенно если учитывать для данного конкретного случая еще не устоявшуюся норму использования маркера множественности в языке, когда создавался анализируемый текст. Тем не менее картина, которую позволяет выстроить имеющийся в нашем распоряжении материал, свидетельствует, что в рассмотренной ситуации, безусловно, в той или иной мере использован прием грамматической стилистики.

К частным случаям использования приемов грамматической стилистики, к которым прибегает автор-составитель обсуждаемого текста, можно отнести и отмеченный единичными примерами прием удвоения:

若不同見解, 無有志願, 在在處處勿妄宣傳, 損彼前人, 究竟 (究) 無益 (§ 32) ‘Если [встречаются люди], взгляды которых не совпадают [с вашими], и отсутствует стремление, никогда и нигде не распространяйте зря [свои взгляды], причиняя вред и не принося пользы’. (Сочетание удвоений 在在處處, не зафиксированное в БКРС, используется для усиления высказывания.)

Другой частный случай заключается в разделении единого слова, состоящего из двух именных корней 慈悲 (慈 ‘милосердие’, 悲 ‘боль’, ‘страдание’), с помощью морфемы со значением качества 大 ‘большой’ — 大慈大悲:

望意和尚, 大慈大悲, 為弟子說. (§ 34) ‘Надеюсь, что вы [благодаря] великому милосердию [мне], ученику, разъясните [вашу Дхарму]’.

Наряду с таким необычным употреблением в тексте памятника, в том числе и в следующем параграфе (§ 35), отмечены два примера, в которых 慈悲 выступает как единое слово:

慈悲即是觀音... (§ 35) ‘Милосердие — это и есть Гуаньинь’.

...願和尚慈悲, 為現西方, 大善. (§ 35) ‘...прошу вашего милосердия, чтобы сделать Западную Землю явленной [для меня]. Это будет замечательно!’.

...慈悲化為菩薩... (§ 20) ‘...[если вы думаете] о милосердии, то превратитесь в бодхисаттву...’.

Вывод напрашивается сам собой: с помощью чисто грамматического приема — инкорпорирования в сочетание именных корней морфемы со значением качества 大 ‘большой’ достигается более эмоциональное восприятие слова, к тому же не без иронического оттенка.

Все изложенное выше говорит о том, что анализируемый текст дает образцы самых разных приемов и фигур грамматической стилистики — от обычно распространенного параллелизма до *инверсии, антитезы, анафоры, эпитфоры* и других более частных приемов.

### Список сокращений

БКРС — Большой китайско-русский словарь. Под ред. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.

### Список литературы

#### Источник

Ямпольский 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經。 The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the TUN-HUANG Manuscript, Translated, with Notes by Philip B. Yampolsky. New York Columbia University Press, 1967. Цитируется по дуньхуанскому тексту, помещенному в книге, с. 1–30. При цитации: в круглых скобках знак «§» и его номер.

#### Литература

Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 2005.

Гуревич И.С. «Сутра Шестого Патриарха»: общее и особенное в языке памятника по сравнению с другими юйлу // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIX годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1985а, с. 203–207.

Гуревич И.С. Две версии «Сутры Шестого Патриарха» // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М.: Наука, 1985б, с. 112–116.

Гуревич И.С. Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка 是; анафора и эпифора) // Письменные памятники Востока. 2013. 1(18). С. 149–158.

Линь-цзи лу. Вступит. ст., пер. с кит., коммент. и грамматический очерк И.С. Гуревич. Центр «Петербургское востоковедение». СПб., 2001.

Gurevich I.S. Dunhuang Manuscripts as Source-material for Studies on the Historical Grammar and Vernacular Literature (*bianwen*) of the Tang epoch // Дуньхуанские документы как источник по истории, общественной жизни, культуре и религии Китая и Центральной Азии. СПб., 2012. С. 85–91.

### Summary

I.S. Gurevich

**“The Sutra of the Sixth Patriarch”:**

**Resources of the Grammatical Stylistics**

The text of the “Sutra of the Sixth Patriarch” is analysed from the point of grammatical stylistics. The result has shown the main resources of grammatical stylistics like inversion, anaphora, epiphora, etc., are used in different frequency.

С.Л. Невелева

**Древнеиндийский эпос «Махабхарата»:  
некоторые особенности содержания**

Разносторонний характер исследований содержания «Махабхараты», памятника древнеиндийской словесности, длительность существования которого в устной эпической традиции — почти тысяча лет (приблизительно с IV в. до н.э. и до III–IV вв. н.э.), определяется его энциклопедическим характером. Обилие социально-экономических, морально-этических, религиозных и мифологических данных делает «Махабхарату» важным источником для изучения истории культуры не только Индии, но и всего мира. Выявление связей ее содержания с «этнографическим субстратом» (термин В.Я. Проппа–Б.Н. Путилова) позволяет ввести в научный оборот обобщенный материал, значение которого обусловлено особой интегрирующей ролью «Махабхараты» по отношению к литературе и культуре многонационального Индийского субконтинента.

Изучение содержания «Махабхараты» подтверждает ее типологическую общность с другими эпосами мира и в то же время устанавливает ее содержательную специфику. Исследование устно-фольклорного по своему происхождению текста базируется на использовании сравнительно-исторического метода, применяемого как в современном эпосоведении, так и в смежных науках, и в первую очередь в фольклористике, литературоведении и этнографии.

*Ключевые слова:* древнеиндийский, эпос, «Махабхарата», традиция, паломничество, этнографический, инкорпорация, мифоритуальный.

Каждый эпос для создавшего его народа уникален, несет черты неповторимости. Примерно такой смысл вложен в понятие «уникальность» и по отношению к древнеиндийскому эпосу. Исключается при этом лишь момент эмоциональный, оценочный, диктующий преувеличение роли эпического творчества того или иного народа в сравнении с другими. Задача этих заметок состоит в том, чтобы подчеркнуть своеобразие отдельных сторон содержания и композиции «Махабхараты».

При анализе эпического памятника современный российский исследователь имеет возможность обратиться к богатейшему наследию отечественной филологии, которая установила существование тесной связи фольклорных произведений с этносоциальными явлениями и обусловленной ими системой общественных представлений о действительности. «Принцип этнографизма» в изучении различных фольклорных форм представлен в исследованиях ряда ученых, среди которых в первую очередь необходимо назвать работы В.М. Жирмунского о славянском эпосе и тюрко-монгольских богатырских сказаниях (Жирмунский, 1958; 1960; 1962), О.М. Фрейденберг о древнегреческом эпосе и литературе (Фрейденберг, 1936; 1973), В.Я. Проппа о волшебной сказке и русском героическом эпосе (Пропп, 1946; 1958; 1969; 1976; 1984) и Е.М. Мелетинского о карело-финских рунах, сказаниях нарттов Кавказа, грузинском эпосе об Амирани, древнем армянском эпосе, богатырских сказаниях тюрко-монгольских народов Сибири, шумеро-аккадском книжном эпосе о Гильгамеше (Мелетинский, 1963; 1968; 1970; 1972, с. 149–180; 1976; 1979; 1986).



Теория, основанная на трудах основоположников отечественной филологии, оперирует последовательностью эпических мотивов — чудесного или божественного рождения героя, обретения им жены, затем — ее похищения противником и далее — как апогей эпических событий — следует победная битва с соперником и возвращение с отвоеванной супругой в свое царство. «Классическая» методика анализа структуры эпоса предполагает возможность использования принципа «хронологического сцепления» мотивов: к *основному* мотиву, например, чудесного или божественного рождения персонажа, «подверстываются», причем в строгом логическом порядке, в качестве предшествующих такие *дополнительные* мотивы, как бездетность родителей или божественный промысел, а в качестве последующих — первый подвиг, озорство, обретение магической неуязвимости, побратимство и т.д. В индийском эпосе представлено широкое разнообразие *форм* основных мотивов: так, персонажи появляются чудесным образом от бога, из кома мяса, от выпитого напитка, в результате пахоты, из огня, становятся подкидышами и т.д. Как в мировой эпической традиции, так и в эпосе Индии вариативностью отмечены и формы брака. Следует подчеркнуть решающую для развития коллизии «Махабхараты» роль не похищения, а именно *оскорбления* супруги героя.

Современная наука располагает рядом исследований, среди которых в первую очередь следует назвать обобщающие труды отечественных ученых П.А. Гринцера (Гринцер, 1974) и Я.В. Василькова (Васильков, 2010), подводящие научные итоги значительного этапа в истории не только эпосоведения, но и индологии в целом. Особое значение для изучения эпоса имеют работы Б.Н. Путилова (Путилов, 1971; 1975, с. 141–155; 1976; 1977, с. 14–22) и прежде всего его обобщающая монография «Героический эпос и действительность» (Путилов, 1988), которая служит методологической основой изучения «Махабхараты». Согласно теории, разработанной Б.Н. Путиловым, эпический сюжет строится на основе *типовых* мотивов, имеющих краткую или же развернутую текстовую форму. Таков мотив «ситуация», который вводит персонажей в повествование, устанавливает их основные черты и задает отношения между ними, а также мотивы «речь», «перемещение» и «действие»; описание и характеристика не относятся к числу сюжетообразующих мотивов. Особенности композиции «Махабхараты» отчетливо отражает типовой мотив «перемещение», который, уже по причине обилия в ней так называемых паломнических текстов, никак не является простой «связкой». Значительная роль этого мотива обусловлена передвижениями персонажей не только по земле, основному месту эпического действия, но и по космической вертикали: здесь и появление бога Индры перед героем Карной в книге третьей, «Лесной» (Махабхарата, 1987, гл. 294; подробно см.: Невелева, 2010, с. 40–51), и приход к героям святых мудрецов, небесных *риши*, и восхождение героя Арджуны на небо Индры и его же нисхождение в подземный мир (Махабхарата, 1987, гл. 43–49), а также видение Юдхиштыры в книге XVIII о его нисхождении в ад (Махабхарата, 2005, гл. 2), и в той же книге финальное всепримиряющее вознесение и героев, и антигероев на небеса (Махабхарата, 2005, гл. 5). Все эти мифологические перемещения сюжетно мотивированы.

Особую ценность придают эпосу данные его географии и в первую очередь — обширные паломнические путеводители по святым местам, многие из которых читаются и теперь (Vassilkov, 2002). Нельзя не отметить, что паломничество ставится иногда (как в книге «Лесной») выше царских обрядов, что обнажает идейные противоречия текста. В самом конце «Махабхараты» ритуалу *прадакшина*, круговому обхождению святынь, придается прощальный, предсмертный смысл.

Оформившиеся в рамках отечественной науки такие базовые понятия, как «этнографический субстрат» и «этнографическая действительность» (термины, введенные

в употребление В.Я. Проппом и используемые Б.Н. Путиловым), не являются абсолютно тождественными, аналогично тому, как не тождественны формула и те отношения, которые она кодирует. Из всего комплекса «субстратных» начал устно-фольклорного по своему происхождению эпоса древней Индии при его изучении избирается в первую очередь их важнейшая (в силу содержательной специфики «Махабхараты») часть — отчетливо представленные в тексте различные мифоритуальные построения, наличие которых и составляет важнейшую особенность древнеиндийского эпоса.

В соответствии с типами связей между фольклорным повествованием и действительностью, установленными В.Я. Проппом (Пропп, 1946, с. 12, 13), выделяются те жанровые виды, возникновение которых прямо сопряжено с обрядом (например, свадебный фольклор). Влияние последовательности действий и представлений обряда на содержание, композицию, сюжетику, состав мотивов и образность этих текстов просматривается с большой степенью очевидности. Тем не менее *прямое* этнографическое прочтение даже таких фольклорных и в том числе эпических текстов едва ли возможно: действительность предстает здесь вовлеченной в особый, создаваемый самим произведением мир. Традиция по-своему переосмысливает, «перерабатывает» существующую реальность, и этот процесс завершается иногда полным ее «обращением»: тому или иному явлению обрядовой жизни — в силу ли забвения его действительного смысла или же в результате сознательной установки — придается совершенно иное значение, и тогда задачей исследователя становится выяснение стершихся, а то и вовсе исчезнувших штрихов отошедшей в прошлое действительности, получившей отражение в фольклоре<sup>1</sup>.

Одной из самых больших трудностей при изучении «Махабхараты» является понимание *многослойности* ее содержания, «слои» которого — архаический, классико-героический и поздний, религиозно-философский, — располагаются, как показано Я.В. Васильковым, автором этой стратификации, не последовательно, один над другим, а вперемешку, подобно смешанному культурному слою в археологии (Васильков, 2010, с. 35). Иными словами, сам эпический текст как некая данность не может быть разят на ранние и поздние «части» в поисках некоего «ядра».

Изучение мифоритуальных связей «Махабхараты» под углом ее *многослойности* несколько упрощается тем, что она содержит встроенные в повествование, включенные непосредственно в эпическую сюжетику, кажущиеся «прямыми» переложения мифов и описания различных обрядовых действий<sup>2</sup>. Мифологические сюжеты вводятся в «Махабхарату» как композиционная инкорпорация, и в результате такого обращения к парадигме-«примеру» достигается наглядное сопоставление героико-эпического содержания и мифа, актуального для его восприятия. Можно было бы ожидать, например, что изложенный в книге III эпоса («Араньякапарва», «Лесная») сюжет «основного» мифа о победе Индры над Вритрой (Махабхарата, 1987, с. 223–224) содержит более или менее прямую «субстратную» информацию, однако это не так. Общий «сценарий» древнего мифа в целом сохраняется, но по сравнению с ригведийским сюжетом его космогонический смысл полностью затемнен, зато подчеркнут воинский характер поединка, напоминающего эпический бой. Антропоморфизм

<sup>1</sup> Следы архаического обмена обнаруживаются в ситуации, связанной с эпическим гимном (Невелева, 1995, с. 235–256; 2010, с. 151–172), влияние древнего института посвящения — в композиции эпического текста (Невелева, 1988, с. 128–160; 2010, с. 114–150), черты царского ритуала жертвоприношения коня — в эпическом воспроизведении *ашвамедхи* (Махабхарата, 2003, с. 196–213; Невелева, 2010, с. 197–218).

<sup>2</sup> Проблема соотношения содержания «Махабхараты» с мифом детально проанализирована в главе I («Эпос и миф») монографии Я.В. Василькова (Васильков, 2010, с. 42–95); ритуальные связи эпоса исчерпывающе раскрыты в главе II («Эпос и ритуал») этой же книги (Васильков, 2010, с. 96–289).

образа Индры в эпосе существенно усилен и противостоят ему также антропоморфные демоны (не скала, не иная преграда на пути вод, не дракон), которые воплощают в себе совокупную фигуру воина — мифического антагониста эпического героя.

Однако изменением характера главных персонажей ведийского сюжета в духе эпической героики не исчерпывается трансформация «основного» мифа в «Махабхарате». Едва ли не главным новшеством в его переложении является возвышение фигуры Вишну. Если в ведийской мифологии Вишну-Упендра, т.е. «Малый Индра», выступает лишь помощником Громовержца, то в эпосе Вишну — один из «великих» богов формирующегося индуизма. Костяк архаического мифа не забыт, но сам мифологический сюжет претерпевает целенаправленное видоизменение в сторону его индуизации.

К числу типологически ранних явлений *стиля* в «Махабхарате» относится сравнение, художественный прием, который не получил столь емкого отражения в европейской традиции древности (Васильков, Невелева, 1988, с. 152–175). Батальным, т.е. включенным в изображение великой битвы, сравнениям (они принадлежат в типологическом плане к более раннему, чем религиозно-философская дидактика, «слою» эпического содержания) свойствен, как и фольклорному эпитету, формульный характер, определяющий его положение в стихе. Исключительный *консерватизм* содержания эпических сравнений позволяет обнаружить в их содержании идеи, значительно более ранние, чем те, что доминируют в эпосе (Невелева, 1979, с. 114). Количественно преобладают в «Махабхарате» мифологические сравнения, представляющие собой максимально свернутый сюжет мифа. К примеру, схватка героя с его соперником уподобляется борьбе Индры и Вритры, вызывая вполне определенные ассоциации. Весьма популярен в сравнениях сюжет о вечной борьбе богов и демонов, также подразумевающий равенство сил и достоинств борющихся противников, — такова уникальная черта древнеиндийского мировосприятия (Гринцер, 1974, с. 310, 311; Невелева, 1979, с. 34, 35; Васильков, 2010, с. 17).

Целый ряд особенностей древнеиндийского эпоса объясняется длительностью его формирования в устной традиции. Так, начала героических песен о Пандавах восходят, по всей видимости, к «культуре серой расписной керамики», период существования которой датируется приблизительно концом II — серединой I тысячелетия до н.э. (Васильков, 2010, с. 294). Как эпос с религиозно-философской доминантой содержания «Махабхарата» в современном виде сложилась примерно к III–IV вв. н.э., сохранив открытость своих связей с мифоритуальным «субстратом», который определял мировосприятие древнего социума на протяжении почти тысячелетия устного бытования эпоса. В силу длительности периода сложения «Махабхараты» благодаря, в частности, так называемому «брахманскому редактированию» центральный сюжет эпоса — о борьбе за власть между двумя ветвями одного и того же рода — оказался потеснен огромным массивом инкорпорации, что составляет одну из существенных особенностей его композиционной структуры. Как «сепаратисты» в гомероведении, так и «аналитики» при изучении древнеиндийского эпоса безуспешно пытались «разъять» эпический текст на исходное «ядро» и его окружение, т.е. отделить то, что казалось им поздней интерполяцией, от основного текста.

Эпос Древности, как известно, обобщает, типизирует и идеализирует прошлое, поэтому в памятнике, который исходно принадлежит устной фольклорной традиции, «этнографическая действительность» предстает художественно переосмысленной, и это обстоятельство диктует необходимость обращения при изучении традиционной эпической сюжетики к методу исторической реконструкции. Так, ритуал посвящения на царство (*раджасуя* — «рождение царя») в книге II «Махабхараты» (Махабхарата,

1962, с. 29–86) на первый взгляд кажется более или менее точным слепком с «этнографической реальности», однако его главное назначение, основной акцент — служить художественной «драматизации эпического конфликта» (Б.Н. Путилов), описывая зарождение вражды между соперниками — Кауравами и Пандавами. Значительная часть книги XIV эпоса (Махабхарата, 2003) посвящена описанию ритуала *ашва-медха*, жертвоприношения коня. Подробное воспроизведение основного рисунка этого ведийского ритуала, цель которого — установление власти над вассалами, включает несвойственные ему черты: по сути, в тексте рисуется картина «собираения земель» после победы героев в великой битве на Курукшетре.

Тем не менее обрядовая сторона жизни эпического мира, естественно, согласуется с реальностью. Примером тому может служить совпадение названия центральной части важнейшего для древней Индии обряда гостеприимства — *пуджа* и названия храмового богочитания. Их структурные особенности отмечены явным сходством, включая, во-первых, вербальный компонент — рецитацию ведийских мантр; во-вторых, приветственные позы и жесты; в-третьих, действия, состоящие в подношении почитаемому объекту вещественных даров, и, в-четвертых, торжественный фон происходящего. На основании этого можно сделать вывод об изоморфной структуре обоих обрядов: с одной стороны, обряда приема почетного гостя-брахмана, с другой — почитания индуистского божества.

Основное различие в ситуации ритуального обмена дарами между социумом и богами, ситуации, которая актуальна и для ведийской, и для эпико-пуранической культуры, когда в качестве дара выступает вербальный текст, заключается, по-видимому, в следующем. В «Ригведе» получение дара в ответ на просьбу, прямо или косвенно выраженную в гимнах, подносимых богам как дар, отнюдь не гарантировано. Тогда как в традиции *пхалашрути* (возможности обретения благого *плода* с помощью священного текста), которая широко представлена эпосом и средневековыми пуранами, рецитация или даже слушание фрагментов сакрального текста служат своего рода гарантией обретения определенных благ. Возможно, именно это обстоятельство способствовало проникновению пуранических текстов в традицию храмового исполнения<sup>3</sup>. Можно сказать, что в эпосе и пуранах двусторонний характер ритуального обмена просматривается с большей отчетливостью, чем в «Ригведе»<sup>4</sup>.

Процесс идейно-содержательного преобразования «Махабхараты», связанный с утверждением *дхармы*, универсального закона мироздания, ассоциируется, согласно ее тексту, с фигурой святого мудреца-*риши* (Невелева, 2010, с. 279–301, 302–318). Пониманию истоков этого образа, этой «литературной маски», способствует установление функций эпического *риши*, отличных от функций *риши* ведийского. Сказители-мудрецы, вечные странники, пребывают в постоянном движении: они появляются в начале беседы с героями и удаляются по ее окончании. Передавая героям сакральные знания, просвещая их и приобщая к культурным ценностям эпического мира, мудрые *риши* способствуют разрешению их душевного кризиса. В связи с од-

<sup>3</sup> В отличие от изолированных друг от друга ригведийских гимнов, гимны (и гимноподобные славословия в адрес богов), входящие в состав «Махабхараты», включены в повествовательный контекст, где божество является одним из действующих лиц сюжета, предстая воочию перед тем, кто воспел ему хвалу, и предлагая ему дар (Невелева, 1995; 2010). Ср. в «Маркандея-пуране» слова богини Девы: «Того, кто, *сосредоточившись* (т.е. в состоянии медитации), будет постоянно восхвалять меня этими гимнами, избавлю я от всех несчастий, без сомнения»; «Тот мой храм, где постоянно читается [сказание о величии Девы]...»; «Слушание его уносит грехи, приносит доброе здравие» (Девимахатмья, 2003, с. 68–70).

<sup>4</sup> О «ситуации обмена между божеством и адептом, которая лежит в основе религиозного культа ариев Ригведы», в свете гипотезы Мосса-Бенвениста см. мнение, высказанное Т.Я. Елизаренковой (Ригведа, 1989, с. 482–483).

ной из далеких от своего решения проблем текстосложения «Махабхараты» — проблемой ее так называемого редактирования — можно предположить, что *риши*, по статусу — брахманы, представляют собой обобщенный и сознательно возвеличенный эпосом образ эпического сказителя *нового типа*, который отличается от традиционного сказителя-*суты*<sup>5</sup>. Сказителю-*риши* свойственны особые функции, он владеет особым набором тем, особым реестром жанровых видов, особым художественным языком. Эти наблюдения согласуются с выводом Я.В. Василькова о том, что «на путях паломничества» постепенно формируется «...переходный тип эпических исполнителей... брахманская *готра*, стоящая особенно близко к воинам и царям (как специалисты... в черной магии, в *дхарме* и *нити*, как наставники в искусстве боя и т.д.)... и самым тесным образом связанная с некоторыми важными *тиртвами*. <...>. Эта социальная эволюция эпических исполнителей, возможно, шла параллельно... с трансформацией эпического стиля и изменениями в способе трансмиссии текста»<sup>6</sup>.

С точки зрения тенденции к идейной унификации «Махабхараты» можно рассматривать содержание последних и, несомненно, поздних книг эпоса (XVII и XVIII). В этих завершающих книгах провозглашается, по существу, равенство всех путей, ведущих к освобождению: битва рассматривается как путь, уготованный воинам-кшатриям, жертвоприношение — совершающим его брахманам, а стезя *бхакти* и рецитация эпического текста, объявленного священным, выглядят доступными всем без исключения.

В тексте эпоса встречаются положения таких религиозно-философских концепций индуизма, как *дхарма*, *карма*, *сансара*, освобождение-*моक्षा*, слияние с Абсолютом-Брахманом и, наконец, идеи *бхакти*. И все же, несмотря на все идейные и сюжетные преобразования, традиция сохраняет память об архаическом *обмене*, о древнем испытательном *агоне*, о важнейших социальных благах (таких как получение богатого урожая, рождение сыновей, победа над врагом и т.п.), ценимых еще в «Ригведе». Все «слои» эпического содержания — архаический, классико-героический и религиозно-философский, связанный с упрочением позиций индуизма, слиты, таким образом, воедино.

Большинство исследований последних десятилетий посвящено отражению в эпосе ритуала как важнейшего для древности регулирующего фактора, что подтверждает важность этой стороны содержания «Махабхараты». Очевидно учитывается, что «Махабхарата» не только включает подробные описания обрядов (например, *раджа-суи* в книге II или *ашвамедхи* в книге XIV), но и использует их структуру. При этом текст может прямо выстраиваться в соответствии с этой структурой (Васильков, 1988, с. 83–127; 2010, с. 243, 249, 251) или же в обрядовой памяти эпоса остается только общий каркас обрядового действия (Невелева, 1988, с. 128–160). Согласно утверждению Я.В. Василькова, «в ряде случаев связь между фольклорным нарративом и его „этнографическим субстратом“ — мифом и ритуалом, вне всякого сомнения, осознанна...» (Васильков, 1988, с. 114; 2010, с. 288). Важно, что речь идет не о происхождении сюжетов эпоса от мифа или обряда, несостоятельность такой точки зрения уже была показана ранее (см., в частности: Мелетинский, 1976, с. 99), а ис-

<sup>5</sup> Ригведийские *риши*, по предположению Т.Я. Елизаренковой, «составляли нечто вроде корпорации», некоего «содружества» (Ригведа, 1989, с. 482).

<sup>6</sup> «...transitory type of epic performers... a Brahman *gotra* standing particularly close to warriors and kings (as specialists... in black magic, in *dharma* and *niti*, as teachers of the art of war etc.) ...and... having a strong connection with some important *tīrthas*. <...>. This social evolution of epic performers could run parallel... with a transformation of the epic style and with changes in the mode of text-transmission» (Vassilkov, 2002, p. 145).

ключительно о сходстве их структурной организации, общности «композиционного архетипа» (П.А. Гринцер), причем отмечается тот факт, что эпос как жанр возникает и развивается по законам особой системы повествовательной словесности.

Пробуждение интереса к истолкованию сюжета «Махабхараты» в этнографическом ключе восходит к 30-м годам прошлого века. Г.Й. Хельд (Held, 1935), подчеркивая дуальность социальной организации архаического общества, к которому он возводил начала древнеиндийской эпопеи, развил положение М. Мосса о драматизации эпосом конвенциональной конфликтности ритуала типа *потлача* (термин культуры североамериканских индейцев). Исследуя ряд важнейших эпизодов «Махабхараты», Г.Й. Хельд обосновал стержневую для этнографической интерпретации ее сюжета роль фрагмента «Сабхапарвы», книги второй, рассказывающего об игре в кости между Кауравами, инициаторами игры, и Пандавами, которые были приглашены в столицу царства Хастинапуру. Этот эпизод рассматривался Хельдом как ключевой, представляющий собой, по его мнению, эпическое преломление ритуала церемониального обмена.

Выявив ряд соответствий эпических мотивов и сюжетов другой важнейшей «субстратной» теме — теме инициации, Хельд пришел к выводу, что в «Махабхарате» архаические ритуалы распределяются между двумя эпическими «фратриями», которые соответствуют дуальной схеме мифологического макрокосма, т.е. между двоюродными братьями — Пандавами и Кауравами. Сюжеты, связанные с Пандавами (как сыновья богов они представляют «небесную фратрию»), содержат в преобразованном виде «линию инициации», тогда как сюжеты, где действуют главным образом Кауравы (они ассоциируются в эпосе с «демонской фратрией»), воспроизводят, также в измененной форме, «линию потлача».

Долгое время заключения М. Мосса и Г.Й. Хельда относительно «субстратных», по современной терминологии, связей древнеиндийского эпоса оставались неиспользованными при его изучении. К выводам, аналогичным тем, которые были сделаны Хельдом, независимо от него пришел Ф.Д.К. Босх; предположение А.М. Золотарева (Золотарев, 1964) о «фратриальном» характере отношений эпических персонажей также не было подсказано неизвестной ему работой Хельда<sup>7</sup>. В ином теоретическом ключе (и без употребления ритуальной терминологии, предложенной Моссом и Хельдом) к интерпретации того же самого сюжета «Махабхараты» — об игре в кости между Пандавами и Кауравами<sup>8</sup> — обратился в начале 70-х годов XX в. американский исследователь «Махабхараты» Й.А.Б. ван Бейтенен (The Mahābhārata, 1973; 1976; 1978). Ван Бейтенен, опираясь на исследования Й.С. Хейстермана, рассматривает содержание «Сабхапарвы» с точки зрения соответствия ее основных сюжетных ходов главным этапам посвяtitельного ритуала *раджасуя* (Buitenen, 1972). По мнению ученого, этот ритуал переосмыслен эпосом в направлении от царского посвящения к обрядовым действиям, фиксирующим утверждение верховной власти царя. Вывод автора о ведийском характере ритуала, определяющего композицию «Сабхапарвы», нуждается, однако, в уточнении. Древнеиндийская эпическая традиция, претерпевшая с течением времени серьезные преобразования, содержит свидетельства того, что ее истоки в этнографическом плане являются типологически иными, нежели ведийские (Васильков, 2010, с. 111).

<sup>7</sup> Отмечено в ряде работ (Иванов, 1968, с. 276–287; Васильков, 1979, с. 73–82).

<sup>8</sup> Сюжет, повествующий об игре в кости, по-видимому, не слишком показателен с точки зрения эпических соответствий *основному* индоевропейскому мифу. Однако целый ряд особенностей этого сюжета и в первую очередь его центральная роль в композиции эпоса, а также отчетливость ритуальных аналогий не могли не привлечь к нему внимание исследователей.

По данным Ф.Б.Я. Кёйпера, в содержании древнейших книг «Ригведы» (со II по VII), так называемых фамильных мандал, получил отображение ритуальный комплекс архаических календарных празднеств, которыми в ранних культурных традициях отмечался важнейший пограничный момент социальной жизни — смена года. Согласно Кёйперу, этому новогоднему ритуалу сопутствовало противостояние двух соперничающих партий по типу *потлача*, включавшее наряду с другими формами состязаний словесные поединки между представителями участвующих в ритуале сторон (Kuiper, 1960, p. 217–281; Кейпер, 1986, с. 47–100). В «Махабхарате» и, в частности в «Араньякапарве», можно найти ряд соответствий исследованной Кёйпером древней традиции «словесного агона»: некоторые эпические диалоги своей формой (обмен загадками) и космологическим содержанием соответствуют стилю этих состязаний<sup>9</sup>. В представленной Й.С. Хейстерманом реконструкции «доклассической» системы общественных ритуалов, основанной на «обмене престижем» между различными группами социума, празднеству, включающему черты состязания, «агона», отводится главенствующая роль (Heesterman, 1964, S. 1–31; 1967, p. 22–43; 1968, p. 436–447; Васильков, 1989, с. 92, 94).

Гипотезы Й.С. Хейстермана и Й.А.Б. ван Бейтенена оказали влияние на Г. Герца, немецкого последователя Ж. Дюмезиля. Герц выявил ряд параллелей между ритуалом и эпосом, показав ритуальный символизм эпической битвы, и высказал предположение, согласно которому вся эпопея представляет собой «критицизм *раджасуи*» (Gehrts, 1975). Многочисленные свидетельства подтверждают вывод А. Хильтебейтеля относительно того, что эпическими сказителями осуществлялась осознанная корреляция между мифом и ритуалом, с одной стороны, и мифом и эпической нарратив — с другой (Hiltebeitel, 1976, p. 358–360).

Я.В. Васильков трактует «этнографическую подоплеку» центральной темы «Махабхараты» — борьбы Пандавов и Кауравов — следующим образом. Первоначально это соперничество воспринималось в связи «с практикой смены или обновления сакральной власти в архаическом календарном ритуале», затем — в соотношении с царскими посвятельными обрядами и религиозным посвящением, а значительно позже — с символизацией «внутреннего ритуала», «борьбы светлого и темного начал в психокосме» (Васильков, 1988, с. 118)<sup>10</sup>. Исследователь вносит существенное уточнение в типологическую характеристику «Махабхараты», которая в своем движении от героического до философско-дидактического эпоса сохранила ряд особенностей, свойственных архаическому фольклору<sup>11</sup>.

Согласно данным исторической типологии, одной из главных черт древнейшей культуры — культуры «героического века», к которой восходят истоки эпоса, — является синтез ритуального и мифологического компонентов (Мелетинский, 1986, с. 14, 15). Отмеченный Я.В. Васильковым (Васильков, 1974, с. 139–158; 2010, с. 105) структурный изоморфизм мифа и ритуала, а также сходство структуры некоторых ритуалов (например, «царских» и инициационных) и их целей (присущих, в частности, посвятельным и праздничным обрядам) позволяет использовать понятие «мифоритуальный комплекс», соединение словесной и действенной сторон которого

<sup>9</sup> Подробно о ведийском агоне см. статью Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топорова (Елизаренкова, Топоров, 1984, с. 14–46).

<sup>10</sup> О совмещении различных уровней содержания «Махабхараты» см. в монографии Я.В. Василькова (Васильков, 2010, с. 22).

<sup>11</sup> Анализ научных работ последнего времени, посвященных отражению в тексте «Махабхараты» культуры молодежных социовозрастных объединений *вратьев*, см. в работе Я.В. Василькова (Васильков, 2010, с. 310, 311).

можно считать исходной комбинационной моделью идейно-содержательного строения эпоса, его композиционной и образной структуры.

По свойствам своего мировосприятия эпос устремлен, как известно, не к конкретике отдельных этнографических явлений, сколь бы ни были они важны в действительности, но к обобщенным, отмеченным устойчивостью консерватизма, «кодовым» по своей сути явлениям. Хотя особенностью «Махабхараты» является открытость ее мифоритуальных связей, ее идейное наполнение, содержательный фонд, образность и композиционные переплетения сюжетики никоим образом не сводимы ни к отдельным «субстратным» данным, ни к их совокупности.

Для «живого» эпоса традиция выступает в качестве важнейшего источника и единственно возможного способа существования, определяющего его формально-содержательные контуры, что не исключает, естественно, преобразовательных по отношению к самой культурной традиции его возможностей. И в этом смысле изучение «субстратного» воздействия на содержание, образность и композицию «Махабхараты» важно для еще более полного понимания значения древнеиндийского эпоса как неоценимого хранилища культуры Древности.

### Список литературы

- Васильков Я.В. Происхождение сюжета «Кайратапарвы» («Махабхарата» 3. 39–45) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 139–158.
- Васильков Я.В. «Махабхарата» и потлач (этнографический субстрат эпического сюжета) // Санскрит и древнеиндийская культура. Сб. статей и сообщений к IV Всемирной конференции по санскриту (Веймар, ГДР). М., 1979. С. 73–82.
- Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 83–127.
- Васильков Я.В. О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды» // Буддизм. История и культура. М., 1989. С. 92–103.
- Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л. Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988, с. 152–175.
- Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Девимахатмья / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.А. Игнатъева. Калининград, 2003.
- Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа brahmodya // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 14–46.
- Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
- Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.
- Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1962.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Иванов В.В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний // Советская археология. 1968. № 4. С. 276–287.
- Кейтер Ф.Б.Я. Древний арийский словесный поединок // Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. Предисл. Т.Я. Елизаренковой. М., 1986. С. 47–100.
- Махабхарата. Книга вторая, Сабхапарва (О Собрании) / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. М.–Л., 1962.
- Махабхарата. Книга третья, Араньякапарва (Лесная) / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Махабхарата. Книга четырнадцатая, Ашвамедхикапарва (О жертвоприношении коня) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. Я.В. Васильков и С.Л. Невелева. СПб., 2003.



- Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб.: Наука, 2005.
- Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
- Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 149–190.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
- Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Невелева С.Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979.
- Невелева С.Л. Сюжет о Карне в третьей книге Махабхараты («сознание инициации») // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 76–87.
- Невелева С.Л. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими образцовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 128–160.
- Невелева С.Л. «Моление о даре» (типология эпического гимна) // Схапакашраддха. Сб. ст. памяти Г.А. Зографа. СПб., 1995. С. 235–256.
- Невелева С.Л. Эпические риши (по данным «Махабхараты») // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XX. *Indologica*. Сб. ст. памяти Т.Я. Елизаренковой. Кн. I. М., 2008. С. 329–351.
- Невелева С.Л. Мудрец-сказитель в Махабхарате (к проблеме эпического текстосложения) // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований. Классическая филология и индоевропейское языкознание / Отв. ред. Н.Н. Казанский. Т. IV. Ч. 1. СПб.: Наука, 2008. С. 277–294.
- Невелева С.Л. Махабхарата. Художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010.
- Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984.
- Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.
- Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 141–155.
- Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Путилов Б.Н. Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 14–22.
- Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
- Фрейденберг О.М. Происхождение пародии // Труды по знаковым системам. Т. 6. Тарту, 1973.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Gehrts H. Das Mahābhārata. Das Geschehen und seine Bedeutung. Bonn, 1975.
- Heesterman J.C. Brahmin, Ritual and Renouncer // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*. 1964. Bd 8. S. 1–32.
- Heesterman J.C. The Case of Severed Head // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*. 1967. Bd 11. S. 22–43.
- Heesterman J.C. The Return of the Veda Scholar (samāvartana) // *Pratidānam*. Indian and Indo-European Studies Presented to F.B.J. Kuiper. The Hague–Paris, 1968. P. 436–447.

- Held G.J.* The Mahābhārata; an Ethnological Study. London–Amsterdam, 1935.
- Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca–London: Cornell University Press, 1976. P. 358–360.
- Kuiper F.B.J.* The Ancient Aryan Verbal Contest // Indo-Iranian Journal. 1960. Vol. IV. P. 217–281.
- The Mahābhārata / Ed. and transl. by J.A.B. van Buitenen. Vol. 1–3. Books 1–5. Chicago, 1973, 1976, 1978.
- van Buitenen J.A.B.* On the Structure of Sabhāparvan of the Mahābhārata // India Maior. Festschrift Gonda. Leiden, 1972. P. 68–84.
- Vassilkov Ya.V.* Indian Practice of Pilgrimage and the Growth of the Mahābhārata in the Light of New Epigraphical Sources // Stages and Traditions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature. Zagreb, 2002. P. 133–158.

## Summary

S.L. Neveleva

### **The Old Indian Epic *Mahābhārata*: the Specialities of the Contents**

Epic poetry, as it represented by the *Mahābhārata*, belongs, according to its genesis, to oral folklore tradition. The article deals with the modern scientific views of the different aspects of the epic contents. The problems connect, for the most part, with the prolonged oral existence and the origin of the main epic motifs, which can be traced to the archaic ritual. As a result of typological comparison of the *Mahābhārata* with other epic monuments and folklore genres, examination of the different aspects of the epic contents led the modern scientists to the important conclusions on the major trends in the field of the evolution of epic ideas. According to Ya.V. Vassilkov, there are three “mixed” strata of the epic material: archaic, classical-heroic and later, religious-philosophical.

А.К. Муминов

**Списки «Ката’иб а’лам ал-ахйар»:  
новые сведения для биографии и творчества  
Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави**

*Светлой памяти  
Анаса Бакиевича Халидова посвящается*

В статье анализируются результаты обследования 50 списков неизданного сочинения ал-Кафави, хранящихся в собраниях Турции, стран Запада и СНГ. Они помогли выявить две редакции сочинения и множество компендиумов, составленных на его основе. Сведения, содержащиеся в списках, также повлияли на установление и введение в научный оборот новых трех сочинений двух учеников автора, эпитафии на его могиле и т.д. Эти новые данные позволили корректировать упущения средневековой библиографической литературы османских авторов, открыть новые подробности в биографии ал-Кафави и грани его творчества.

*Ключевые слова:* историко-биографическая литература, списки сочинения, кодикологическое изучение, редакции сочинения, компендиумы, внетекстовые записи.

### **Введение**

Количество сочинений, составленных в рамках историко-биографической литературы ханафитов (*табакат ал-ханафийа*), на сегодняшний день превышает внушительную цифру 30. Они появились в период между XIV — началом XX в. Среди них по объему и глубине информации выделяется «Ката’иб а’лам ал-ахйар мин фукаха’ мазхаб ан-Ну’ман ал-мухтар» («Разряды выдающихся мужей из числа правоведов школы ан-Ну’мана-Избранника»). Автор сочинения Махмуд ибн Сулайман ал-Кафави (ум. 3 *рамадана* 989/11 октября 1581 г.), уроженец средневекового портового города Кефе (Caffa, Кефе) на Крымском полуострове (ныне Феодосия), получил образование в Кефе, Бурсе, Халебе и Стамбуле. Он преподавал в медресе Молла (Монла) Гюрани в Стамбуле, а затем поменял работу *мударриса* на профессию *кадия*. Ал-Кафави осуществлял судейство (*када’*) в нескольких городах Османской империи (Ливадия, Провадия, Ак-Кирман, Гелиболу, Кефе и Синоп), пока окончательно не обосновался в г. Синоп. Он закончил свой жизненный путь в этом городе в должности *муфтия*. Ал-Кафави был похоронен на территории им же построенной соборной мечети (Kefevi Camisi, расположена по адресу: Kefevi Mahallesi, Derviş Sarabil Caddesi).

В этом провинциальном городе в 985/1577-78 г. ал-Кафави составил свой единственный труд. Ал-Кафави, пожалуй, был первым автором, который старался показать эволюцию ханафитского *мазхаба* через освещение цепей передатчиков традиций школы (*ан’ана*). Для этого он успешно искал оригиналы (*нусус*) текстов разрешений на передачу традиций *мазхаба* (*иджазат*). Ал-Кафави также черпал информацию для своего биографического словаря из первоисточников — рукописных сочинений хана-

фитов, сборников фетв, авторизованных списков почитаемых в *мазхабе* и османской системе конфессионального образования трудов с информативными колофонами, титульными листами и т.д. Одна из особенностей словаря ал-Кафави состоит в том, что в него автор включил биографии суфиев-ханафитов из различных братств (*тарикат*), занимавшихся, среди прочего, вопросами ханафитского *фикха*. Несмотря на все свои явные достоинства, этот ценный источник долгое время остается неизданным. Однако в настоящее время три группы исследователей, независимо друг от друга, ведут работу по подготовке всего текста этого памятника историко-биографической литературы к изданию<sup>1</sup>. И думается, что скоро сочинение ал-Кафави станет доступным для широкой аудитории исследователей в своей наилучшей форме. На нынешнем этапе работ новое исследование, ставящее перед собой цель проведения кодикологического анализа списков данного сочинения, приобретает особую актуальность.

### История изучения списков «Ката'иб»

В справочной литературе ал-Кафави фигурирует как автор двух сочинений: Брокельман приписывает ему еще одну работу — «Шарх адаб ал-бахс ли-‘Адуд ад-дин ал-Иджи» (GAL, Bd. II, 434; GAL SBd. II, 288, 645), что является, однако, заблуждением (Крачковский, 1960, Т. VI, с. 390; АР ИБ, 1986, Ч. 1, с. 273). Упомянутый здесь комментарий (*шарх*) на самом деле составлен Мухаммадом ибн ‘Абд ал-Хамидом ал-Кафави (ум. в 1168/1754 г.) и является глоссами на другой комментарий («ал-Хашийа ‘ала шарх ал-адаб ал-‘адудийа»). Если составителю «Истории арабской литературы» в 1902 г. было известно о существовании пяти списков «Ката'иб» (GAL, Bd. II, 434), то в издании 1938 г. эта цифра резко возросла до 27 (GAL, SBd. II, 645). Такой внушительный рост выявленных списков был достигнут в первую очередь благодаря работе Отто Шписа, установившего в 1932 г. в основном в фондах Стамбула наличие 18 списков этого сочинения (Spies, 1932, S. 42–45). В деле изучения турецких списков небольшой прогресс был достигнут ‘Али Ризой Карабулутом, составителем «Энциклопедии рукописных сочинений, находящихся в библиотеках Стамбула и Анатолии»: он довел их общее количество до 20 единиц хранения (Karabulut, б.д., 3. Cilt, с. 1504–1505)<sup>2</sup>. Однако возможности турецких фондов по этой части до конца не были исчерпаны: намаганский исследователь доктор З.Х. Наджмиддинов (Узбекистан), поработавший в них в течение месяца в 2011 г., любезно сообщил нам

<sup>1</sup> Эти группы представляют разные школы: 1) по сообщению профессора университета Неджметтин Эрбакан (Necmettin Erbakan Üniversitesi) С. Кёсе от 12 апреля 2013 г., г. Конья, под его руководством в Конье (Турция) 5 исследователей заканчивают работу над набором и редактированием текста этого сочинения. Издание будет состоять из шести томов. Для подготовки этого издания привлечены семь списков сочинения, хранящиеся в Стамбуле [см. также: Şimşek, 2009, с. 375, 378]; 2) еще одна группа исследователей под руководством доктора А. Кариева в Ташкенте (Узбекистан) занята работой над изданием этого труда. Узбекской группой используются два списка, хранящиеся в основном фонде Института востоковедения им. Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан (ИВРУз): рукописи ИВРУз, инвентарные № 91 (каталогизирована в: СВР, Т. I, 1952, с. 123–130) и 2929 (каталогизирована в: СВР, Т. V, 1960, с. 380–381); 3) третья группа текстологов под руководством профессора М. Бедира из Стамбульского университета (İstanbul Üniversitesi) применяет подход, который отличает ее проект от работы двух вышеназванных групп: по результатам предварительного изучения 24 списков эта группа выявила две основных редакции сочинения. Кроме этого, члены группы готовят свои докторские диссертации по изучению различных этапов развития мусульманского права (*фикх*) на основе материалов этого сочинения.

<sup>2</sup> В данном каталоге название коллекции Murat Molla [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi] приведено в неверной форме — «Damad-zada».

о существовании еще двух новых списков, не учтенных составителем «Энциклопедии рукописных сочинений»<sup>3</sup>.

Шесть списков, попавшие из территорий бывшей Османской империи в рукописные фонды в городах Северной Америки и Европы (Принстон, Париж, Берлин [два списка], Вена и София), в разные годы были подробно описаны в каталогах этих собраний (Mach, 1977, p. 401; de Slane, 1883–1895, p. 372; Ahlwardt, 1887–1899, Bd. IX, S. 440–441; Flügel, 1865–1867, Bd. II, S. 353–354; Йусуф ‘Изз ад-дин, 1968, с. 15–16). Пять списков, хранящиеся в Египте [три списка], Марокко и Ираке, упомянуты довольно кратко в каталогах на арабском языке (Фихрист Мактабат Кавала, 1931, с. 244; Фихрист ал-махтутат ал-мусаввара, 1970, с. 331–332; ‘Имад ‘Абд ас-Салам Ра’уф, 1980, Джилд 4, с. 166–167). Два списка, хранящиеся в Иране и Саудовской Аравии, опубликованы в интернете (Иран-1, Иран-2; Махмудийа)<sup>4</sup>.

Из полных списков, происходящих из восточных регионов распространения ханафитского мазхаба — Центральной Азии и Индии, были каталогизированы только три списка (CBP, 1952, т. I, с. 123–130; CBP, 1960, т. V, с. 380–381; Suhrawardy, 1917, р. CXXXVI).

Из нашего обзора публикаций видно, что описания списков «Ката’иб» производились в разное время, и они осуществлялись со стороны представителей разных школ восточной палеографии. С течением времени, естественно, возникает необходимость обобщения их данных и внесения в них некоторых уточнений и новых добавлений.

### География распространения списков

Итак, в настоящее время мы располагаем сведениями в целом о 50 списках сочинения ал-Кафави в мировых фондах, упомянутых в разной форме в справочной литературе и каталогах на бумажных и электронных носителях. При проведении в Турции данного исследования нами было решено произвести сравнение этих данных с реальным состоянием самих рукописей, зафиксировать изменения, произошедшие с ними за время их изучения<sup>5</sup>. В ходе исследований было установлено, что из 20 стамбульских списков, содержащих полный текст сочинения, девять (Âşir Efendi 263, Cârullah Efendi 1580, Esad Efendi 548, Gülnuş Valide Sultan 60, Hâlet Efendi 630, Kılıç Ali Paşa 728, Murat Molla 1463, Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi 690, Şehid Ali Paşa

<sup>3</sup> 1) рукопись № 60 из коллекции Gülnuş Valide Sultan [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 427 л.; 2) рукопись Halil Hamit Paşa 1856 [нынешний шифр: Konya Bölge Yazma 4403], 451 л.

Доктор Ш.Ю. Махмудов (июнь 2013 г., г. Стамбул, Турция) также любезно предоставил нам сведения о двух списках, хранящихся в библиотеке Стамбульского университета (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi): первый список (A942) состоит из 232 листов и переписан в 1130/1717–18 году. Второй список, переписанный красивым, четким почерком в месяце зу-л-хиджжа 1283/апреле–мае 1867 г., помещен в четырех томах (A2342, A2343, A2344, A2345). Вероятно, данный список был изготовлен для его последующего издания литографическим способом.

<sup>4</sup> Рукописи «Китаб-хана-йи Маджлис-и Шура-йи Милли» под инвентарными номерами 87846 и 87847 являются частями одной книги, так как первый том (№ 87846), л. 1<sup>б</sup>–354<sup>б</sup>, завершается на л. 354<sup>б</sup> незаконченным предложением. В конце подразумеваемого завершающего листа имеется кустод (*найир*) «‘ан», что предполагает продолжение текста дальше, см.: Иран-1. Второй том (№ 87847), л. 1<sup>а</sup>–287<sup>б</sup>, содержит дату переписки данного тома (вероятно и всей книги) — 17 джумада 1 1282/8 октября 1865 года, см.: Иран-2.

<sup>5</sup> Данное исследование было проведено при поддержке исследовательского гранта Университета Коч (сентябрь 2012 г. — июнь 2013 г.) в его академическом подразделении «Научно-исследовательский центр» анатолийских цивилизаций (Koç University’s Research Center for Anatolian Civilizations). Мы благодарны Центру в лице его директора профессора С. Рэдфорда (Scott Redford) за организацию наших научных поездок и работы в фондах и библиотеках Турции.

1931) находятся в самой крупной библиотеке Турции — «Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi». Остальные 11 стамбульских списков разбросаны по восьми библиотекам этого города (Âtîf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi [два списка], Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi [два списка], İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi [два списка]). 21-й список (Ayasofya 3401/II [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], л. 1<sup>6</sup>–165<sup>6</sup>) при ознакомлении с ним на месте оказался не полным списком, а всего лишь компендиумом «Ката’иб» (см. ниже раздел «Сокращения сочинения»).

На остальные города Турции приходится лишь четыре полных списка. Два из них (Hüseyin Çelebi 811, Hüseyin Çelebi 813) хранятся в библиотеке «İnebey Yazma Eser Kütüphanesi», располагающейся в г. Бурса. Рукопись «Halil Hamit Paşa 1856» была перемещена из г. Ыспарта в г. Конью в библиотеку «Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi», где она приобрела новый номер 4403<sup>6</sup>. Схожая судьба у рукописи «Samsun Gazi Kütüphanesi 2605 Mükerrer», которая была перемещена из г. Самсун в г. Анкара в библиотеку «Milli Kütüphane», где она также получила новый номер «55 Hk 1061»<sup>7</sup>. Столь незначительное распространение списков такого важного биографического словаря в провинциальных городах Османской империи (680–1342/1281–1924) можно объяснить тем доминирующим значением, которое начиная с XV–XVI вв. приобрел Стамбул, в частности, для османской системы конфессионального образования.

Из всех 39 списков, происходящих из западных регионов ханафитского мира (часть территории Ближнего Востока и Европы, некогда входившая в состав Османской империи), 36 рукописей содержат полный текст сочинения<sup>8</sup>. Остальные три представляют собой компендиум этого сочинения. Восточный регион преобладания ханафитского *мазхаба* (Центральная Азия и Индия) дает другие показатели: из всех одиннадцати списков только три (два в Узбекистане и один в Индии) содержат полный текст сочинения. В этом регионе мы имеем восемь списков, являющихся сокращениями (*мухтасар*) текста данного произведения.

Западные списки — более древние по дате переписки. Самый ранний список — рукопись «Дар ал-кутуб ал-мисрийа» (Египет), был переписан в 998/1589–90 г. Этот список содержит вторую часть «Ката’иб» (текст начинается с его 11-й главы, *катибба*) и был переписан непосредственно с копии, выполненной учеником самого ал-Кафави в 997/1588–89 г. (Фихрист ал-махтутат ал-мусаввара, 1970, с. 332). Составитель каталога арабских рукописей «Топкапи Сарайи Мүзеси Күтүphanesi» Ф.Э. Каратай датирует один из двух списков этого музея (Ahmet III, 2949) X/XVI веком (Karataı, 1966, с. 572–573). К началу XI/XVII в. относятся два старинных списка из коллекций Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Esad Efendi 548, л. 1<sup>a</sup>, переписан 1 *сафар* 1024/2 марта 1615 г.) и Âtîf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi (Âtîf Efendi 1807; дата установлена по палеографическим данным) (Spies, 1932, S. 44).

В отличие от более древних западных, все восточные списки датируются XIII/XIX в., что свидетельствует о позднем распространении этого сочинения в данном

<sup>6</sup> Рукопись поступила по акту из Ыспарты в Конью 24 декабря 1996 г., что было отражено в инвентарной книге библиотеки: Kütüphanedeki Kitapların, л. 195–196.

<sup>7</sup> Старые, несуществующие номера из прежних фондов продолжают иметь хождение при составлении электронных каталогов Министерства культуры и туризма Турецкой Республики, что создает дополнительные трудности при работе с рукописями.

<sup>8</sup> В это число входят дефектные списки (Cârullah Efendi 1580 и рукопись «Дар ал-кутуб ал-мисрийа»), так как они в своих сохранившихся частях имеют фрагменты полной версии сочинения.

регионе. Это показывает, что период изоляции между западным и восточным регионами ханафитского мира, наступивший в результате доминирования ши'итского государства Сефевидов (907–1145/1501–1732) в Иране и занятия к северу от Каспийского моря Российской империей постзолотоордынских государств — Казанского (841–959/1438–1552) и Астраханского ханств (864–961/1460–1554), продолжался довольно долго и имел серьезные последствия для эволюции духовной жизни в ханафитском мире.

### Особенности оформления западных списков

В западных списках весь текст «Ката'иб» обычно помещался в один том (*джилд*). В зависимости от размеров бумаги, особенностей почерка и количества строк на странице книга имела объем от 182 (Âtîf Efendi 1807) до 648 листов (Ahmet III, 2949). Списки «Ката'иб» оформлялись богато, помещались в крепкие, качественно изготовленные переплеты. Благодаря этому, несмотря на большой объем книги, лишь в двух случаях мы имеем дефектные списки: рукопись Cârullah Efendi 1580 содержит первую половину (*нисф*) работы [текст обрывается на биографии Ибн ал-'Араби (ум. в 638/1240 г.) перед концом 12-й *катибы*], а рукопись «Дар ал-кутуб ал-мисрийа» от 998/1589–90 г. включает в себя ее вторую часть (список начинается с 11-й *катибы*). Несомненно, две рукописи «Китаб-хана-йи Маджлис-и Шура-йи Милли» (Иран) под инвентарными номерами 87846 (Иран-1) и 87847 (Иран-2) содержали две половинки одной книги и находились в одном переплете, однако в ходе поздней реставрации, вероятно по инициативе реставраторов, эти две части были зашиты в отдельные два переплета.

Как правило, к тексту «Ката'иб» на добавленных позднее форзацлистах прилагается указатель содержания книги (*фихрист*). В нем изредка указывается структура (названия всех разделов) книги (Âşîr Efendi 263, л. 01<sup>6</sup>–03<sup>6</sup>). Однако в указателях чаще всего приводятся лишь имена персон, чьи биографии даны: в одном случае могут быть перечислены все лица, начиная с пророков (Emânet Hazînesi 1201, л. 01<sup>a</sup>–08<sup>6</sup>; Konya Bölge Yazma 4403, л. 01<sup>6</sup>–04<sup>6</sup>), затем сподвижников, их преемников (из раздела «введение», *мукаддима*); или в других случаях только *факихи* и суфии, чьи биографии приведены в основной части словаря (в 22 *катибах*). Обычно большинство указателей книги начинаются с имен сподвижников Пророка (Esad Efendi 548; Gülnuş Valide Sultan 60; Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi 690; Şehid Ali Paşa 1931; Âtîf Efendi 1807 и др.). В суммарном отношении для «Введения» приведены имена 106 персон, а для основной части — 709 человек (Nuruosmâniye 3048, л. 01<sup>6</sup>–012<sup>6</sup>)<sup>9</sup>.

Лишь в одном случае указатель имен составлен в алфавитном порядке — от буквы «алиф» до буквы «йа'» (Kılıç Ali Paşa 728, л. 01<sup>6</sup>–03<sup>a</sup>). В трех случаях списки не снабжены *фихристом* (Cârullah Efendi 1580; Veliyyüddin Efendi 1617; Fazıl Ahmed Paşa 1112). На основе вышерассмотренного можно утверждать, что указатели составлялись часто и их составление осуществлялось при начальном переплетении или позднее при снабжении книги новым переплетом.

Замечено в пяти случаях (Feyzullah Efendi 1381, л. 438<sup>6</sup>; Fazıl Ahmed Paşa 1112, л. 392<sup>6</sup>; Hâlet Efendi 630, л. 525<sup>a-6</sup>; Milli Kütüphane 55 Hk 1061, л. 367<sup>6</sup>; Nuruosmâniye 3048, л. 1<sup>a</sup>) приложение к концу книги за ее колофоном краткого трактата анонимного автора без названия (в списке Nuruosmâniye 3048, л. 1<sup>a</sup> трактат носит условное название «Нубза джалила фи ма'рифат ал-Джами' ал-кабир ва-л-Джами' ас-сагир ва-з-Зийдат ва-л-мабсутат ва гайриха мин ал-фава'id ан-накийа, нафа'а Аллах биха»),

<sup>9</sup> В конце иранского списка указано общее количество персон, чьи биографии приведены в словаре, как «1009 'улемов суннизма» (*'улама' ас-сунна*): Иран-2, л. 287<sup>6</sup>.

который после *басмалы* начинается со слов «Фа-инна ал-мабсутат ал-лати накал ‘ан-ха сахиб “ал-Хака’ик” арба‘а...». Тратат, вероятно, выполнял функции приложения-материала, обобщающего сведения данного сочинения об основных авторитетных сочинениях в рамках ханафитского *мазхаба* и их авторах.

Вышесказанное позволяет утверждать, что полные списки «Ката’иб» как обычно оформлялись в одном томе (*джилд*). Большой объем сочинения для удобств пользования им порождал необходимость составления указателей (*фихрист*), что в каждом отдельном случае выполнялось его переписчиками или пользователями.

### Внетекстовые отметки, оставленные в списках

Большинство списков содержат многочисленные записи, пометки, экслибрисы, оттиски печатей, которыми особенно изобилуют начальные (лицевые; форзацисты) и концевые листы (нахзацисты). Они были оставлены их переписчиками, владельцами, читателями, служителями *вакфов* и т.д.

Одна часть из них уточняет имя автора, название сочинения, даты его составления и редактирования (*тахрир*), презентует биографию (*тарджам*) автора. В этих записях многосоставное имя автора почти всегда правильно приводится в следующей форме: Махмуд ибн Сулайман ал-Кафави. Только в одном случае его *нисба* прочитана неверно — ал-Куфи, что, правда, было исправлено владельцем данной рукописи, библиофилом Велий ад-Дином эфенди (ум. в 1768 г.; Veliyyüddin Efendi 1617, л. 03<sup>a</sup>). В одном списке (Reisü’l-Küttar Mustafa Efendi 690, л. 1<sup>a</sup>) воспроизведена более подробная биография ал-Кафави на османском языке, извлеченная из биографического сочинения «Хада’ик ал-хака’ик фи такмилат аш-шака’ик» (или «Зайл аш-шака’ик ан-ну‘манийа») Мухаммада ибн Йахйа ‘Ата’и Нау’и-зада (ум. вскоре после 1044/1634-35 г.). Там упоминается приблизительная дата кончины автора — «в пределах 990 года» (*фи хуруд санат* 990). В другом списке (Feyzullah Efendi 1381, л. 03<sup>a</sup>) это предположение было преподнесено уже как точно установленная дата смерти ал-Кафави. Действительно, этот список сверялся с копией Велий ад-Дина эфенди (Veliyyüddin Efendi 1617, л. 03<sup>a</sup>), что, вероятно, стало отправным толчком для дальнейшего тиражирования такого утверждения<sup>10</sup>.

В отличие от данных столичного историка ‘Ата’и, древний список, принадлежавший медресе Рюстем-паши (Emânet Hazinesi 1201, л. 09<sup>b</sup>), вносит новую струю в наше исследование. Он имеет внетекстовую запись, состоящую из двух частей. В первой ее части представляется совершенно другая версия биографии Махмуда ал-Кафави, озаглавленная «Байан-и хал-и муфти-зада-йи мархум» («Изложение биографии усопшего Муфти-зада»). В ней составитель (*мусанниф*) данной книги (Маулана Кафави Махмуд Эфенди) назван гражданином, «достойнейшим и дорогим» (*a’azz va-arджуманд*) в общественном мнении жителей области (*вилаят*) Синуб. После своей службы в качестве *кади* в нескольких почитаемых городах (*ба’д-и билад-и му’табара*) он осчастливил город (*шахар*) Синуб, который известен как «Джазират ал-‘ушшак» («Остров влюбленных [в Аллаха]»), своим пребыванием и выбором его в качестве постоянного местожительства (*икамат ва-таваттун*). После своей отставки с поста

<sup>10</sup> Как показала Сурайя Фарухи, Нау’и-зада включал в свой словарь биографии высших слоев столичных клериков, а также составителей крупных биографических сочинений [Faroghi, 1973, p. 204–218]. Таким образом среди них оказался ал-Кафави, составитель важного биографического словаря, несмотря на то что он не занимал высоких постов и не был постоянным жителем Стамбула. В то же самое время это обстоятельство породило такие проблемы, как нехватку информации о нем или случайность, неточность сведений, сообщаемых о нем.



кади ал-Кафави был назначен приказом из столицы (*Астана-йи са'адат*) на службу (*хидмат*) в качестве муфтия на некоторое время (*нече муддат*). В этом качестве в 989/1581 г. он перешел в мир иной. В бытность свою кадиом области (*вилайат*) Кафа Махмуд ал-Кафави был в близких научных связях (*мусахабат-и 'илмийа*) с Хусайном эфенди ал-Кафави (ум. в 1010/1601 г. в Мекке), признавая его своим учеником (*таламмуз*) в области арабской филологии. Отмечается также, что эти данные о Маулана Махмуде эфенди извлечены из «Раз-нама», сочинения упомянутого Хусайна эфенди ал-Кафави, ученика Махмуда ал-Кафави, а также составителя другого труда «Саваних ат-тафа'ул ва-лава'их ат-таваккул».

Следующий раздел в этой заметке посвящен следующему ученику Махмуда ал-Кафави — Синуби Ма'руфу эфенди, известному под широко распространенным псевдонимом (*махлас*) ал-'Ариффи. Заявлено, что последний был преподавателем (*х'аджа*) в медресе Рюстем-паши, которому во время нанесения данной записи принадлежал этот список (*бу китаб-а малик олан*; Emânet Hazînesi 1201, л. 09<sup>б</sup>). Далее приводится, что упомянутый ал-'Ариффи переводил также «Рашахат-и 'айн ал-хайат» 'Али Сафи Кашифи (ум. в 945/1539 г.) на османский язык. Самое ценное в этом сообщении состоит в том, что оно содержит дату кончины ал-'Ариффи — 1018/1609-10 г. Также отмечается, что Махмуд ал-Кафави упоминал своего ученика ал-'Ариффи в своем единственном сочинении, предваряя цитаты из его слов следующим выражением «*Кала тилмизи 'Ариффи Челеби*» («Мой ученик 'Ариффи Челеби сказал...»). Вторая часть сведений была извлечена из сочинений «Тазкира» Хасана Челеби Кыналы-зада (ум. в 1604 г.) и «Сагир» Рийази.

В полном названии сочинения — «Ката'иб а'лам ал-ахйар мин фукаха' мазхаб ан-Ну'ман ал-мухтар», два его элемента — «а'лам ал-ахйар» и «ката'иб» — вызвали особый интерес у исследователей и читателей. Часть из них подчеркивала, что элемент «а'лам ал-ахйар», специально выделенный в авторском колофоне, содержит в себе *та'рих*, сообщающий о дате составления (*та'лиф*) сочинения и начала его редактирования (*тахрир*) — 985/1577-78 г. (Âşîr Efendi 263, л. 01<sup>а</sup>; Hâlet Efendi 630, л. 524<sup>а</sup>; Emânet Hazînesi 1201, л. 010<sup>а</sup>). С другой стороны, вероятно, выделение элемента «а'лам ал-ахйар» в названии сочинения послужило причиной восприятия со стороны некоторых его пользователей элемента «ката'иб» в качестве стандартного в названиях книг слова «китаб» («книга»), что приводило к закономерному последствию — опущению этой органической части из полного титула в некоторых списках (например, в списках Hâlet Efendi 630, л. 524<sup>а</sup>; Şehid Ali Paşa 1931, л. 01<sup>а</sup>; Иран-1, л. 01<sup>а</sup>; Иран-2, л. 01<sup>а</sup>). По вопросу использования «рабочих» названий для этого сочинения уже О. Шписом был отмечен факт его обозначения в качестве «ал-Ката'иб ал-кафавийа» (в одном случае; Spies, 1932, S. 45). В других случаях оно названо «Табакат» (Emânet Hazînesi 1201, л. 01<sup>а</sup>; Иран-1, л. 01<sup>а</sup>; Иран-2, л. 01<sup>а</sup>).

Достойны особого внимания случаи повторного воспроизведения колофонов (*хатима*) предыдущих списков при создании последующих. Например, список 1062/1651–1652 г. (Murat Molla 1463, л. 425<sup>а</sup>) сохранил колофон протосписка от месяца раджаб 987 / сентября–октября 1579 года. В нем от имени ученика ал-Кафави — Муслих ад-дина Мустафы ибн Хасана ибн Рамадана ал-'Ариффи говорится, что именно в это время он завершил «пораздельное» редактирование (см. ниже раздел «О редакциях сочинения») данного произведения (*тахрир джуз'ан джуз'ан*) и его переписку из черновика в чистовик (*китаба; байадту ма' тасвидих шатран шатран*) в городе Синоп, известном как «Остров влюбленных [в Бога]» (*джазират ал-'ушшак*). Здесь интерес представляет упоминание учеником своего учителя — ал-Кафави с использованием термина «шайх». Этот же колофон приведен в другом списке (Emânet

Hazînesi 1201, л. 425<sup>a</sup>), датированном его переписчиком Мухаммадом ибн Камал ад-дином Хасаном ал-Ансари 22 *джумада* I (год читается неуверенно; Karataу, 1966, Cild III, с. 573). Факт редактирования (*джам*’, *тартиб*, *тахрир*) сочинения со стороны ученика (*тилмиз*) его составителя — ал-‘Ариф, также отмечен на лицевой странице еще одного списка (Âşir Efendi 263, л. 1<sup>a</sup>). В рукописи «Дар ал-кутуб ал-мисрийя» говорится, что она переписана в 998/1589-90 г. непосредственно с копии, выполненной в 997/1588-89 г. одним из учеников самого ал-Кафави (Фихрист ал-махтутат ал-мусаввара, 1970, с. 332).

В двух недатированных списках в их колофонах упомянуто имя одного и того же переписчика — Мухаммада ал-Худари аш-Шафи’и (Âşir Efendi 263, л. 631<sup>a</sup>; Veliyyüddin Efendi 1616, л. 398<sup>a</sup>). Однако оформление рукописей и почерки в них сильно отличаются друг от друга. Тут на помощь приходит другая запись, объясняющая, что первый из двух списков сначала находился среди книг ‘Абд ар-Рахима ибн Мухаммада Муфти-зада, затем перешел во владение ас-Саййида ‘Абд ар-Рахмана Велий ад-Дина эфенди, только потом стал частью собрания Мустафы Паши ‘Ашира эфенди, *кади-йи му’аскар* в Румелии (Âşir Efendi 263, л. 1<sup>a</sup>). Из этого можно заключить, что обе рукописи были когда-то частью одного собрания и что рукопись Veliyyüddin Efendi 1616 была переписана со списка Âşir Efendi 263. Во время переписки, вероятно, имя Мухаммада ал-Худари аш-Шафи’и было автоматически перенесено в новый список. Эти два списка и список Kılıç Ali Paşa 728 (его для себя переписывал ‘Абд ал-Хакк ибн ‘Умар аш-Шафи’и ал-Мисри в течение ша‘бана-рамадана 1120 / октября–декабря 1708 г.; Kılıç Ali Paşa 728, л. 275<sup>a</sup>) свидетельствуют, что читателями данного сочинения были не только ханафиты. Это служит еще одним индикатором тесных отношений между ханафитским и шафиитским мазхабами на территории Османской империи.

Говоря о читателях сочинения, следует упомянуть еще один список, находившийся во владении суфия братства Рифа’ийа (рукопись Esad Efendi 548, л. 1<sup>a</sup>): он был переписан Ахмадом ибн Джа‘фаром Эфенди ар-Рифа’и ал-Ба‘из 1 сафара 1024/2 марта 1615 г. для его собственных нужд.

Следует констатировать, что большинство списков этого сочинения находилось в общественном пользовании. Об этом свидетельствуют оттиски печатей *вакфов*: *вакф* султана ‘Усмана ибн Мустафы (1027–1031/1618–1622; Nuruosmâniye 3048, л. 1<sup>a</sup>), *вакф* султана Махмуд-хана (1143–1168/1730–1754; Ayasofya 3401, л. 02<sup>b</sup>), печать ал-Хаджж Мухаммада ибн Велий ад-Дина, попечителя (*кадхуда*) *вакфа* мавзолея (*хазира*) Валида-йи Султан (Gülnuş Valide Sultan 60, л. 428<sup>b</sup>), *вакф ал-вазир* Абу-л-‘Аббас Ахмад ибн ал-вазир Аби ‘Абдаллах Мухаммад ‘Урифа би-Кубрили (Fazıl Ahmed Paşa 1112, л. 2<sup>a</sup>), *вакф* Мустафа Кубри-зада (Reisü’l-Küttap Mustafa Efendi 690, л. 01<sup>a</sup>), *вакф* ал-мархум ‘Абдаллах Эфенди ибн ал-муфти ал-мархум Минкари-зада Йахйя Эфенди (Murat Molla 1463, л. 1<sup>a</sup>) и много других.

### О редакциях сочинения

Внетекстовые заметки в теле списков «Ката’иб а‘лам ал-ахйар» и ознакомление с сочинениями учеников ал-Кафави позволили нам установить два этапа в процессе подготовки этой книги:

1. Работа самого автора Махмуда ал-Кафави над составлением книги, которая, в свою очередь, состоит из двух частей: а) сбор материалов через работу в библиотеках и покупку книг для своего домашнего собрания в период с 980/1572-73 по 983/1575-76 г., когда ал-Кафави жил в Стамбуле; б) работа самого ал-Кафави над сочинением в период с 983/1575-76 г., когда он стал *кади* Синопа, по 985/1577-78 г.,

когда он ушел в отставку<sup>11</sup>. Однако работа ал-Кафави осталась незавершенной. Полностью закончить работу над «Ката'иб» ал-Кафави помешали его проблемы со своим здоровьем: ревматизм суставов, от которого резко поднималась температура тела (*хумма*), появился у Махмуда в Стамбуле в годы учебы, болезнь прогрессировала в Синопе<sup>12</sup>. Будучи уже старым, немощным и больным, ал-Кафави, конечно, не мог завершить свою работу над «Ката'иб».

2. Редактированием его сочинения в течение продолжительного времени (985 — раджаб 987/1577 — октябрь 1579 г.) занимался его ученик, автор «Захр ал-'арифин фи йаум ад-дин» Муслих ад-Дин Мустафа ибн Хасан ибн Рамадан ал-'Ариф ас-Синуби (ум. в 1018/1609–1610 г.). Нужно признать, что все сохранившиеся списки «Ката'иб» восходят к редакции (*тахрир*) ал-'Ариф, так как в фондах не зафиксировано существование черновика (*савад*) ал-Кафави.

После установления у «Ката'иб» наличия составителя (*мусанниф*) и редактора (*мухаррир*) возникает вопрос о доле их участия в составлении окончательного текста сочинения. Тут, по нашему мнению, ключевым моментом может стать степень владения ими обоими основами ханафитского *мазхаба* и их отношение к суфизму. Сравнение идеологических позиций составителя (ал-Кафави) и редактора «Ката'иб» (ал-'Ариф) выявило умеренное отношение к суфизму у первого (ал-Кафави) и пристрастие к нему у второго (ал-'Ариф). Например, ал-'Ариф игнорирует учебу ал-Кафави в его молодые годы в конфессиональных учебных заведениях Кафы. Вместо этого в «Захр ал-'арифин» ал-'Ариф обращает преимущественное внимание на получение своим учителем суфийского воспитания. В отличие от самого ал-Кафави, который в «Ката'иб» упоминает исключительно свои ханафитские пути (*'ан'ана*) по передаче традиций *мазхаба*, ал-'Ариф склонен в своем сочинении «Захр ал-'арифин фи йаум ад-дин» выделять суфийскую *силсилу* Махмуда, восходящую к нескольким суфийским братствам (Кубравийа, Кадирийа, Халватийа; 'Ариф, рукопись Наси Mahmud Efendi 607, л. 171<sup>а</sup>–175<sup>б</sup>). Все это позволяет нам высказать предположение о том, что части «Калб» («Сердце») в каждом из разделов (*катиба*) «Ката'иб», где приводятся биографии суфиев, могли быть частично или большей частью интерполированы со стороны ал-'Ариф, редактора сочинения. Это предположение подкрепляет один немаловажный факт: редактор располагал достаточной суфийской биографической литературой. О нем известно, что ал-'Ариф сам переводил «Рашахат-и 'айн ал-хайат» Сафи 'Али Кашифи (ум. в 945/1539 г.) с персидского на турецкий язык (Emânet Hazînesi 1201, л. 09<sup>б</sup>).

В дальнейшем ал-'Ариф стал распространителем «Ката'иб» в столице. Он в ша'бане 987 / октябре–ноябре 1579 г., то есть после завершения редактирования «Ката'иб», покинул Синоп, отправившись в Стамбул. Он прожил в столице довольно долгое время. Здесь ал-'Ариф проработал один-два срока в качестве *мулазима* 'Азми Эфенди (ум. в 990/1582 г.)<sup>13</sup> в его медресе. Затем, получив отставку (*ин'изал олуб*)

<sup>11</sup> Как заявляет сам автор, он свое сочинение завершил в 985/1577–1578 г. в шестидесятилетнем возрасте (ИВРУз-1, № 2929, л. 442<sup>а</sup>). Последние главы были написаны при шестнадцатом шайх ал-исламе Османской империи Шамс ад-Дине Ахмаде ибн Махмуде Кади-зада (985–988/1577–1580). Дата окончания работы устанавливается по хронограмме «а'лам ал-ахйар», что дает 985/1577–1578 г. (ИВРУз-1, № 2929, л. 442<sup>а</sup>). Эта хронограмма нами впервые была прочитана при помощи афганиста В.В. Кушева (1927–2001). Ал-Кафави посвятил свое сочинение султану Мураду III (982–1003/1574–1595): ИВРУз-1, № 2929, л. 4<sup>б</sup>.

<sup>12</sup> *Аййам-и сайф олмагла 'афуна-йи хава джисми-на та'сир идуп хумма-йи мубтала олуб* ('Ариф, рукопись Наси Mahmud Efendi 607, л. 167<sup>б</sup>).

<sup>13</sup> ал-Маула Пир-Мухаммад 'Азми, известный как 'Азми Эфенди — *мулазим* 'Али Кыналы-зада, *мударрис* в медресе Рюстем-паши в Родосчуке/Текирдаге. В *раби* II 987/мае–июне 1579 г. он преподавал в медресе Сюлейманийе (*халка-йи буста-йи ифада*). В шаввале 988/ноябре–декабре 1580 г. он стал преподава-

от своей должности, в раджабе 1001/1592–93 г. он переехал из Стамбула в Табриз и Багдад, откуда он в 1005/1596–1597 г. вернулся в Синоп. Здесь же ал-‘Ариффи составил свое сочинение «Захр ал-‘арифин фи йаум ад-дин» (‘Ариффи, рукопись Serez 1649, л. 2<sup>б</sup>–3<sup>б</sup>). В нем автор констатирует, что сочинение «Ката’иб» ал-Кафави в данный момент (в 1005/1596–97 г.) превратилось в книгу, одобренную и широко распространенную (*макбул ва матбу’*) среди почтенных ученых (‘улама’-и *кирам*) Стамбула (‘Ариффи, рукопись Наси Mahmud Efendi 607, л. 170<sup>б</sup>).

Действительно, ал-‘Ариффи, ученик ал-Кафави и редактор сочинения, некоторое время проработал преподавателем (*х<sup>а</sup>аджа*) в стамбульском медресе Рюстем-паши (Emânet Hazînesi 1201, л. 09<sup>б</sup>). Мы имеем группу списков «Ката’иб», связанных с медресе Рюстем-паши: в них приводятся колофоны с упоминанием имени ал-‘Ариффи, *мударриса* в медресе Рюстем-паши (Emânet Hazînesi 1201, л. 09<sup>б</sup>, 425<sup>а</sup>; Murat Molla 1463, л. 425<sup>а</sup>; Hâlet Efendi 630, л. 1<sup>а</sup>, 524<sup>а</sup>, от 12 ша‘бана 1108/6 марта 1697 г.; Âşîr Efendi, 263, л. 01<sup>а</sup>; рукопись «Дар ал-кутуб ал-мисрийа»). В эту группу можно включить старый список от 1 сафара 1024/2 марта 1615 г. (Esad Efendi 548, л. 1<sup>а</sup>, 289<sup>а</sup>). Эти списки содержат полный список сочинения.

Существует одна группа списков «Ката’иб», связанных с именем *муфти* ас-саййида Файзуллаха Эфенди, который превратил свои книги в *вакф* в 1112/1700–1701 г. (Feyzullah Efendi 1381, л. 03<sup>а</sup>). Текст в последнем списке сверялся со списком Великий ад-Дина эфенди (Velîyüddin Efendi 1617, л. 03<sup>а</sup>). Там отмечено, что при этом были обнаружены лишь восемь несовпадений (*накис*). Это послужило для его читателей свидетельством «достоверности» (*сихха*) этих двух списков.

Отдельную группу составляют списки (Kılıç Ali Paşa 728; Âtîf Efendi 1807), которые заканчиваются на биографии *муфти* Мухйи-д-дина Мухаммада ибн ‘Абд ал-Кадира Ма‘лул Эфенди, известного как ас-Саййид Мухаммад (ум. в 959/1552 г.). В них переписчиками или новым неизвестным редактором сознательно опускаются биографии суфиев из раздела «Калб» («Сердце») заключительной 22-й *катибы*. Эти списки по происхождению связаны с Египтом: список Kılıç Ali Paşa 728 был переписан ‘Абд ал-Хакком ибн ‘Умаром аш-Шафи’и ал-Мисри в конце рамадана 1120/ноябре–декабре 1708 года (Kılıç Ali Paşa 728, л. 275<sup>а</sup>). Списком же Âtîf Efendi 1807 владел некто Мухаммад ибн Ахмад в Египте в 1139/1726–27 году (Âtîf Efendi 1807, л. 1<sup>а</sup>). Затем последний список попал в собрание (*хаза’ин*) ал-Хаджжа Мустафы ‘Атыфа, который и превратил его в *вакф* в 1154/1741–42 году. Вероятно, составители этой редакции посчитали лишним наличие в словаре, посвященном *факихам*, биографий мистиков-суфиев. Поэтому они решили закончить книгу биографией учителя ал-Кафави в ханафитском *мазхабе* — Ма‘лул Эфенди и текстом его завещания (*васийа*) своему сыну Мухаммаду Челеби, будущему *муфти* Османской империи (988–993/1580–1585).

Итак, вышерассмотренное показывает, что полные списки содержат две редакции сочинения «Ката’иб»: 1) полную; 2) усеченную в последней его части — 22-й *катибе*.

### Компендиумы сочинения

Из 50 рукописей, описанных в каталогах в качестве списков «Ката’иб», 11 на самом деле являются его сокращениями (*мухтасар*):

1. Биографией Мухйи-д-дина Мухаммада ибн ‘Абд ал-Кадира, известного как Ма‘лул Эфенди, также завершается список Ayasofya 3401/II (л. 1<sup>б</sup>–165<sup>б</sup>). Однако в

телем (*му‘аллим*) принца (*шах-зада*) Мухаммад-хана. ‘Азми Эфенди скончался в раджабе 990/августе 1582 г. (Нау’и-зада, 1989, с. 267–268).

нем оставшийся неизвестным редактор подверг сильному сокращению почти все части работы. Сокращение носило рабочий характер: после каждого из разделов и биографий оставлялось пустое пространство размером в две строки, видимо, для внесения последующих новых данных. Следует заметить, что данная сокращенная редакция включена в состав сборной рукописи: она идет в этой книге второй после «Табакат ал-маса'ил» 'Али Челеби Кыналы-зада (ум. в 979/1572 г.), занимающей листы 02<sup>б</sup>–03<sup>а</sup>, а анонимный трактат «Тауших ал-хидайа» завершает сборную рукопись на л. 166<sup>б</sup>–204<sup>а</sup>.

2. Следующее сокращение текста «Ката'иб» в составе рукописи Veliyyüddin Efendi 1606/IV (л. 124<sup>а</sup>–215<sup>а</sup>) носит характер авторской работы. Оно имеет название «Мухтасар фи табакат ал-фукаха' ли-л-Кафави» и принадлежит перу Халил Эфенди ибн Такийаджи Хаджжи Мухаммад Сулак-зада Истанбуллу (ум. в 1095/1683 г.). Сулак-зада серьезно сократил текст, оставив только его информативную часть (даты жизни, имена *факихов*, их учителей, учеников, сочинений описуемого). Им были устранены биографии суфиев и некоторых неханафитов, отмечены противоречия между сведениями ал-Кафави и, например, Ибн Хаджара ал-'Аскалани (л. 190<sup>б</sup>) и т.д.

Для более детального ознакомления с подходами, использованными Сулак-зада для сокращения биографических словарей ханафитов, было бы полезно рассмотреть эту сборную рукопись. Она является автографом. Сулак-зада в этой книге обратился к переделке нескольких сочинений: 1) «Тухфат ат-тараджим» (л. 1<sup>б</sup>–49<sup>б</sup>); 2) «Табакат маса'ил ал-ханафийа» Кыналы-зада (л. 50<sup>а</sup>–53<sup>б</sup>); 3) «ал-Мухтасар фи фава'id Таки ад-дин ибн 'Абд ал-Кадир ат-Тамими» (л. 54<sup>б</sup>–122<sup>б</sup>); 5) «Фава'id мин ал-фатава фи-л-фикх» (л. 216<sup>а</sup>–249<sup>а</sup>); 6) «Рисала» 'Али Челеби; 7) «Рисалат Синан Эфенди фи радд макалат 'Али Челеби» (л. 250<sup>а</sup>–256<sup>а</sup>). Первый компендиум является кратким извлечением (*ихтисар*) из известного сочинения «Тадж ат-тараджим» Касима ибн Кутлубуга (ум. в 879/1474 г.)<sup>14</sup>. При его сокращении со стороны Сулак-зада устранялись длинные предложения ('*ибарат*), специально красным цветом выделялись имена лиц, чьи биографии были взяты из сочинения «Джавахир ал-'укуд ал-фарида фи тараджим ал-'йан ал-муфида» («Тазкире») Шихаб ад-дина Ахмада ибн 'Али ал-Макризи (ум. в 845/1441 г.), а те биографии, которые были добавлены самим Ибн Кутлубуга, были записаны черными чернилами и выделены красным надчеркиванием. Внутри биографий, взятых у ал-Макризи, слова Ибн Кутлубуга выделены выражением «Сказал Ибн Кутлубуга» (*кал Ибн Кутлубуга*). После основной части книги, построенной в алфавитном порядке, следуют разделы «Куньи», «Ибн фулан» (люди, известные под своим отчеством), «Даты кончин *факихов*» (*та'рих ал-мамат*), причем последний был построен в хронологическом порядке. Затем вторым сочинением без внесения изменений был приведен текст «Табакат маса'ил ал-ханафийа» Кыналы-зада. Третье сочинение «ал-Табакат ас-санийа фи тараджим ал-ханафийа» Таки ад-дина ибн 'Абд ал-Кадира ат-Тамими ал-Газзи (ум. в 1005/1596–97 г. или 5 *джумада* II 1010/1 декабрь 1601 г.) редактор счел слишком длинным (*мутаввал*) и решил сократить (*ихтисар*), оставив его «полезные» части (*фава'id*) [л. 122<sup>б</sup>].

3. Один из двух берлинских списков, описанных в каталоге Альвардта, представляет собой сокращение текста «Ката'иб» (Ahlwardt, 1887–1899, Bd. IX, S. 440–441).

<sup>14</sup> Относительно Сулак-зада существуют утверждения, согласно которым он является автором только двух сокращений (*мухтасар*) историко-биографических словарей. При этом третьему сочинению в данной сборной рукописи присваивается название «Табакат ал-ханафийа», и оно объявлено более полным (*муфассал*) изложением сочинения Ибн Кутлубуга. См.: Bursalı, 1972, Cild 1, с. 439–440. Однако о сокращении сочинения ал-Кафави в этом сборнике ничего не говорится ни на библиотечных карточках (так называемых фишках) Beyazıt Devlet Kütüphanesi, ни в специальной статье (Özel, 1997, с. 26–27).

Восемь нижеследующих списков, происходящих из восточных регионов распространения ханафитского *мазхаба*, являются сокращениями (*мухтасар*) текста «Ката'иб». Эти компендиумы совершены разными лицами и в разные эпохи:

4. Среди них рукопись ИВРУз-1, инвентарный № 522/III является самой ранней по дате переписки: она датируется 1222/1807-08 годом (ИВРУз-1, 522, л. 157<sup>а</sup>).

5. В рукописи ИВРУз-1, инвентарный № 91, на листах 9<sup>б</sup>–27<sup>б</sup> находится сокращенное изложение «Ката'иб», охватывающее его 1–12 разделы (*катиба*). Переписчик сборного тома — известный бухарский каллиграф Маулави Рахматаллах Джали. В самой рукописи дата переписки не указана. По данным историка и знатока центральноазиатской каллиграфии Муродова, список был выполнен в 1235/1820 г. (Муродов, 1971, с. 171). Рукопись имеет большой формат — 29,5×49 см. Текст сочинения предваряет перечень (*фихрист*) имен *факихов* (л. 1<sup>б</sup>–8<sup>а</sup>). Полный текст сочинения, включенный в эту же сборную рукопись, занимает 267 листов (л. 29<sup>б</sup>–295<sup>б</sup>). Текст переписан на плотной кустарной бумаге местного производства. Весь текст заключен в рамки из золотых и цветных линий. Заглавия и собственные имена *факихов* написаны киноварью. На полях сборной рукописи № 91 (л. 29<sup>а</sup>–112<sup>б</sup>) также скопирован раздел «ал-Джами'» из сочинения Ибн Аби-л-Вафа' ал-Кураши (ум. в 775/1373 г.) «ал-Джавахир ал-муди'а фи табакат ал-ханафийа» (Кураши, 1332/1913, джилд II, с. 411–448)<sup>15</sup>.

Данная рукопись принадлежала принцу Мир Мухаммад-Сиддику, известному под поэтическим псевдонимом Хишмат (род. в 1281/1864-65 г. — ум. после 1340/1922 г.), старшему сыну бухарского эмира Музаффера (1277–1303/1860–1886). После смерти эмира брат Хишмата — принц 'Абд ал-Ахад заключил его в тюрьму и занял престол (1303–1328/1886–1910). В течение 35 лет Хишмат находился в домашнем заключении. Тогда же он составил богатую коллекцию восточных рукописей и занялся литературной деятельностью. После революции 1920 г. Мир Мухаммад-Сиддик Хишмат некоторое время проработал в Центральной народной библиотеке Бухары, а в 1922 г. эмигрировал в Афганистан, где и умер (СВР, 1952, т. I, с. 140; СВР, 1973, т. IX, с. 66; Муродов, 1971, с. 86). О принадлежности данного списка этому принцу мы узнаем из оттиска печати на л. 29<sup>а</sup>: «Мир Саййид Сиддик ибн Амир Музаффар, 1296/1878-79 г.». Исправления упущений переписчика, внесенные на полях на арабском и персидском языках, принадлежат тому же Хишмату. Эти записи были сделаны в 1308/1890 г. (ИВРУз-1, 91, л. 295<sup>б</sup>).

6. Рукопись Института востоковедения АН РУз под инвентарным № 2533/IV содержит сокращение, осуществленное Маулави 'Абдаллахом ал-Балхи в 1237/1821–1822 г. (Муродов, 1971, с. 77, 171). Переписчик был родным братом Рахматаллаха Джали (оба — сыновья известного каллиграфа 'Аваза Бадала ал-Катиба ал-Балхи; Муродов, 1971, с. 77), переписавшего вышеупомянутую рукопись ИВРУз-1 под № 91.

7. Петербургский список небольшим объемом в 30 листов происходит из региона Поволжья (АР ИВ, 1986, Ч. 1, с. 441, № 9525).

8. Компендиум, представленный в ашхабадском списке (Республика Туркменистан), был выполнен в Бухаре (Халимов, 1988, с. 329).

9. Рукопись Ташкентского государственного университета (ТашГУ; ныне Узбекский Национальный университет) под инвентарным № В09/205/Х также содержит сокращение «Ката'иб». Она была переписана по поручению правителя (или по заказу высокопоставленного лица; л. 136<sup>б</sup>).

Из списков, хранящихся в странах СНГ, только петербургский список с небольшим объемом в 30 листов происходит не из Центральной Азии (АР ИВ, 1986, ч. 1,

<sup>15</sup> Раздел «ал-Джами'» из сочинения ал-Кураши переписан со стороны известного просветителя и каллиграфа Ахмада Даниша (ум. в 1314/1897 г.; Муродов, 1971, с. 169).

с. 441). Остальные списки, включая ашхабадский (туркменский), выполнены в Бухаре. Как правило, такие сокращенные варианты сочинения находятся в составе сборных рукописей.

Заметки в бухарских списках показывают, что при Мангытах (1166–1339/1753–1920) ханафитский *мазхаб* пользовался официальной поддержкой в противовес сильным кланам суфийских шайхов. Для этого, в числе других мероприятий, заказывались ханафитские сочинения из Османской империи, затем на их основе создавались новые списки на месте (Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri, 2005, с. 14–15, 18–20, 25–26). Заметки владельцев в этих списках показывают, что данное сочинение наряду с другими биографическими словарями ханафитов распространялось среди духовных деятелей, занятых в системе религиозного судопроизводства, конфессионального образования и др.

10–11. В Индии также существовала практика составления сокращений сочинения ал-Кафави, о чем свидетельствуют некоторые индийские списки (GAL, Bd. II, 434; SBd. II, 288, 645).

В Индии известен пример составления на базе «Ката'иб» нового сочинения в жанре «табакат ал-ханафийа»: Абу-л-Хасанат Мухаммад 'Абд ал-Хайй ал-Лакнави ал-Хинди (ум. в 1304/1886–87 г.) создал на его основе свое известное сочинение «ал-Фава'id ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа», добавив новые материалы (Лакнави, 1321/1903, с. 4).

На основе рассмотренного можно сделать такой вывод. Некоторые редакторы, жившие в последующий период, сочли текст «Ката'иб» слишком удлиненным в следующих его частях: многочисленные хвалебные эпитеты, приложенные к именам многих *факихов* (в особенности современников автора); пространные тексты цитат из известных книг, особенно по *фикху*; биографии суфиев и т.д. Взамен им предпочтение отдавалось кратким информативным сведениям о жизни (даты, имена учителей, учеников) и деятельности (названия их сочинений) людей из числа авторитетов *мазхаба*.

### Извлечения, сделанные из сочинения

Сочинение ал-Кафави со временем приобрело репутацию классического сборника биографий ханафитов-традиционалистов. Поэтому оно признавалось в качестве эталона традиционализма, престижного источника, откуда извлекались биографии авторитетов ханафитского *мазхаба*. Именно так поступил автор пока не идентифицированного сборника биографий суфиев, представленного в рукописи № 1611 из коллекции Veliyyüddin Efendi [Beyazıt Devlet Kütüphanesi]. В ней отсутствуют начальные листы, где, вероятно, были записаны название сочинения и имя его составителя. Составители каталога для внутреннего пользования присвоили ему условное название «Табакат маша'их ал-ханафийа». Для составления сборника в качестве источников наравне с «Ката'иб» использованы сочинения «Манакиб Аби Ханифа» Абу-л-Му'аййада ал-Муваффака ибн Ахмада ибн Исхака ал-Макки ал-Х'аразми (ум. в 568/1172 г.), «ал-Джавахир ал-мудийа» ал-Кураши и «Табакат аш-шафи'ийа» анонимного автора.

Другой пример извлечения из «Ката'иб» биографии, теперь уже одного конкретного суфия, можно видеть в сочинении Са'д ад-дина Сулаймана ибн Мухаммада-Амина Мустахим-зада (1131–1202/1719–1788) «Рисале-и меламаййе-и шаттариййе» (другое название — «Манакиб-и маламаййа-йи шаттариййа-йи байрамийа»; Yılmaz,

2006, с. 113–115)<sup>16</sup>. Автор извлек из «Ката'иб» биографию (*манкаба*) Амира Сиккини (Nihat, 1996, с. 442–447; на страницах 446–447 автор ссылается на составителя «Ката'иб» как «Сулейман Кефеви» [sic!]). Для придания веса этому сообщению автор сначала привел биографию автора «Ката'иб» под заглавием «Тарджама-йи Махмуд Кафави, сахиб ал-Ката'иб». Данное жизнеописание было извлечено из известного сочинения — «Зайл аш-шака'ик ан-ну'манийа» Нау'и-зада (Мустахим-зада, рукопись № 481 из коллекции «Osman Ergin Yazmaları», л. 3<sup>а-б</sup>). На основе неверно понятого слова «тарджама» («перевод» вместо «биография») была предпринята попытка идентифицировать это сочинение в качестве несуществующего перевода сочинения ал-Кафави на османский язык (Şimşek, 2009, с. 377–378).

Официальная политика «стать владельцами своего богатого наследия», предпринятая в новейшее время в Турецкой Республике, стала толчком для нового начинания: муфтият провинции (*ил*) Синоп приступил к переводу сочинения своего земляка ал-Кафави «Ката'иб» с арабского на современный турецкий язык. Об этом недавно заявил *муфти* провинции Йалчын Топчу. Для этой цели была изготовлена копия одного из многочисленных списков «Ката'иб», хранящегося в одной из библиотек Стамбула. Как было заявлено, уже переведена одна четвертая часть книги (Kenan Türkseven, Dilek Sezen; Sinop Müftülüğü). Это сообщение служит еще одним примером нового признания сочинения на разных этапах истории.

### Заключение

Большое количество списков и широкая география распространения «Ката'иб» свидетельствуют о его популярности во всех регионах преобладания ханафитского мазхаба. В Османской империи и за ее пределами это сочинение использовалось в качестве справочного материала и вспомогательного учебного пособия. Некоторые требовательные читатели, исходя из своих узкоконфессиональных убеждений, пытались приспособить его к своим нуждам, вкусам. Таковы компендиумы, преследующие цель удалить из него биографии суфиев или сократить его громоздкий объем за счет сокращения словесной риторики. Заслуживают внимания попытки использования этого сочинения некоторыми кругами для усиления позиций ханафитского мазхаба в рамках местной мусульманской общины.

Замеченная исследователями ценность «Ката'иб» в качестве источника по истории ханафитского *мазхаба* и ислама в широком понимании сделала актуальной задачей его издания. Продолжающаяся работа в трех группах и существующая конкуренция между ними, несомненно, стимулируют повышение качества при осуществлении издания книги. Применяемые ими различные подходы к изданию памятника (учет максимально большего количества списков, следование самому древнему списку, создание критического текста сочинения на основе учета нескольких редакций и др.)

<sup>16</sup> Известны несколько списков этого сочинения: 1) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler Bölümü, Osman Ergin Yazmaları Koleksiyonu, 481, 94 л.; 2) Там же, 1265/II, л. 8<sup>б</sup>–69<sup>а</sup>; 3) Nafiz Paşa 1164 [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Koleksiyonu], 85 л.; 4) Ali Emiri Şer'îye 1051 [Millet Yazma Eser Kütüphanesi], 141 л. Сличение биографии ал-Кафави (Ali Emiri Şer'îye 1051, л. 4–5) с текстом в «Хада'ик ал-хака'ик фи такмилат аш-шака'ик» (Нау'и-зада, 1989, с. 272–273) показало, что Мустахим-зада сильно сократил сам текст биографии. Например, он опустил годы учебы ал-Кафави у Кади-зада в Каплуджа и у 'Абд ар-Рахмана ибн 'Али в медресе Сахн в Стамбуле. При выполнении своей работы Мустахим-зада допустил много неточностей, например, вместо «9» 49 г. — даты первого приезда ал-Кафави в Стамбул, записан 940 г.; дата его отставки и возвращения в Стамбул дана как 987 г. (оба источника сходятся в этом), когда он встречался с Чиви-зада, Садри Рум и Кади-зада, *муфти*. Дата смерти ал-Кафави указана неверно — «в пределах 991 года» (Ali Emiri Şer'îye 1051, л. 5)].



покажут в будущем, какое из них окажется самым лучшим и пригодным для исследований.

### Список сокращений

АР ИВ — Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под редакцией А.Б. Халидова. Ч. 1–2. М., 1986.  
СВР — Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. I–XI. Таш., 1952–1987.  
GAL — *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. I–II. Weimar–Berlin, 1898–1902.*  
GAL SB — *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementbande I–III. Leiden, 1937–1942.*

### Списки сочинения: Кафави, Махмуд ибн Сулайман, ал- «Ката’иб а‘лам ал-ахйар мин фукаха’ мазхаб ан-Ну‘ман ал-мухтар»

ИВР РАН, В3554 — рукопись В3554 Института восточных рукописей РАН, л. 148<sup>б</sup>–177<sup>б</sup>.  
ИВРУз-1, 91 — рукопись № 91 из фондов Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, 295 л.  
ИВРУз-1, 522 — рукопись № 522 из фондов Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан.  
ИВРУз-1, 2533 — рукопись № 2533 из фондов Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, л. 160<sup>б</sup>–199<sup>б</sup>.  
ИВРУз-1, 2929 — рукопись № 2929 из фондов Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, 442 л.  
Иран-1 — рукопись «Китаб-хана-йи Маджлис-и Шура-йи Милли» под инвентарным номером 87846 // <http://www.aljazi.org/taib/man/ir/taqaat-alkfaoui1.rar>  
Иран-2 — рукопись «Китаб-хана-йи Маджлис-и Шура-йи Милли» под инвентарным номером 87847 // <http://www.aljazi.org/taib/man/ir/taqaat-alkfaoui2.rar>  
Махмудийа — рукопись библиотеки «ал-Махмудийа», г. Медина, Саудовская Аравия // <http://ar.wikipedia.org/wiki/>  
Ahmet III 2949 — рукопись из коллекции Ahmet III [Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi], 648 л.  
Âşir Efendi 263 — рукопись из коллекции Âşir Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 631 л.  
Âtîf Efendi 1807 — рукопись из Âtîf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 182 л.  
Ayasofya 3401/II — рукопись из коллекции Ayasofya [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], л. 1<sup>б</sup>–165<sup>б</sup>  
Cârullah Efendi 1580 — рукопись из коллекции Cârullah Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 227 л.  
Emânet Hazînesi 1201 — рукопись из коллекции Emânet Hazînesi 1201 [Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi], 435 л.  
Esad Efendi 548 — рукопись из коллекции Esad Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 289 л.  
Fazıl Ahmed Paşa 1112 — рукопись из коллекции Fazıl Ahmed Paşa [Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi], 392 л.  
Feyzullah Efendi 1381 — рукопись из коллекции Feyzullah Efendi [Millet Yazma Eser Kütüphanesi], 437 л.  
Gülnuş Valide Sultan 60 — рукопись из коллекции Gülnuş Valide Sultan [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 427 л.  
Hâlet Efendi 630 — рукопись из коллекции Hâlet Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 524 л.  
Hüseyin Çelebi 811 — рукопись из коллекции Hüseyin Çelebi [İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Bursa], 418 л.

- Hüseyin Çelebi 813 — рукопись из коллекции Hüseyin Çelebi [İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Bursa], 297 л.
- İstanbul Üniversitesi A942 — рукопись İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 232 л.
- İstanbul Üniversitesi A2342, A2343, A2344, A2345 — рукописи İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi;
- Kılıç Ali Paşa 728 — рукопись из коллекции Kılıç Ali Paşa [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 275 л.
- Konya Bölge Yazma 4403 — рукопись Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi [прежний шифр — Halil Hamit Paşa 1856], 451 л.
- Milli Kütüphane, 55 Hk 1061 — рукопись Milli Kütüphane, Анкара [прежний шифр — Samsun Gazi Kütüphanesi 2605 Mükerrer], 366 л.
- Murat Molla 1463 — рукопись из коллекции Murat Molla [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 425 л.
- Nuruosmâniye 3048 — рукопись Nuruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, 391 л.
- Ragıp Paşa 1041 — рукопись Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 414 л.
- Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi 690 — рукопись из коллекции Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 419 л.
- Şehid Ali Paşa 1931 — рукопись из коллекции Şehid Ali Paşa [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 460 л.
- Veliyyüddin Efendi 1616 — рукопись из коллекции Veliyyüddin Efendi [Beyazıt Devlet Kütüphanesi], 398 л.
- Veliyyüddin Efendi 1617 — рукопись из коллекции Veliyyüddin Efendi [Beyazıt Devlet Kütüphanesi], 558 л.

### Список литературы

- ‘Арифи, Мустафа ибн Хасан, ал-Захр ал-‘арифин фи йаум ад-дин, рукопись № 607 из коллекции Hacı Mahmud Efendi [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 182 л.
- ‘Арифи, Мустафа ибн Хасан, ал-Захр ал-‘арифин фи йаум ад-дин, рукопись № 1649 из коллекции Serez [Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi], 326 л.
- ‘Имад ‘Абд ас-Салам Ра’уф, ад-дуктур, та’лиф. ал-Асар ал-хаттийа фи-л-Мактаба ал-Кадирийа фи джами‘ аш-Шайх ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани. Джилд 4. Багдад: Матба‘ат ал-ма‘ариф, 1980.
- Йусуф ‘Изз ад-дин, ад-дуктур, тасниф. Махтутат ‘арабийа фи мактабат Суфийа ал-ватанийа ал-булгарийа. Багдад, 1968.
- Крачковский И.Ю. Арабские рукописи, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук с Кавказского фронта // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960, с. 383–422.
- ал-Қураши, ‘Абд ал-Кадир ибн Аби-л-Вафа’. Ал-Джавахир ал-муди’а фи табакат ал-ханафийа. Джилд I–II. Хайдарабад, 1332/1913.
- ал-Лакнави, Абу-л-Хасанат Мухаммад ‘Абд ал-Хайй. ал-Фава’ид ал-бахийа фи тараджим ал-ханафийа ма‘а-т-Та’ликат ас-санийа ‘ала-л-фава’ид ал-бахийа. Казань, 1321/1903.
- Муродов А. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. Таш., 1971.
- Мустаким-зада, Са‘д ад-дин Сулайман ибн Мухаммад-Амин. Рисале-и мелахийе-и шаттарийе. Рукопись № 481 из коллекции «Osman Ergin Yazmaları» в библиотеке «İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı», Nadir Eserler Bölümü.
- Нау‘и-зада ‘Ама‘и. Хада‘ик ал-хака‘ик фи такмилат аш-шака‘ик / Neşre Hazırlayan Doç. Dr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Фихрист Мактабат Кавала. Ал-кисм ар-раби‘ мин фихрис ал-фунун ал-‘арабийа. ал-Кахира: Матба‘ат дар ал-кутуб ал-мисрийа, 1350/1931.
- Фихрист ал-махтутат ал-мусаввара, ал-джуз’ 2, ал-кисм 4. ал-Кахира, 1970.
- Халимов Н.Б. Каталог арабских рукописей Академии наук ТССР. Ашхабад, 1988.
- Ahlwardt W. Verzeichnis der arabischen Handschriften. Bd. IX. B., 1887–1899. S. 440–441.
- Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri (XVI–XX. Yüzyıllar). Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2005.

- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi*. Osmanlı müellifleri. Cild I–III. İstanbul, 1972.
- de Slane, M. le baron*. Catalogue des manuscrits arabes. P., 1883–1895.
- Faroghi S.* Social Mobility among the Ottoman ‘Ulemâ in the Late Sixteenth Century // *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), p. 204–218.
- Flügel G.* Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien. Wien, 1865–1867.
- Karabulut A.R.* İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi. Cilt 1–3. Kayseri: [б.и., б.д.].
- Karatay F.E.* Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu. Cild III: Akaid, Tasavvuf, Mecalis, Ediye, Tarih, Siyer, Teracim, Bilimler. No. 4680–7487. İstanbul: Topkapı Müzesi, 1966.
- Kenan Türkseve, Dilek Sezen*. Sinop Müftülüğü Alim Kefevi'ye Sahip Çıktı. Kabri Sinop'ta bulunan alim Mahmut bin Süleyman Kefevi'nin Arapça yazılmış eseri "Fetva Tarih"nin Türkçe'ye çevrildi // [www.haberler.com/sinop-muftulugu-alim-kefevi-ye-sahip-cikti-4121288-haberi/](http://www.haberler.com/sinop-muftulugu-alim-kefevi-ye-sahip-cikti-4121288-haberi/)
- Kütüphanedeki Kitapların Kaydına Mahsus Defter — Yazma II (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi), рукописная инвентарная книга.
- Mach R.* Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library / Index by Robert D. McChesney. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Nihat A.* Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430). Bayramiyye tarikatının kurucusu // *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 14, İstanbul, 1996. S. 442–447.
- Özel A.* Hanefî Mezhebi. V. Literatür. 5. Tabakat Kitapları // *Türkiye Diyanat Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 16. İstanbul, 1997, c. 26–27.
- Sinop Müftülüğü Alim Kefevi'ye Sahip Çıktı. Kabri Sinop'ta bulunan alim Mahmut bin Süleyman Kefevi'nin Arapça yazılmış eseri "Fetva Tarih"nin Türkçe'ye çevrildi <http://www.vitrinhaber.com/din/sinoplu-alimin-430-yillik-emaneti-h1086.html>
- Spies O.* Beiträge zur arabischen Literatur. Geschichte, Juristen, Historiker, Traditionarier // *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. XIX, Nr. 3. Lpz., 1932.
- Suhrawardy A.* Notes on Important Arabic and Persian Manuscripts Found in Various Libraries in India // *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. New Series, Vol. XIII. 1917.
- Şimşek M.* Mahmûd b. Süleyman El-Kefevî'nin (v. 990/1582) Ketâ'ib Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Konumu, Fazileti, İdari ve Kazaî Tasarrufları İle İlgili Görüşlerinin Yer Aldığı Bölümün Tahkiki // *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, № 14 (2009). S. 375–390.
- Yılmaz A.* Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin // *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 32. İstanbul, 2006. S. 113–115.

## Summary

Ashirbek Muminov

### **Manuscripts of “Kata’ib A’lam al-Akhyar”: New Materials for the Biography and Activity of Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi**

Among the compilers of more than 30 works in the genre of historical and biographical literature “Tabaqat al-hanafiya”, Mahmud ibn Sulayman al-Kafawi holds a special place. He was the first to use productive approach, collecting and organizing the chains of transmitters of traditions in the school (*‘an’ana, silsila, isnad*) to show the historical evolution of the Hanafite *madhhab*. This valuable source, “Kata’ib A’lam al-Akhyar”, has not been published. We decided to revise the old views concerning the activity of al-Kafawi on the compiling and editing his work. The following new sources were detected and processed: 50 copies of the work by al-Kafawi, preserved in Turkey, Europe and Central Asia. These copies of *Kata’ib* were important for our discovery of the three sources for al-Kafawi’s biography. Their data made it possible to establish that the work of al-Kafawi on the com-

piling of “Kata’ib A‘lam al-Akhyar” consisted of two phases: 1) preparation of the book (*jam‘, ta’lif*) was done by al-Kafawi in 983–985 A.H.; and 2) editing (*tahrir*) was made by his pupil Muslih al-Din Mustafa ibn al-Hasan al-‘Arifi al-Sinubi (d. 1018/1609–10) in 985–987 A.H. From the editor’s work we can see his tendency towards Sufism. This has allowed us to conclude that al-Kafawi was a Faqih, rather than a Sufi, and the accuracy of the submitted information on the part of the Hanafite Fiqh is not in doubt.

Ф.О. Нофал

**К вопросу о «конфессиональной»  
коранической текстологии:  
между «буквой» и «[вариантом] прочтения»**

Настоящая статья рассматривает проблему соотношения таких понятий текстологии «коранических наук» (‘улум ал-Қур’ән), как «буквы» и «[варианты] прочтения» в рамках исламской богословской системы. Также автором предпринята попытка соотнесения «теологической» текстологии и данных современного источниковедения о так называемом «Коране ‘Усмана».

*Ключевые слова:* корановедение, мусхаф, буква, ислам, вариант прочтения, племена.

Текстология сакрального текста — это, безусловно, вопрос внутриконфессиональный, теологический. Основываясь на вероучительных источниках, экзегетико-исторических сентенциях прошлого и настоящего, религиозная община как бы «канонизирует» историю своей Основы, заключая в ней прежде всего стройную апологетику вероубеждения. Ислам как великая мировая религия не составил исключения из этого правила, разработав довольно стройное здание т.н. «‘улум ал-Қур’ән» — «коранических наук», в которых особое место отведено именно генезису современного корпуса текста священной книги мусульман.

Аутентичность текста Корана при различных вариантах чтения (*қирā’āt*) — вопрос, практически решенный в классической богословской системе, — заслуживает отдельного, пристального взгляда современного текстолога и религиоведа. На актуальность затронутой темы указывает также и тот факт, что отсутствие консенсусного мнения о т.н. «семи буквах» (*ал-‘ахруф ас-саб’а*), в которых, согласно Преданию, и был ниспослан Коран, кардинальным образом влияет на саму постановку вопроса о семи версиях его прочтения. В настоящей работе мы попытаемся представить основные мнения исламских теологов и языковедов относительно этого вопроса, а также по возможности реконструировать «доусмановскую» историю коранического текста<sup>1</sup>.

Семь достоверных (*мутавātир*) вариантов рецитации Корана (*қирā’āt ас-саб’а*), по-видимому, берут свои истоки уже в первой половине I века хиджры. Уже в достоверном хадисе<sup>2</sup>, переданном Муслимом, речь идет о споре двух курейшитов о вариантах

<sup>1</sup> Особого внимания заслуживает работа, проделанная выдающимся отечественным корановедом Е.А. Резваном, который впервые в истории российского исламоведения предпринял революционную попытку воссоздания целостной картины текстологической истории коранического текста (Резван, 2001, с. 170–260; 1991, с. 137–138). Однако, на наш взгляд, Е.А. Резван недостаточно подробно раскрывает в своих трудах проблему т.н. «семи букв», что и приводит к выпадению из числа исследуемых им вопросов дихотомии рецитационных вариаций и *ал-‘ахруф ас-саб’а*, рассматриваемых в настоящей статье.

<sup>2</sup> «...‘Умар ибн ал-Хаттāб говорил: „Я услышал, как Хишām ибн Хāким ибн Хаззām читает суру „Различение“ не так, как ее читаю я, а Посланник Аллаха, — да благословит его Аллах и да приветствует! — зачитывал ее мне ранее. Я уже был готов поторопить его, но затем дал ему время закончить, а затем я схватил его за грудки его плаща и привел его к Посланнику Аллаха, — да благословит его Аллах и да приветствует! — и сказал: „Посланник Аллаха, я услышал, как он читает суру „Различение“ не так, как ты прочел ее мне“. Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: „Отпусти

чтения *айатов* суры «Различение»<sup>3</sup>. Рецитационные вариации учитывались и при собрании коранического текста халифом 'Усманом: в частности, 'Ибн ал-Джазарй (+833 г.х.) так описывает причины лишения текста *мусхафов* диакритических знаков: «И были лишены все эти *мусхафы* точек и огласовок для того, [чтобы] указывали они на то, что правильно передается» ('Ибн ал-Джазарй, 2008, с. 7). Также, говоря о записи тех или иных собраний Корана сподвижниками Пророка, автор пишет: «И *сахобы*, когда написали те *мусхафы*... лишили их точек и огласовок, дабы было указание единого письма на два прочтения, переданных, услышанных и читаемых, похожих» (там же, 2008, с. 32–33)<sup>4</sup>. Общая для исламских источников традиция передачи нашла свое отражение и в '*илм ал-қир'āt* («науке [о вариантах] прочтения [Корана]»), где достоверность передачи тех или иных вариантов чтения текста определяется как непрерывностью цепочки передатчиков, восходящей к самому Пророку (*иснād*), так и соответствием их консонантному османскому тексту (*ар-расм ал-'узмāни*) (Ас-Суйуṭи, 1999, т. 1, с. 257). В четвертом веке хиджры 'Ибн Муджахид впервые собирает различные передачи (*ривайāt*) семи вариантов прочтения османского текста ('Ибн Муджахид, 2000). Позже к ним будут добавлены еще три «известные» (*машихūr*) рецитационные версии ('Ибн ал-Джазарй, 2008).

Однако, вместе с тем, в исламской теологической системе разрабатывалась и проблема т.н. «семи букв». Будучи не раз упомянутыми в различных текстах Сунны (Сахйх Муслим, 1996, с. 560; Суанн 'Абй Дāвūd, 1997, № 1478 и др.), эти слова Пророка не раз становились объектом пристального внимания богословов и языковедов ислама. На сегодняшний день корановедческая традиция предлагает шесть (см. М. ал-Қатṭāн, 1991) основных вариантов трактовки словосочетания *ал-'ахруф ас-саб'а*, из которых, прежде всего, следует выделить несколько основных, наиболее известных и общепринятых. Сразу необходимо отметить, что понятия *ахруф* и *қир'āt* изначально являлись в исламском богословии четко разграниченными и дифференцированными. «Некоторые [люди], неопытные в сей науке, считали, что [варианты] прочтения тех семи имамов — это и есть то, о чем сказал Пророк (мир ему и благословение Аллаха!): «Был ниспослан Коран в семи буквах», — пишет шейх 'Абū Шāмма ал-Мақдисй ('Абū Шāмма, 2003, с. 146). И если вопрос о вариациях рецитации османского текста в исламском богословии является решенным, то проблема «семи букв» представляет собой некоторое «темное пятно» корановедения.

Согласно мнению таких теологов, как ат-Табарй (Ат-Табарй, 2001, т. 1, с. 50–52), ат-Тāхāвй (Ат-Тāхāвй, 1994, т. 7, с. 218–219), 'Ибн Таймиййа ('Ибн Таймиййа, 2005, т. 13, с. 389) и других, «семь букв» обозначают семь диалектов (*лугāt*) арабского языка, на которых был ниспослан текст Корана<sup>5</sup>. Также сторонники настоящего мне-

его. Читай!". И тот вновь читал именно так, как тогда. Посланник Аллаха сказал: "Она так и была ниспослана". Затем он сказал мне: "Читай!". Я прочел, и он сказал: "Она так и была ниспослана. Воистину, Коран был ниспослан в семи буквах. Читайте [из него] то, что для вас легко"» (Сахйх Муслим, 1996, с. 560).

<sup>3</sup> Заметим, что истинный характер упоминаемого в хадисе различия все-таки остался неизвестным, что и обусловило полемику о значении т.н. «семи букв», разбор которой будет дан ниже.

<sup>4</sup> Этот эпизод, в частности, дополняет и аз-Замахшарй, который, поясняя цитату 'Ибн Мас'уда («Лишите Коран [точек] для того, чтобы возрос в нем малый ваш»), замечает: «Захотел он лишить его точек и огласовок для того, чтобы не возрастал младенец, думая, что они — из Корана» (Аз-Замахшарй, 2001, т. 1, с. 186).

<sup>5</sup> Разные теологи по-разному определяли те диалекты, на которых, по их мнению, был ниспослан текст Священного Писания ислама. Так, согласно ас-Сиджистāни (250 г.х.), Коран был ниспослан на «языках» племен Курейш, Тамим, Хузайл, Хавазин, Са'д б. Бакр, 'Азд и Раби'а; по мнению же 'Ибн 'Аббāса, пять из «семи языков» Корана — это наречия племени Хавазин (см.: 'Абū Шāмма, 2003, с. 91–102).

ния заключают, что сегодня Коран читается лишь «по одной букве», т.е. согласно диалекту Курейша, а шесть остальных были отменены по «выбору Уммы». Несмотря на то что последний тезис подкрепляется историческими источниками (по сообщению 'Анаса б. Малика, халиф 'Усман б. 'Аффан повелел Зайду записывать спорные слова на «языке Курейша» (Сахйх ал-Бухарй, 1986, № 3315)), он не выдерживает языковедческого анализа: согласно ас-Суйутй, текст содержит и диалектизмы, чуждые как диалекту Курейша<sup>6</sup>, так и арабскому языку вообще (Ас-Суйутй, 1999, т. 1, с. 400–439). Другие же приверженцы этой версии игнорируют сообщение ал-Бухарй, полагая, что диалектизмы изначально были привнесены в текст *мусхафов*, и заключают, что и сегодня Коран содержит все семь букв, ни одна из которых не может быть упразднена (см.: 'Абӯ Шамма, 2003, с. 91; ал-Қуртубй, 2003, т. 1, с. 44–45). Следует заметить, что настоящая версия истолкования вышеупомянутого хадиса представляется наиболее ранней по отношению к другим: так, согласно упоминавшейся выше передаче 'Абӯ Шамма, ее придерживался двоюродный брат пророка Мухаммада и его сподвижник 'Ибн 'Аббас.

Другая, «жанровая», версия, объясняющая смысл выражения «семь букв», основывается на следующем хадисе Мухаммада: «Коран вначале был ниспослан из одних врат и в одной букве; и был ниспослан Коран из семи врат в семи буквах: предостерегающей (*заджр*) и приказывающей (*'амр*), позволяющей (*халал*) и запрещающей (*харам*), ясной (*мухамм*), сокрытой (*мутаийбих*) и [в букве] притч (*'амсал*)» (Ат-Табарй, 2001, т. 1, с. 68). Согласно же версии 'Ибн 'Атййа, «некоторые ученые» видели в «семи буквах» указание на следующие «смыслы» (*ма'анй*) Священного Писания: «повеление (*'амр*), запрет (*нахй*), обещание (*ва'д*), угроза (*ва'йд*), истории [пророков] (*қиҫас*) и притчи (*'амсал*)» ('Ибн 'Атййа, 1993, т. 1, с. 21–22). Однако очевидно, что различие между вариантами прочтения 'Умара б. ал-Хаттаба и Хишам б. Хакима было именно лексическим. Также, с точки зрения хадисоведения, сообщение, на котором основывается данное предположение, является «слабым» по своей цепочке передатчиков (*иснад*) ('Абӯ Шамма, 2003, с. 107–108). Исходя именно из упомянутых предпосылок, эту версию не принимал ни один видный богослов ислама.

Третий же вариант толкования слов Пророка предполагает заметное сближение понятий «буква» и «прочтение», определяя первое как «[виды] различия между [вариантами] прочтения» ('Ибн Қутайба, 2011, с. 28). Этого мнения придерживались 'Ибн Қутайба, ал-Бақиллани (Ал-Қуртубй, 2003, т. 1, с. 45), аз-Зарқани и другие (Аз-Зарқани, 2010, т. 1, с. 130; 'Ибн ал-Джазари, 2008, с. 27–28). Сторонники этой версии следующим образом классифицируют семь типов разночтений, имеющих место в различных вариантах передачи коранического текста, замечая, что османский *мусхафов* потенциально содержит в себе все их вариации:

- 1) различие в склонении имен числительных, имен женского и мужского рода;
- 2) расхождение в падежах отдельных слов;
- 3) морфологические отличия;
- 4) инверсия;
- 5) синонимичная замена;
- 6) незначительные интерполяции;
- 7) рецитационные различия.

Однако и в этой теории, несмотря на противопоставление ее первой (Аз-Зарқани, 2010, т. 1, с. 130), прослеживается ее четкая связь с версией ат-Табарй и ат-Тахавй.

<sup>6</sup> В качестве примера ас-Суйутй приводит такие слова южноарабского происхождения, как «лахвāн» (21:17), «самидун» (53:61) и др.

Так, не ограничивая количество возможных рецитационных вариантов передачи текста и не исключая синонимичных замен тех или иных слов и словосочетаний диалектизмами, ее авторы де-факто не исключают возможности существования полноценных передач коранических текстов и на других диалектах арабского языка (*lugāt al-‘arab*). Более того, данная теория не объясняет наличие в тексте Корана не-курейшитской лексики, столь необходимой в первое время для миссии Мухаммада и основания исламского государства в ‘аздской Медине (см.: ‘Ибн Ҳазм, 1368 г.х.).

Склоняясь по вышеприведенным причинам (конечно же, в рамках исламской теологии) к первой версии толкования понятия «семи букв», мы считаем необходимым выдвинуть несколько предположений, связанных с неоконченной лексической унификацией коранического текста: ведь, невзирая на вышеупомянутое указание халифа, в различных *айатах* все-таки присутствует чуждая Курейшу лексика и фразеология, хоть и в небольшом — по отношению к основному тексту — количестве. Причины этого, на наш взгляд, могут крыться в политике ‘Усмана б. ‘Аффāна. Несмотря на свою проомейядскую ориентацию, третий праведный халиф, в условиях все более четко проявляющегося противостояния вокруг Священного Писания ислама, не мог полностью лишить эту главную религиозную основу молодого государства племенной лексики — цементирующего элемента, что могло привести к открытому бунту. На это, в частности, косвенно указывает факт обострения межплеменной борьбы в годы правления халифа (Большаков, 2000, т. II). Тем не менее следует подчеркнуть, что иные «курейшитские» собрания (*мусхафы* ‘Ибн Мас‘уда, ‘Ибн ‘Аббāса, ‘Ибн Ка‘ба и др.) также содержали минимальное количество не-курейшитской лексики и очень близки к османскому тексту (‘Ибн ‘Абй Давūd, 2002).

Так или иначе, но вопрос о «семи буквах» как вариантах передачи смысла Откровения на диалектах Аравийского полуострова остается открытым в светской текстологии: несмотря на разнородность иноплеменной для Курейша лексики в тексте Корана ‘Усмана, мы не можем окончательно решить вопрос об историческом существовании полноценных «племенных» версий коранического текста. Исламская же теологическая система с большой долей вероятности допускает возможность реального ниспослания Священного Писания сразу на нескольких «языках арабов», активно использовавшихся в «облегчении [тягот] Уммы» (Сәхйх Муслим, 1996, с. 561–562). Однако и источниковедческий анализ позволяет исследователю допустить возможность объективного существования нескольких вариантов передачи Корана, игравших на заре ислама большую миссионерско-политическую роль. Возможно, дальнейшие открытия в области коранистики помогут пролить свет на эту проблему, которая, в условиях современного информационного общества, особенно актуальна как для теологии, так и для истории религии.

## Библиография

- Большаков О.Г. История Халифата. Т. II. Эпоха великих завоеваний. М., 1993.  
 Резван Е.А. Ал-кира’а // Ислам. Энциклопедический словарь. М., «Наука», 1991, с. 137–138.  
 Резван Е.А. Коран и его мир. Петербургское востоковедение, 2001.  
 ‘Абū Шāмма. Ал-Муршид ал-ваджйз ‘илā ‘улūм тата’ллақ би-л-китāб ал-‘азйз («Краткое руководство к наукам, связанным с Могущественной Книгой»). Бейрут, 2003.  
 Аз-Замахшарй. Ал-Фā’иқ фй гарйб ал-хадйс («Превосходный [трактат] о странных хадисах»). Бейрут, 2001.  
 Аз-Зарқāнй. Манāхил ал-‘ирфāн фй ‘улūм ал-Қур’āн («Источники знания в коранических науках»). Бейрут, 2010.  
 Ал-Қуртубй. Ад-джāми‘ ли’ахқām ал-Қур’āн («Собрание предписаний Корана»). Бейрут, 2003.



- Ас-Суйути*. Ал-Итқан фй 'улум ал-Қур'ан («Совершенство в коранических науках»). Бейрут, 1999.
- Ат-Табарӣ*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вил ай ал-Қур'āн («Собрание пояснений к толкованию аятов Корана»). Бейрут, 2002.
- Ат-Тахāвӣ*. Шарх мушкил ал-асār («Разъяснение проблем наследия»). Каир, 1994.
- 'Ибн 'Абӣ Давӯд*. Китāб ал-масāхиф («Книга [о собраниях] Корана»). Бейрут, 2002.
- 'Ибн ал-Джазарӣ*. Ан-Нашр фй ал-кирā'āt ал-'ашр («Публикация о десяти [вариантах] прочтения»). Каир, 2008.
- 'Ибн Қутайба*. Та'вил мушкил ал-Қур'āн («Объяснение сложных [мест] Корана»). Бейрут, 2011.
- 'Ибн Муджāхид*. Ал-Қирā'āt ас-саб' («Семь [вариантов] прочтения»). Бейрут, 2000.
- 'Ибн Таймиййа*. Маджму' ал-фатāвā («Собрание фетв»). Эр-Рияд, 2005.
- 'Ибн Хазм*. Джамхарат ансāб ал-'араб («Большинство родословных арабов»). Каир, 1368 г.х.
- М. ал-Қаттāн*. Нузӯл ал-Қур'āн 'алā саб'ати аҳруф («Ниспослание Корана в семи буквах»). Каир, 1991.
- Қаҳйх ал-Муслим бишарх ан-Нававӣ («Достоверный [свод] Муслима в объяснении ан-Нававӣ»). Каир, 1996.

## Summary

F.O. Nofal

### The Problem of “Confessional” Qur’anic Textology: Between “the Word” and “the Method of Recitation”

The problem of correlation between the terms “the word” and “the method of recitation” in Islamic “sciences of Qur’an” is analyzed in the article. The author also tries to recover the history of Qur’anic text before its edition by caliph Uthman.

М.С. Пелевин

### Топонимика и локализация действия в афганской племенной хронике (XVII–XVIII вв.)

Малоисследованный текст племенной хроники хатаков, которая является частью историографического сочинения Афдал-хана Хатака (ум. ок. 1740/41 г.) «*Tārīḫ-i muraṣṣa'*» («Украшенная драгоценностями история»), изобилует местной топонимикой, что объясняется комплексом взаимосвязанных причин: общим отношением паштунского племенного общества к земле как главному источнику жизнеобеспечения, политико-правовой идеологией паштунских племенных вождей, чувствами местного патриотизма, заданной стилистикой хроникального повествования. Топонимика позволяет проследить последовательность и хронологию миграций хатакского племени, точно очертить территорию его расселения на рубеже нового времени. Масштаб географической карты хроники постоянно меняется в зависимости от стилистических особенностей жанра повествования, уменьшаясь в пассажах историографического содержания и резко возрастая в записях дневникового характера.

*Ключевые слова:* классическая литература пашто, историография и историческая география паштунских племен.

В компилятивном историографическом сочинении Афдал-хана Хатака (ок. 1664/65–1740/41) «*Tārīḫ-i muraṣṣa'*» («Украшенная драгоценностями история») примерно третью часть занимают оригинальные авторские тексты, которые в совокупности являются племенной хроникой хатаков (Афдал, 1974, с. 254–513)<sup>1</sup>. Эти тексты включают в себя родовые генеалогии, записи из племенной истории, дневники и воспоминания Афдал-хана, хатакского правителя с 1692 г., и его деда Хушхал-хана Хатака (1613–1689), знаменитого паштунского поэта-классика, основоположника национальной литературы пашто, возглавлявшего хатакское племя в 1641–1664 гг. Хушхал-хан вправе считаться соавтором Афдала в хроникальной части «*Tārīḫ-i muraṣṣa'*». Именно его исторические записки и дневники, частично сохранившиеся в виде прямых цитат<sup>2</sup> и близких к оригиналу пересказов Афдала, лежат в основе хатакской хроники. Тексты хроники, до сих пор подробно не изучавшиеся за пределами паштоязычной научной среды<sup>3</sup>, представляют интерес не только как уникальные источники по истории северо-восточных паштунских племен накануне образования афганской государственности, но также как ранние образцы паштунской книжной прозы.

Даже беглое знакомство с хроникой сразу выявляет тот факт, что ее язык изобилует топонимикой. Авторы с акцентуируемым вниманием и чрезвычайной скрупулезно-

<sup>1</sup> Об авторе и его сочинении см. (Кушев, 1980, с. 64–65; Пелевин, 2010, с. 211–215; Хевадмал, 2000, с. 164–165).

<sup>2</sup> Самый длинный фрагмент из дневника Хушхал-хана описывает события племенной истории в 1672–1674 гг. (Афдал, с. 298–327).

<sup>3</sup> Основными источниками сведений о «*Tārīḫ-i muraṣṣa'*» и хатакской хронике в западной и отечественной афганистике по-прежнему остаются старые хрестоматии Х.Г. Раверти «*The Gulshan-i-Roh*» (Raverty, 1860, р. 1–53) и Т. Хьюза «*The Kalid-i Afghānī*» (Hughes, 1873, р. 207–240), а также комментированный английский перевод хрестоматии Хьюза, сделанный Т.Ч. Плоуденом (Plowden, 1875, р. 167–208).

стью относятся к географии описываемых ими событий. Местонахождение действующих лиц, маршруты их передвижений, места, где происходят действия любой степени важности, как правило, обозначаются с предельной точностью. Можно сказать, что географическое пространство хроники всегда строго локализовано. С одной стороны, насыщенность хатакской хроники топонимикой существенно повышает ее значение как ценнейшего исторического источника на языке пашто. С другой стороны, переизбыток географических наименований часто утяжеляет хроникальное повествование, тем более что большой пласт местной топонимики — названия многочисленных мелких поселений, крепостей, горных проходов, утесов, оврагов, лощин, ручьев, рощ и т.п. — в настоящее время при отсутствии специальных академических исследований и атласов по исторической географии паштунских племен не поддается точной идентификации<sup>4</sup>. Высокая частотность малоизвестной местной топонимики в лексике текста говорит о том, что хроника была адресована в первую очередь лицам, хорошо знающим местность, т.е. соплеменникам-хатакам и ближайшим соседям из других племен.

Повышенный интерес к точной географической локализации места действия и, соответственно, к топонимике отражает типичный образ мышления членов племенного общества в целом и представителей его правящей элиты в частности. Этот интерес обусловлен общим отношением к земле как естественной среде обитания и главному источнику жизнеобеспечения.

Хорошее знание территории в первую очередь диктовалось практическими потребностями. Необходимость эффективного использования земли в хозяйственных и военных целях, регулярные повседневные передвижения вследствие разнообразных причин социально-экономического, административного, военно-политического характера, разумеется, требовали безукоризненного знания рельефа местности, путей сообщения, расположения посевных полей, пастбищ, охотничьих угодий, водных источников, лесных массивов, населенных пунктов, крепостных сооружений и прочих географических объектов. В силу своего статуса племенные правители были обязаны владеть подобными сведениями и ориентироваться на всем пространстве подвластных им земель намного лучше рядовых соплеменников, тем более что в их сознании земля являлась также правовым объектом. Авторы хатакской хроники воспринимают землю, любую конкретную территорию как географическое пространство, где реализуются имущественные, социальные и политико-административные права определенной родовой группы. Поэтому знание территории — это также знание пространственных границ своих и чужих правомочий.

Во-вторых, земля (*змэка*) входит у паштунов в традиционную триаду первостепенных общественных ценностей, к которым относятся также женщина (*шэджа*) как источник самой жизни и золото (*зар*) как универсальная знаковая единица движимого имущества. Эта ценностная триада, составляющие которой одновременно являются основными причинами социальных конфликтов, нередко обозначается соответствующими персидскими эквивалентами *зан*, *зар*, *замйи* ('женщина, золото, земля'), дающими символическую аббревиатуру из трех одинаковых букв («три главных 'З'»). Отношение к земле и ее географическим объектам, таким образом, формируется у авторов хроники ценностной шкалой общественного сознания.

Далеко не последнюю роль в отношении к земле играет также эмоциональный элемент, порождаемый ярко выраженными у афганцев чувствами местного патрио-

<sup>4</sup> О сложностях с идентификацией многих топонимов и этнонимов хроники наглядно свидетельствуют пространственные исследовательские комментарии, которыми сопровождал издание текста выдающийся знаток паштунской истории, культуры и литературы Д.М. Камил (Афдал, 1974, с. 1176–1315).

тизма — необычайно искренней любви к малой родине. Показательным свидетельством таких чувств является поэма Хўшҳал-хана «Книга разлуки», написанная в период тюремного заключения в Индии. В поэме есть несколько очень трогательных, глубоко лиричных пассажей, которые посвящены воспоминаниям о родных местах автора. Заголовки этих частей поэмы говорят сами за себя: «Описание<sup>5</sup> земель Сарāя[-Акоры]», «Описание нашей реки [Ландай]», «Описание земель [долины] Майра и весенней охоты», «Тоска по облаве на антилоп Майры», «Тоска по уткам [реки] Кāлапāнэй», «Похвала охоте в предгорьях у Сарāя», «Тоска по охоте на горных козлов у Сāрэтоя в Нйлабе» (Хўшҳал, 1984, с. 29–30, 41–52; см. также: Пелевин, 2005, с. 272–275).

Насыщенность текста топонимикой объясняется не только особо внимательным отношением авторов хроники к земле как географическому пространству, но еще и причинами сугубо стилистического свойства. Повествовательный стиль хроники — это стиль документального фактологического изложения, которое ведется в форме устных рассказов, воспоминаний или текущих свидетельств, записываемых на бумагу. Излагаемые сведения всегда соотносены с реальными временем и пространством, а поскольку автор хроники часто сам является свидетелем и участником рассказываемых им событий, он как рассказчик-очевидец, естественно, помещает своего читателя (слушателя) именно в то конкретное пространство действия, которое запечатлено у него в сознании. Кроме того, любая детализация действия, в том числе и пространственная, текстуально выражающаяся в избыточной топонимике, воспринимается как признак достоверности излагаемых сведений.

Приоритетную значимость для авторов хроники, естественно, имеет географическая локализация хатакских территорий, т.е. тех земель, на которые распространялись административно-властные полномочия хатакских вождей. К началу XVIII в. хатакские кланы населяли территории, восточная граница которых проходила по Инду, северная захватывала равнинные земли левобережья реки Ландай (Кабул), а западные и южные границы образовывали ломаную линию, соединяющую районы современных пакистанских городов Навшахр, Кохāt, Тхал, Баннū, Лаккй и ‘Исāхел. Об областях расселения хатаков Афдал-хāн дает такую лаконичную географическую справку, выделяя три крупные полосы владений — условно северную (аңохелы), центральную (болāқи) и южную (мйрйхелы):

«Сейчас племя (олас) хатаков владеет землями от Балара<sup>6</sup>, где граница с йўсуф-заями, до Лаккй, где граница с ‘исāхелами. Все эти владения имеют протяженность в семь дней пути по дороге, которая идет вдоль берега Инда. У каждого [хатакского] клана (тāпа) свои границы. Земли аңохелов простираются от Хайрāбāда до отрогов (ғāшйй) Джйнāкўра<sup>7</sup>, где граница с афрйдаями; земли болāқов — от Макхада до Терй<sup>8</sup>; земли хатаков Цотары, которые [зовутся] мйрйхелами, — от Дйнгота до Тхала<sup>9</sup> [в районе] Баннўна дауров» (с. 265)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Или «восхваление» (та‘рйф).

<sup>6</sup> Балар — один из притоков реки Свāt. (Здесь и ниже примечания к топонимам даны по комментариям Д.М. Кāмила к изданию «Тāрйх-и мурасса‘» и современным картам Пакистана.)

<sup>7</sup> Хайрāбāд — хатакский городок, расположенный на берегу Инда недалеко от места впадения в него реки Ландай (примерно напротив Аттока); Джйнāкўр — горная область к северу от Кохāта.

<sup>8</sup> Макхад — город, расположенный на берегу Инда в месте впадения в него реки Сохан; Терй — город, расположенный к юго-западу от Кохāта примерно на полпути по дороге в Баннū.

<sup>9</sup> Цотара, Дйнгот — хатакские населенные пункты к северо-востоку от Баннў; Тхал — город, расположенный в течении реки Куррам к северу от Баннў.

<sup>10</sup> Здесь и далее в ссылках на текст хроники (Афдал, 1974) указываются только страницы.

Еще более кратко о географии хатакских владений сказано в самом начале хроники, где основным ориентиром тоже названа восточная граница по Инду с ее крайними точками: «Племя хатаков располагается вдоль берегов Инда от границы с йусуф-заями до [владений] 'исахелов» (с. 255–256). Юго-западные части хатакских территорий обозначены здесь лишь коротким перечнем нескольких областей: «Цотара, Лавагар, Тхал [в районе] Баннұна, Карбұта, Гургура (совр. Гургури. — М.П.) — это их родина» (с. 256). В другом месте, упоминая о западных границах хатакских земель, Афдал-хāн пишет: «Хвара<sup>11</sup> — граница нашей родины: в той стороне — земли Тарай-Болāк, с другой стороны примыкают земли афрйдаев» (с. 381). Ясно, что самим авторам хроники было проще определять географическое расположение хатакских земель по естественной пограничной линии вдоль правого берега Инда, т.е. по четкой линии речной долины. Изогнутая граница по горным районам юга и запада воспринималась ими не как единая линия, а скорее как прерывистая цепь приграничных районов со своими локальными границами, зависевшими от рельефа конкретной местности.

Резиденция хатакских князей — Сарай-Акора (совр. Акора-Хатак), расположенная на правом берегу реки Ландай в ее нижнем течении вблизи караванной магистрали между Навшахром и Аттоком, — была для авторов хроники подлинно родным городом, к которому они испытывали самые теплые чувства, проникнутые местным патриотизмом. О глубоко эмоциональном отношении к родному городу и его окрестностям говорят ностальгические стихи Хушхāl-хāна, написанные им в индийском плену в 1665–1666 гг. В поэме «Книга разлуки» Хушхāl, не скупясь на эпитеты и гиперболы, восхваляет красоту земель Сарая, называет их благословенным «кладезем очарования» (*kān dā malāḥat*), где живут великие герои и великие святые, где даже «козы дают бой волкам», а «петухи преследуют соколов» (Хушхāl, 1984, с. 29–30). Газель Хушхāла, посвященная хвалебному описанию родных мест и содержащая беглый географический обзор северных хатакских территорий, начинается со слов: «Пусть будет благословен Акора за то, что он выбрал Сарай. / Если хорошо поразмыслишь, поверь — вот это место так место!» (Хушхāl, 1952, с. 412).

В хронике прямо не говорится о том, что Сарай был основан Маликом Акораем, прадедом Хушхāl-хāна, хотя сообщаются многие другие подробности, связанные с историей завоевания хатаками северных земель, прилегающих к Ландаю. Другое название Сарая — Акора (по имени Малика Акора именно как основателя города) — в хронике не используется; надо полагать, оно вошло в употребление позднее.

В стихах Хушхāла упоминается также другое, вероятно, самое старое название города — Маликпур (Хушхāl, 1952, с. 569), якобы появившееся еще во времена Шйршāха Сūrй (правил 1539–1545). Согласно легендарной истории города, Маликпуром (букв. «город правителя») было названо местечко на дороге от Аттока в Пешавар, которое использовалось для размещения императорской стоянки и военного лагеря, поскольку здесь имелось несколько колодцев с питьевой водой.

Очевидно, во времена Акора — в 80-е гг. XVI в. — Сарай еще не считался княжеской резиденцией хатаков и не был хорошо благоустроен. Судя по одному сообщению хроники, только при Йахйā-хāне<sup>12</sup>, т.е. к концу XVI в., Сарай стал играть роль административного центра хасанхелов, хотя крепостными стенами он тогда еще не был обнесен:

«...Потом была вражда между цйнаями и хасанхелами. А была эта вражда оттого, что цйнаи позавидовали власти (*sardārī*) Йахйā-хāна... хасанхелы оказались

<sup>11</sup> Хвара — название юго-западных областей горного массива Нйлаб, расположенного между Индом и Кохāтом и образующего южную границу Пешаварской равнины.

<sup>12</sup> Дед Хушхāl-хāна.

в тяжелом положении. [Их противники] собрали войско, пришли и окружили крепость (*кот*) Сарай. Правда, тогда еще Сарай крепостью не был. Окружала его только колючая изгородь (*хърбанд*). Сражение продолжалось несколько дней...» (с. 266–267).

Будучи княжеской резиденцией, Сарай фигурирует в хронике не просто как географический объект, но как знаковое место, символ политической власти хатакских правителей. Проживание представителя княжеского рода в городе равнозначно легитимному обладанию права на власть, и, наоборот, вынужденное отсутствие означает лишение этого права. О статусе Сарая в 1719 г. в период войны со своим братом Нямдәр-хāном, поддержанным на короткое время могольской администрацией, Афдал-хāн сказал так:

«Когда я всего на один день без войны, без столкновения с моголами покинул Сарай, где находится дом моей семьи (*корхāна*) и моих предков, [который] я давно **сделал своим** (*мā хпэл кэрай ву*), посеял в нем смуту этот недостойный (Нямдәр-хāн. — М.П.) по причине [своих] подношений, а также из-за недовольствия ничемных людей племени» (с. 420).

Большой интерес в хронике представляют сведения об истории миграций хатаков. Они крайне лаконичны, но содержат все ключевые факты, проясняющие географию и примерную хронологию наиболее значимых передвижений хатакских кланов. Поскольку речь здесь идет об истории завоевания и заселения хатаками земель, которые в течение нескольких столетий оставались их племенным доменом, Афдал-хāн счел необходимым выделить рассказ о миграциях в самостоятельный раздел хроники под названием «Повествование о местожительстве хатаков, [о том,] откуда они пришли, где они селились и проживали...»:

«Сначала местожительством хатаков были горы Шаввāl, где родина вазйров. Оттуда они переселились в Баннўн, где жили вместе с хўнаями и мангалаями. Когда племена хўнаев и мангалаев из-за вражды с шйтаками и кайваями были изгнаны [со своих земель] и ушли в Индию, хатаки стали жить рядом с шйтаками. В их владении была речка (*вāла*) Садрāваң. Затем по причине вражды перебрались они в сторону Лавāгара, Джўногара, Терй, Карбўғи, Шйшама, Цотары, Лāчй и Шакардарры. Захватили они земли вплоть до [гор] Нйлāба.

Шйр-хāн Сўрйāхел и род Бабара ушли в Сўнйāлу. Через какое-то время прошел слух, что Шйр-хāну достались обширные земли. Тогда вслед за ним отправились аңохелы. Чинджо тоже покинул Карбўғу и двинулся в Шайхтангй. Постепенно сюда перебрались все аңохелы.

Говорят, что земли от Кохāта до Рйсэй принадлежали оракзаям. Сюда из гор пришли бангаши и стали с оракзаями воевать. У хатаков тоже была обида на оракзаев. Сдружились они с бангаши. Когда изгнали они оракзаев из Кохāта и с тех земель, захватили их бангаши. А [области] Рйсэй, Патйāла, Зйра вплоть до Тора-Цапары заняли хатаки.

В Карбўғе жили батйхелы. Малик Ако рассорился со своими сородичами из Карбўғи и перебрался в Хвару. В Хваре жили мандораи. Малик Ако поселился в Кавāздарре.

Потом сородичи стали упрекать Джāнй-хāна, который в то время был главой (*сардār*) батйхелов в том, что он несправедливо обидел Малика Ако и нужно им помириться. Поехал Джāнй-хāн к Малику Ако, но тот отказался [мириться] с ним.

Малику Джәһи тоже понравились эти земли, когда он туда приезжал. К тому же люди дурсамандов постоянно чинили над ними насилие. Подумал он: „Как же мне увести отсюда свое племя? На родине хорошо. Никто не поедет со мной. Сделаю-ка я зло бангащам, чтобы тогда весь народ со мной уехал“. На вылазку против дурсамандов собрались отличные люди. Условленным путем пробрались они в их деревню и всех перебили. Потом все снялись с этих мест и переехали в Шакардарру.

Тут прослышали о нем ăвāны из Бāга. Стали они опасаться, что тот захватит их земли. Совершили они на него набег. Между сторонами завязалось сражение. Много людей погибло. Тогда покинул он те места и постепенно перебрался в Ҳвару. А потом поселился в Сўнйāле...» (с. 263–264).

Факты, изложенные в ҳатакской хронике подтверждают гипотезу о том, что первоначальной территорией расселения паштунских племен были Сулеймановы горы — обширная горная система юго-восточного Гиндукуша, близко примыкающая к долине Инда (Morgenstierne, 1986, p. 217). В хронике прямо сказано о том, что «местожительством ҳатаков были горы Шаввāл, где родина вазйров». Шаввāлом, как указывает в своих примечаниях Д.М. Кāмил (Афдал, 1974, с. 1181), называются горные отроги в северо-западной части Сулеймановых гор. Из Сулеймановых гор ҳатаки двинулись на северо-восток в плоскогорные области Баннў, где было больше природных источников жизнеобеспечения — плодородных земель, пастбищ и водных ресурсов. Первая волна миграций, видимо, была вызвана ростом численности ҳатаков после того, как они сформировались в отдельное племя, и происходила примерно в конце XIII — начале XIV в., т.е. во времена жизни Тормāна и Болāқа, родоначальников двух главных ветвей ҳатакских кланов, а также их сыновей.

В течение XIV в. ҳатаки продолжили свое продвижение на северо-восток и расселились в районах, прилегающих с юга к Кохāту. Поскольку в дальнейшем эти районы оставались во владении ҳатаков, образуя южную полосу ҳатакских земель, авторам хроники была прекрасно известна их топонимика: Лавāгар, Джўногар, Терй, Карбўга, Шйшам, Цотара, Лāчй, Шакардарра. Судя по этим топонимам, западная граница ҳатакских территорий проходила по линии современных пакистанских городов Тхал и Хангу, восточная вплотную приблизилась к берегам Инда. Дойти до самого Кохāта ҳатакам, очевидно, сразу не удалось, поскольку кохāтские земли уже были заняты оракзаями.

Последующие волны миграций на север уже не имели массового характера, так как многие ҳатакские кланы, прежде всего болāқские, прочно осели на ранее завоеванных землях. В XV и первой половине XVI в., примерно со времен Ано и Батая до времен Чинджо<sup>13</sup>, некоторые родовые группы ҳатаков, в том числе аноҳелы, бабары, сўрйāхелы, заселили районы невысоких Нйлāбских гор (наивысшая точка — 538 метров) и вышли к южным окраинам Пешаварской равнины. В союзе с бангащами ҳатаки захватили также северо-восточные районы Кохāта, вытеснив оттуда оракзаев. Расширившаяся топонимика ҳатакских владений, зафиксированная в хронике, стала включать в себя такие названия, как Сўнйāла, Шайхтангй, Рйсэй, Патйāла, Зйра, Тора-Цапара, Ҳвара, Кавāздарра.

Завоевание ҳатаками плоскогорных земель Пешаварской равнины от гор Нйлāба до реки Ландай (Кабул) связано с именем Малика Акора, вожда ҳасанхелов. В 1581 г. Акорай признал себя вассалом Великих Моголов и стал *джāгйрдāром*, получив лично из рук императора Акбара мандат (*фармāн*), легитимирующий его права на захва-

<sup>13</sup> Прямые предки Ҳўшхāл-хāна по мужской линии.

ценные территории: «...все земли от Хайрабада до Навшахра были пожалованы ему. Повсюду [на этих землях] он расселил свой народ» (с. 265). В начале 80-х гг. XVI в., как уже говорилось, Акораи основал на завоеванных землях городок Сарай, ставший впоследствии резиденцией хатакских князей.

Несмотря на выход к реке Ландай, образовавшей естественную границу, и установление доходного контроля над важным отрезком торговой магистрали, соединявшей Индию с Кабульской провинцией, хатаки не прервали свое многовековое движение на север. Начиная с Йахйя-хана, деда Хушхала, хатакские вожди теперь уже как *джайрдары* под предлогом защиты интересов Могольской империи стали осуществлять регулярные экспансионистские вылазки на территории левобережья Ландая в долине Сама, принадлежавшие йусуфзайским кланам. Таким образом в последней четверти XVI в. началась пятая, последняя волна хатакских захватнических миграций, продолжавшаяся несколько десятилетий до середины XVII в. Хронологическим рубежом хатакских завоеваний можно считать арест Хушхал-хана могольскими властями в 1664 г., когда администрация Аурангзеба стала проводить жесткую политику централизации и ограничения автономии местных правителей. Тем не менее в период правления Шахбаз-хана<sup>14</sup> и Хушхал-хана хатакам удалось закрепить за собой ряд йусуфзайских территорий к северу от Ландая, а Хушхал даже попытался включить некоторые йусуфзайские кланы, с которыми он породнился, в родовую структуру хатакского племени. Отдельные события этой последней волны хатакской экспансии на север, а также ее результаты хорошо отражены в хронике, изобилующей топонимами северо-восточных областей Пешаварской равнины.

Сведения о миграциях и территориях расселения других афганских племен содержатся в основном за пределами хатакской хроники в других частях «Тарих-и мурасса». Параллельно с генеалогическими данными такого рода сведения о племенах подразделений горйахел и хашай излагаются в начале пятой главы (*дафтар*) книги (Афдал, 1974, с. 231–237). В самой хронике встречаются только беглые упоминания о местожительстве соседних с хатаками племен: например, при первом же упоминании племен утмйахел и афрйдай сказано, что первые «населяют Свāt, Баджаур, Арханг-Барханг» — горные области восточного Гиндукуша, с севера прилегающие к Пешаварской равнине, а вторые «живут в Тирāхе, Бāре, Хайбаре» — районах к юго-западу от Пешавара (с. 255).

Наибольшее количество локальных топонимов сосредоточено в тех крайне многочисленных пассажах хроники, где с разной степенью детализации сообщаются маршруты передвижений. Топонимы в таких пассажах выступают как ориентиры виртуальной географической карты местности. Какие-либо пояснения или уточнения к топонимам, как правило, отсутствуют, хотя одно название может одновременно обозначать, например, и реку, и долину этой реки, и крупный населенный пункт этой долины. Часто совпадают названия горных районов, дорог через эти районы и отдельных перевалов. Населенные пункты нередко именуются личными именами или этнонимами, что еще больше увеличивает неоднозначность в интерпретации текста. Ясно, что от читателя (слушателя) хроники для ее адекватного понимания требовалось очень хорошее знание локальной географии, а также исторической топонимики.

Топография хроники включает самые разные по величине и значимости географические объекты: населенные пункты, в том числе города (*шахр*), деревни (*калай*), стоянки (*мйла*), форты и крепости (*кот*, *кал'а*), связующие дорожные пути (*лār*), горы (*зар*), подножия и склоны гор (*ламән*), горные перевалы (*зайшай*), холмы (*хәт*), овраги

<sup>14</sup> Отец Хушхал-хана; погиб в 1641 г.



и балки (*хвар*, *канда*), равнины (*дәг*), леса (*дзангал*), рощи (*драг*, *бүтй*), речные долины (*вәдй*), большие и малые реки (*сйнд*, *обэ*), речные переправы (*зүдар*), отводные каналы (*вәла*), ручьи (*джүй*), озера (*данд*), колодцы (*күхай*), сады (*бәг*) и даже кладбища (*қабристән*).

Масштаб виртуальной карты описываемого действия находится в прямой зависимости от жанра повествования. В пассажах, имеющих признаки хроникального жанра, а тем более приближающихся к историографии, — особенно когда автор во времени и пространстве отдален от описываемого им действия, — масштаб карты, естественно, уменьшается, а ее топонимика, соответственно, ограничивается более крупными и значимыми географическими объектами:

«Когда настало время отправления Мухаммада Амйн-хана<sup>15</sup>, шинвараи и моманды, которым принадлежат земли Хайбара, вместе собрали войско. В Хайбаре они заняли перевал Гариб-хана» (с. 297);

«[Мухаммад Амйн-хан] выступил из Джамруда, пришел в 'Али-Масджид. Из 'Али-Масджида он подошел к Лваргаю, [там] остановился» (с. 297);

«Приехал он (Хушхал-хан. — М.П.) в Гунбат на землю хатаков, остановился там. Досточтимый хан<sup>16</sup> приказал автору: „Дорогой Нйлаба отправь его в Хайрәбәд!“. На основании приказа я послал людей и по дороге через Шәдйпур доставил его в Хайрәбәд» (с. 349);

«После Әхүра Бахадур-шах<sup>17</sup> расположился в Ашнағаре... На шестой день по дороге через Карбугу, Ләчй, Шәдйпур, Сарай я (Афдал-хан. — М.П.) прибыл в Ашнағар» (с. 360);

«Бахадур-шах, прибыв в Зйрән и Кармән<sup>18</sup>, все лето там занимался обустройством дороги через перевал. Это та дорога, которая через Спйнғар идет из Зйрәна и Кармәна в Гандомак. Но эта работа не была доведена до конца» (с. 362);

«Бахадур-шах отправился дорогой через Хост, приехал к даурам. Там те люди и вазйры перекрыли ему дорогу. С ним был Нәсир-хан, [человек], осведомленный в делах этого края. Выступил он посредником; [заключив] мирный договор, провел он Бахадур-шаха в Баннүн. Приехав в Баннүн, тот там не задержался. Дорогой через марватский Лаккй направился он к 'йсәхелам» (с. 363);

«Когда Сипәхдәр-хан<sup>19</sup> приехал в Хасан-Абдәл, я (Афдал-хан. — М.П.) с со всем войском племени — всадниками, пешими — поехал в Хайрәбәд встречать его. На переправе у Хайрәбада я сопровождал его... Две-три ночи из-за дождя он провел в Хайрәбаде. Когда он выступил, направился к Шайдӯ... После Шайдӯ он остановился в Гардәбе. А я расположился у исмә'йлхелов Гардәба» (с. 411).

В текстах, относящихся к дневниковому или мемуарному жанру, где автор, как правило, сам находится в центре действия, масштаб виртуального географического пространства увеличивается, и количество топонимов, обозначающих объекты разной значимости, резко возрастает:

<sup>15</sup> Могольский наместник в Кабульской провинции (1662 г.).

<sup>16</sup> Ашраф-хан Хатак (1635–1694), отец Афдал-хана.

<sup>17</sup> Могольский император, правил в 1707–1712 гг.

<sup>18</sup> Зйрән и Кармән — деревни в долине реки Куррам к востоку от Пәрачинәра.

<sup>19</sup> Могольский наместник в Кабульской провинции (1714 г.).

«Через перевал (*гәшшай*) Гаранг я (*Хұшхәл-хән. — М.П.*) пришел в Низәмпүр... В Низәмпүре я провел три-четыре ночи. Шли дожди. ‘Абид-хәна я отправил совершить рейд (*гаит*) в окрестностях Навшахра... ‘Абид-хән, Зйно, Муллә ‘Усмән и другие ребята — около шестидесяти всадников — пошли через перевал Сүңйәлә. Имущество (*мәл*) зәхелов и йүсуфхелов они отправили мне через перевал Қирмизй. Ночь оно находилось у исмә‘йлхелов. Ко мне прибыло в Ғарбйн... В Ғарбйне я немного задержался... С Муллә Камәлом и другими через перевал Ғарбйн я пришел в Рәджагар» (с. 315);

«...Итак, дорогой через Пандйәлу добрались мы (*Хұшхәл-хән* и его спутники. — *М.П.*) до реки. Приехали к нам мулләгораи. С большой вежливостью и обходительностью переправили они нас поочередно через реку... Примерно с сотней мулләгораев приехал я в Тотәй<sup>20</sup> дорогой через Пало и Чандай. Эти места принадлежали утмәнзаям карләңаям» (с. 324);

«...Изучив вторую грамоту (*парвәна*) [*наввәба*], я (*Афдал-хән. — М.П.*) один выехал из Джинәкүра... К ночи я добрался до Шамшанү. Когда бездарный Нәмдәр прослышал обо мне, не стал воевать, покинул Сарай. Направился он в сторону переправы Аттока, пришел в Хайрәбәд. Мухаммад Наджәбат-хәна с пятьюдесятью-шестьюдесятью всадниками в сопровождении цйнаев он послал в Спйн-Кәнай. Когда мне стало известно об этом, я отдал приказ Мухаммаду ‘Алй-хәнү, и он совершил [на них] ночной налет (*шабихүн*). Прижал он их, и они без промедления вернулись из Спйн-Кәная в Хайрәбәд. Я тоже на следующий день к вечеру, в среду восьмого числа [месяца] *зү-л-хиджжа* [02.11.1718 г.] приехал в Спйн-Кәнай. На следующий день, девятого числа [месяца] *зү-л-хиджжа* [03.11.1718 г.], в день ‘арафы, я выехал из Спйн-Кәнай. Был я богат силой клинка. Вместо жертвоприношения я заплатил свой долг жертвами храбрых бойцов. Посетил я *зийәрат* великого шейха Шайхә Рахмкәра, попросил о помощи. [Потом] пошел вдоль подножия гор. Я хотел пройти к Хайрәбәду через Рәшкй-Патва мандүхелов. Однако у кладбища Сйнака люди сказали мне, что из Гйдаргулй выехали всадники. Дорога через мандүхелов оказалась закрыта. В Сйнаке, в Катй-Мйла распространились вести, что я направляюсь в Хайрәбәд...» (с. 416–417);

«Я (*Афдал-хән. — М.П.*) сидел в Содхале, [ожида] Асадалләх-хәна и семью (*қада*)... Когда Асадалләх-хән вернулся ко мне, я поручил ему, чтобы он как можно скорее доставил ко мне всю семью из Чашмй и сам приехал. Некоторые вещи из Макхада я тоже потребовал [доставить] с ним. Когда он добрался до Мәлгйна, я отправил к нему грузчиков и свежих тягловых животных. Потом я оттуда совершил ночной переход. Еще оставалась четвертая часть ночи, как мы вошли в ущелье (*хула*) Гандйәлай. Отдых состоялся у Шйин-Данда. Утром я добрался до Джамү. В Джамү я провел две ночи<sup>21</sup>. На третий день после полудня я верхом спустился вниз, приехал в Күхай...» (с. 435–436).

Используя местную топонимику для точной географической локализации действия и особенно для обозначения маршрутов передвижений, авторы хроники часто явно подчеркнуто демонстрируют свое безупречное знание местности, что одновременно является одним из стилистических средств выражения патриотических чувств

<sup>20</sup> Тотәй — область к юго-западу от йүсуфзайского Малаканда, примыкающая с юга к району Арханг-Барханг Бәджаура.

<sup>21</sup> Гандйәлай — деревня и горный проход к западу от Кохәта; Шйин-Данд (букв. «Голубое Озеро») — озеро к северу от Гандйәлая; Джамү[н] — афридайское селение близ границы хатаков и афридаев адамхелов.

и проявлением хозяйского отношения к среде обитания. Насыщенные топонимами дневники и воспоминания, таким образом, выполняют внелитературную функцию скрытых деклараций имущественных прав хатакских вождей на землю.

## Литература

- Афдал-хāн Хатак*. Тāрйх-и мураṣṣа‘ (Украшенная драгоценностями история) / Подготовка текста, примеч.: Д.М. Кāмил Моманд. Пешавар, 1974.
- Кушев В.В.* Афганская рукописная книга (очерки афганской письменной культуры). М., 1980.
- Пелевин М.С.* Афганская поэзия в первой половине — середине XVII в. СПб., 2005.
- Пелевин М.С.* Афганская литература позднего средневековья. СПб., 2010.
- Хевāдмал З.* Дə паṣhto адабийāто тāрйх (История литературы пашто). Пешавар, 1379/2000 (на яз. пашто).
- Хушхāl-хāн Хатак*. Куллийāt / Предисл. и примеч.: Д.М. Кāмил Моманд. Пешавар, 1952.
- Хушхāl-хāн Хатак*. Фирāқ-нāма (Книга разлуки) / Предисл., коммент., глоссарий: З. Хевāдмал. Кабул, 1363/1984.
- Hughes T.P.* The Kalīd-i Afghānī, Being Selections of Pushto Prose and Poetry for the Use of Students. Lahore, 1873.
- Morgenstierne G.* Afghān // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. I. Leiden, 1986. P. 216–221.
- Plowden T.C.* Translation of “Kalīd-i Afghānī”. Lahore, 1875.
- Raverty H.G.* The Gulshan-Roh: Being Selections, Prose and Poetical, in the Pushto, or Afghān Language. L., 1860.

## Summary

M.S. Pelevin

### Toponyms and Localization of Action in an Afghan Tribal Chronicle (the 17th–18th Centuries)

The insufficiently studied text of the Khaṭak tribal chronicle which is a part of the historiographic work *Tārikh-i muraṣṣa‘* (“An Ornamented History”) by Afḍal Khān Khaṭak (d. circa 1740/41) abounds in local toponyms. This may be explained by a number of interrelated reasons including general attitude of the Pashtun tribal society towards the land as a main life-support source, political and legal ideology of Pashtun tribal rulers, sentiments of local patriotism, specific narration stylistics of the chronicle. Toponyms help one trace the waves and chronology of tribal migrations and delineate the territory of the Khaṭak tribe in the 17th–18th centuries. The scale of the chronicle’s geographical map regularly changes depending on the genre characteristics of narration: it reduces in passages with historiographic accounts and strongly increases in records which have the traits of personal diaries and memoirs.

И.Н. Медведская

**Копьеносец из Сиалка:  
прямоугольные щиты на Древнем Востоке**

В статье рассмотрены древневосточные прямоугольные щиты, изображения которых сохранились на рельефах и на расписных изделиях II — начала I тыс. до н.э. Особое внимание уделено изображениям плетеных щитов, фактура которых передана на рельефах резьбой в виде «кирпичной кладки», а в росписи — «шахматной доской». В начале I тыс. до н.э., судя по ассирийским рельефам, прямоугольные плетеные щиты использовались только в странах Древнего Ирана. Сопоставление изображений таких щитов на ассирийских рельефах времени Саргона II, на греческой вазописи позднегеометрического стиля и на расписном сосуде из могильника Сиалк В (Иран) подтверждает предложенную автором ранее датировку расписной керамики из могильника Сиалк В второй половиной VIII в. до н.э.

*Ключевые слова:* Ассирия, Греция, Сиалк В, плетеные щиты, рельефы, вазопись.

Среди археологических памятников доахеменидского Ирана одним из самых важных является могильник Сиалк В. Именно с ним, как и с другим не менее известным поселением Хасанлу, связано решение вопросов хронологии, происхождения и культурных связей археологических памятников Ирана начала I тыс. до н.э. Могильник Сиалк В был раскопан и опубликован в 1930-е годы Р.М. Гиршманом (Ghirschman, 1939). Но до сих пор остается спорной датировка памятника; были предложены даты в пределах X–VII вв. до н.э. Одним из доводов в пользу его датировки второй половиной VIII в. до н.э. служит стиль расписной керамики Сиалка В. Следует отметить, что подобная вазопись в других памятниках Древнего Ирана не обнаружена.

Сиалковская роспись состоит из четырех конструктивных элементов: геометрического орнамента, силуэтной техники для изображения людей и животных, системы метопа — триглиф (орнаментированные пояски из чередующихся панно с изображениями, разделенными орнаментальными перегородками/триглифами), четвертый элемент представляет собой орнамент, заполняющий пространство вокруг силуэтных фигур. Конечно же, отдельные из перечисленных элементов встречаются в керамической росписи в различных культурах, в том числе и в Иране. Но именно сочетание всех четырех элементов образует структуру сиалковской вазописи, которая встречается главным образом на сосудах со сливом (чайниках) и кубках.

Эта структура сложилась и развивалась в Греции. Именно здесь к 760 г. формируется в окончательном виде вазопись позднегеометрического стиля аттической школы. На рубеже VIII–VII вв. до н.э. геометрический стиль сменился ориентализирующим, который принципиально отличается от предыдущего.

Различия между греческой и сиалковской вазописью очевидны. Однако сопоставление изображений на керамике обнаруживает не только структурное единство греческой и сиалковской росписи, но выявляет и второстепенные детали, которые свидетельствуют о традиционном подходе к сюжетной и орнаментальной изобразитель-



Рис. 1.

а) расписной сосуд, Сялк В  
(по: Ghirshman, 1974/1977, fig. 6), б) прорисовка fig. 6

ности (параллельными линиями изображены задние ноги копытных животных, «висящие» над их крупом на рамке метопы-треугольники, точечные розетки, волнистые линии на ручках сосудов, крест, вписанный в круг на дне сосуда). Фригийская вазопись также испытала непосредственное влияние аттической школы вазописи, но она развивалась в другом направлении, быстрее приближаясь к ориентализирующему стилю. Сялковская вазопись точнее следует структуре и принципам росписи геометрического стиля Греции (Medvedskaya, 1986, с. 89).

В связи с датировкой расписной керамики из Сялка В важное значение приобретает изображение воина на одном из сосудов из этого могильника. Он изображен с кинжалом за поясом, с копьем в левой руке и прямоугольным щитом в правой руке (в боевой позиции щит находился бы в левой руке, а копье в правой руке) и, очевидно, со шлемом на голове (см. выше) (Ghirshman, 1974/1977, Taf. 26:6, коллекция Kofler Truniger) (рис. 1).

На Древнем Востоке щиты, как правило, изготавливались из плохо сохраняющихся органических материалов и поэтому главным источником информации о них служат изображения на каменных рельефах, на изделиях из слоновой кости или в росписи на различных изделиях, включая керамику. Металлические щиты той эпохи находят редко; чаще обнаруживают металлические умбоны, которые крепились, как правило, в центре круглого щита, сделанного из органического материала.

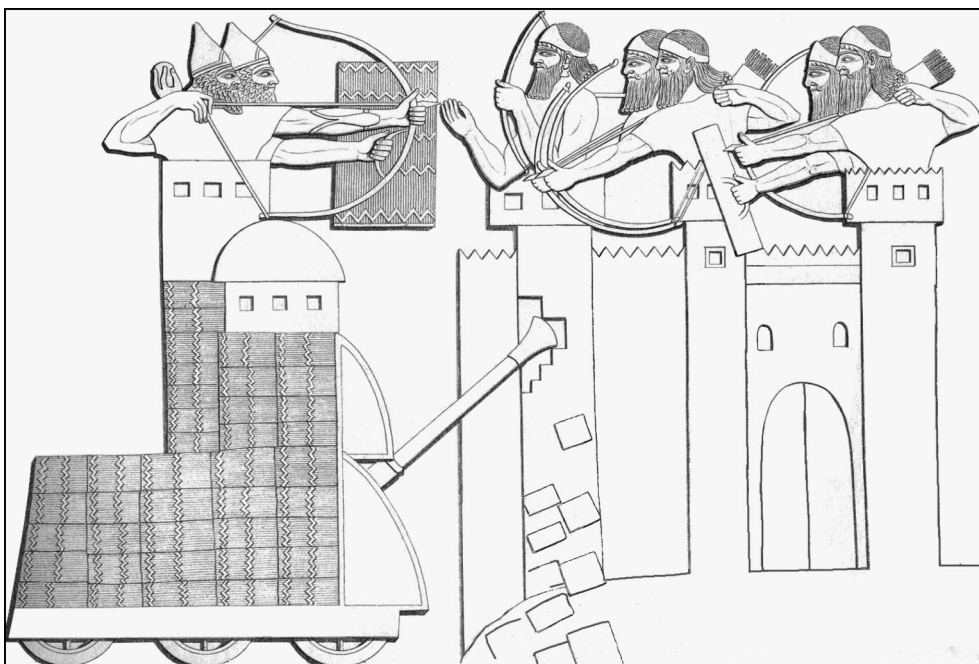


Рис. 2.

Рельеф из дворца Ашшурнацирапала I, Нимруд, IX в. до н.э.  
(по: Layard, 1853 (1), pl. 17)

Щиты изготавливались, очевидно, из прутьев ивняка, тростника или делались из деревянных пластинок, которые скреплялись металлическими пластинками. Такие щиты изображались на рельефах узкими вертикальными полосками (Madhloom, 1970, с. 57, pl. XVII:1, XXVIII:10–12, 16) (рис. 2). Так изображались ручные щиты и высокие станковые щиты, которые ставились на землю и защищали воина полностью, последние известны уже в III тыс. до н.э. (Горелик, 1993, табл. LXIII:3; LXIV:32, 32a, 36, 37, 41, 59, 71, 72; Madhloom, 1970, pl. L:3). Иногда щиты обтягивались кожей. В таком случае поверхность изображенного на рельефе щита обычно оставалась гладкой или без дополнительного заполнения узором в росписи. Но в Египте во II тыс. до н.э. такие щиты расписывались. Помимо таких щитов во II–I тыс. до н.э. использовались щиты, сплетенные из прутьев. На каменных рельефах техника плетения передавалась так называемой «кирпичной кладкой», тогда как «шахматная доска» передавала плетение только в росписи. Оба способа изображения плетеных щитов зафиксированы уже во II тыс. до н.э. на египетских рельефах и на предметах, изготовленных египетскими мастерами (XIV–XIII вв. до н.э.) (рис. 3:6–7, 11–13, 17, 19). В начале I тыс. до н.э. изображения плетеных щитов в виде «кирпичной кладки» известны только на ассирийских рельефах, а в виде «шахматной доски» — на керамической росписи (см. ниже). Как египетская изобразительная традиция, спустя несколько веков, передавалась ассирийским мастерам резьбы по камню и керамистам Центрального Ирана, не вполне понятно.

Во II тыс. до н.э. изображения щитов разнообразных форм фиксируются в трех регионах Древнего Востока:

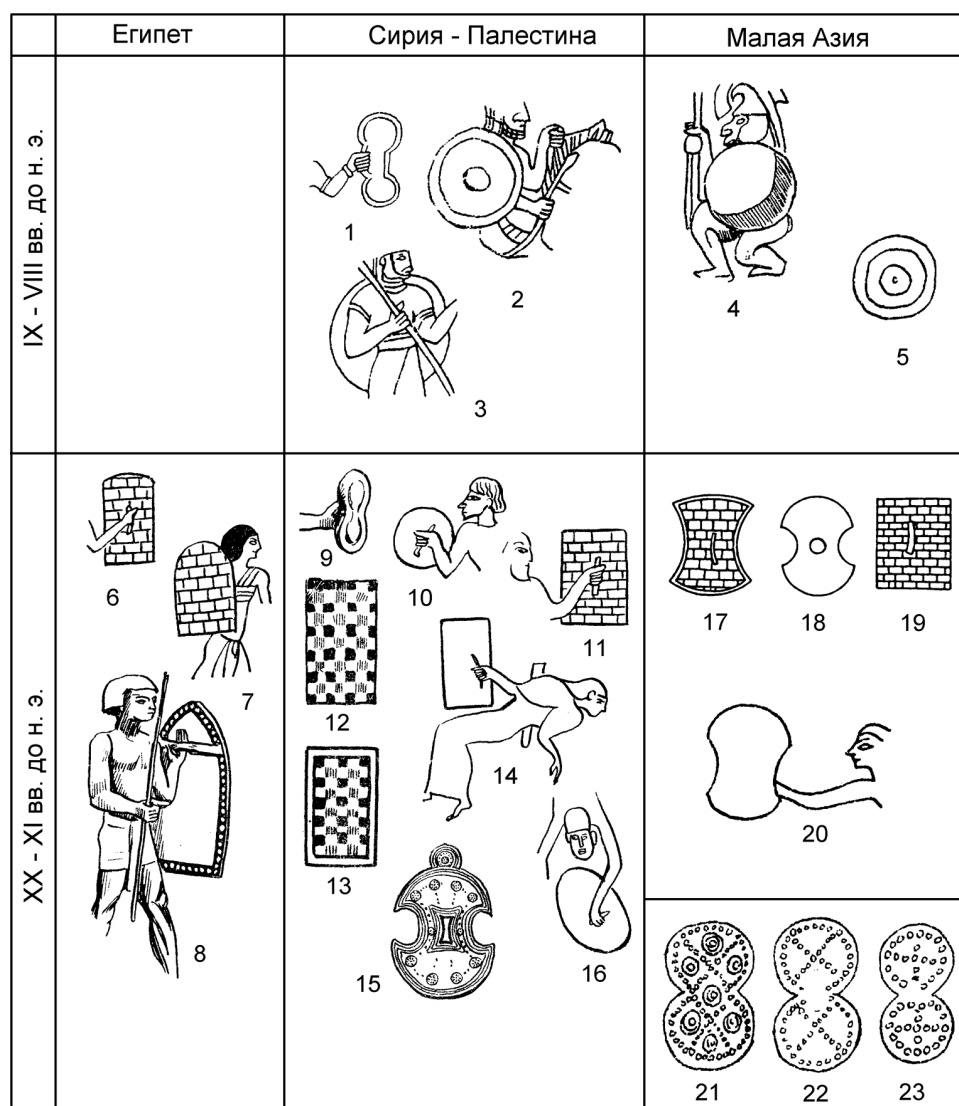


Рис. 3.

Щиты на Древнем Востоке во II-I тыс. до н.э. 1-4 — рельефы на ортостатах:  
 1 — Сам'аль (Зинджирли), IX в. до н.э.; 2 — Гузана (Тель-Халаф), IX в. до н.э.;  
 3 — Каркемиш, IX-VIII вв. до н.э.; 4 — Кара-тепе, ок. 730 г. до н.э.; 5 — костяная пластина,  
 Гордион, мегарон 3, VIII в. до н.э.; 6, 7 — рельеф времени Рамсеса II, XIII в. до н.э.;  
 8 — деревянная статуэтка, Сиут, XX-XIX вв. до н.э.; 9 — бронзовая статуэтка, Мегиддо,  
 2-я пол. XI в. до н.э.; 10 — костяная пластина, Мегиддо, XIII-XII вв. до н.э.;  
 11, 14, 16 — сиро-палестинские воины, рельефы, Карнак, XIII в. до н.э.;  
 то же, 12-13 — роспись на шкатулке, гробница Тутанхамона, XIV в. до н.э.;  
 15 — слоновая кость, Мегиддо, XIV-XII вв. до н.э.; 20 — хеттский воин в битве при Кадеше,  
 египетский рельеф, XIII в. до н.э.; 21-23 — золотые фибулы, имитирующие форму щитов,  
 Аладжа-Хююк, XXIII в. до н.э. (по: Горелик, 1993, табл. LXIII-LXIV);  
 17-19 — Анатолия, XIII в. до н.э. (по: Borchhardt, 1977, abb. 8)

1) В Египте использовались ручные прямоугольные щиты с закругленным или заостренным верхним краем, которые известны уже в III тыс. до н.э. (Горелик, 1993, табл. LXIII:8). Началом II тыс. датируются деревянные модели таких щитов и деревянные статуэтки воинов с такими же щитами (Горелик, 1993, табл. LXIII:9–10, 11–14) (рис. 3:8). Деревянные щиты обтягивались кожей и расписывались, иногда рисунок имитировал шкуру животного. Многочисленные изображения таких щитов сохранились в настенных росписях египетских сооружений начала II тыс. до н.э. (Горелик, 1993, с. 178, табл. LXIII:15–22). На рельефах XIII в. прямоугольные щиты с закругленным верхом изображены «кирпичной кладкой», передающей плетеную фактуру щитов (Горелик, 1993, табл. LXIII:47–48) (рис. 3:6–7).

2) В Сиро-Палестинском регионе прямоугольные щиты использовались уже в XVIII–XVII вв. (Горелик, 1993, табл. LXIII:50, граффити в погребении РЗ, Иерихон). В XIV–XIII вв. до н.э. прямоугольные щиты сиро-палестинских воинов изображались египетскими мастерами в виде «шахматной доски» на расписных изделиях (Горелик, 1993, табл. LXIII:59–60) (рис. 3:12–13), а на рельефах — в виде «кирпичной кладки» (Горелик, 1993, табл. LXIII:61) (рис. 3:11). В VIII–VII вв. «шахматная доска», по-видимому, заменяется косой сеткой (роспись во дворце Тиль-Барсиб; финикийские серебряные чаши, Кипр: Горелик, 1993, табл. LXIV:29–30, 42). С XIII в. до н.э. в этом регионе начинают использоваться круглые щиты. Предполагается, что такие щиты были изобретены в Эгеиде и на юге Центральной Европы — родине «народов моря» — и были принесены в Палестину одним из «народов моря» — филистимлянами, осевшими на этой территории (Горелик, 1993, с. 179–180) (рис. 3:10, 16).

3) В Малой Азии издревле использовались восьмерковидные щиты (рис. 3:17–18, 20), что, в частности, подтверждают находки фибул, копирующих форму таких щитов (рис. 3:21–23).

В XIII–XII вв. до н.э., очевидно, в ходе усиления военных контактов начинается заимствование щитов. В Сиро-Палестинский регион проникают восьмерковидные щиты хеттского происхождения (Мегиддо: Горелик, 1993, табл. LXIII:63а, 64) (рис. 3:9, 15). У хеттов, судя по египетским изображениям, появились прямоугольные плетеные щиты (рис. 3:19), но круглых щитов у них не было. Количество круглых щитов, попавших в Египет в XIII в. вместе с «народами моря», увеличилось за счет круглых щитов военнопленных из стран Сиро-Палестинского региона, и впоследствии, видимо, такие щиты были взяты египтянами на вооружение. Но они здесь не прижились, и после правления Рамсеса III в XII в. ими перестают пользоваться (Borchhardt, 1977, S. E 28; Горелик, 1993, с. 179). Впрочем, исчезают и изображения этого вида вооружения в Египте. В начале I тыс. восьмерковидная форма щита в Передней Азии очевидно уже не использовалась. Сохранилось одно рельефное изображение такого щита на городских воротах Зинджирли (IX в.) (Горелик, 1993, табл. LXIV:6) (рис. 3:1).

В начале I тыс. на Древнем Востоке повсеместно используются круглые щиты. Теперь это могло быть связано с тем, что такие щиты стали основным видом ручного щита в Ассирии и Урарту. Изображения прямоугольных щитов известны только на ассирийских рельефах, но и здесь они достаточно редки.

В правление **Ашшурнацирапа II** (883–859), судя по рельефам из Нимруда, ассирийские воины снабжены прямоугольными ручными щитами, фактура которых передана вертикальными линиями. В осажденных ассирийцами крепостях обороняющиеся держат гладкие прямоугольные щиты, вероятно, обтянутые кожей (Yadin, 1963, p. 388: 4, 5, 7; Madhloom, 1970, p. 57, pl. XVI:1, XVII:1, XXVIII:12a, b) (рис. 2).

Воины **Салманасара III** (858–824) пользовались круглыми ручными щитами и высокими узкими щитами, фактура которых передана вертикальными линиями (Yadin, 1963, p. 338–339, 406, 409, 411; Madhloom, 1970, p. 55, pl. XXVII:14, 15a-b; XXVIII:5, 7).



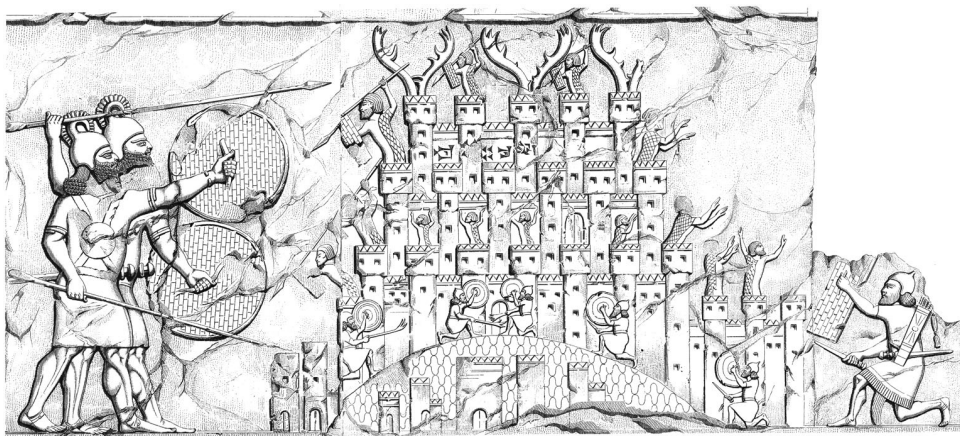


Рис. 4.

Осада крепости Кишессу, рельеф из Хорсабада, VIII в. до н.э.  
(по: Yadin, 1953, p. 420–421)

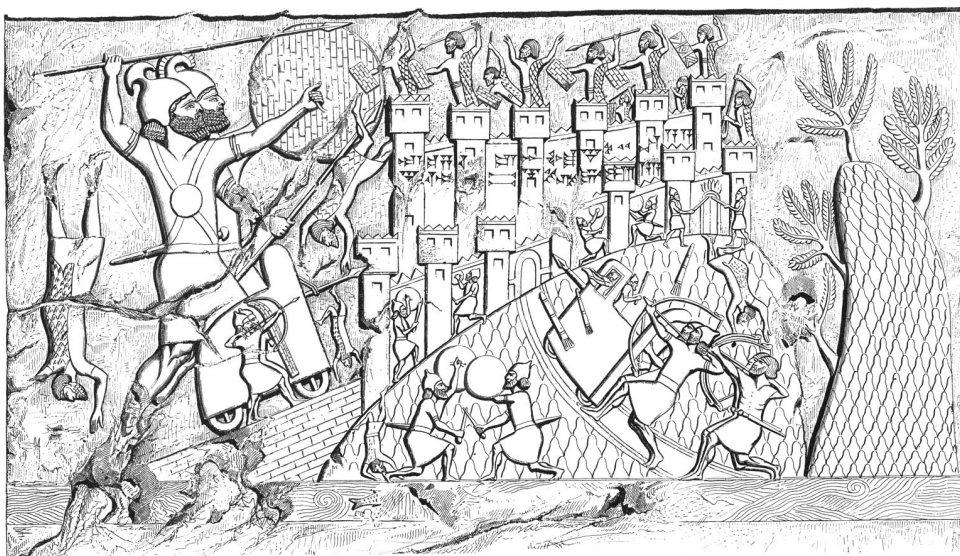


Рис. 5.

Осада крепости Пазаша, рельеф из Хорсабада, VIII в. до н.э.  
(по: Yadin, 1953, p. 425)

На рельефах **Тиглатпаласара III** (744–727) прямоугольные щиты отсутствуют, имеются лишь изображения круглых щитов различных модификаций (Madhloom, 1970, p. 54–57, pl. XXVII:3–4).

Изображения плетеных прямоугольных щитов известны только на рельефах времени **Саргона II** (721–705). Такими щитами вооружены осажденные в крепостях Кишессу и Пазаша, и в одном случае — ассирийский воин, хотя все остальные осаж-

дающие эти крепости ассирийцы экипированы круглыми, в том числе плетеными, щитами (Хорсабад: Yadin, 1963, p. 420–421, 425; Madhloom, 1970, p. 57) (рис. 4; 5). Оба названных города находились в Северо-Западном Иране: город Кишессу располагался на границе с Мидией недалеко от города Сагбат/Экбатаны (совр. Хамадан), будущей столицы Мидийского царства (Медведская, 2010, с. 114–115, карта 2). Название топонима Пазаша («маннейская крепость в проходе, ведущем в страну Зикирту») восстановлено и идентифицируется с названием маннейской крепости Панзиш, заложенной для охраны от врагов из стран Андии и Зикирту (Reade, 1976, p. 98–99). Все три страны локализируются к юго-востоку от озера Урмия (Медведская, 2010, с. 65–66, карты-схемы 1, 4).

На рельефах времени **Синаххериба** (704–681) изображения плетеных прямоугольных щитов отсутствуют, имеются изображения только круглых, как и на рельефах Саргона, плетеных щитов (Madhloom, 1970, pl. XXVII:11). На рельефах из его дворца в Ниневии воины в осаждаемых ассирийцами крепостях защищаются прямоугольными гладкими щитами. Эти щиты удлиненной формы имеют вдоль узких краев узкие планки, которые могли скреплять продольные планки деревянного щита, обтянутого кожей (Paterson, 1915, pl. 15, 59).

Т.А. Мадлум отмечает, что прямоугольные щиты, сделанные из прутьев и изображаемые вертикальными линиями, известные со времени Ашшурнацирапала II (рис. 2), после правления Саргона выходят из употребления (Madhloom, 1970, p. 57). Однако хронологическая позиция прямоугольных плетеных щитов в ассирийской изобразительности не была им определена.

Между тем только враги Саргона оборонялись прямоугольными плетеными щитами; до него и после него поверхность прямоугольных щитов изображалась вертикальными линиями или оставалась гладкой. Владения этих «врагов» находились на территории Северо-Западного Ирана.

В связи с вопросом о времени существования прямоугольных плетеных щитов и основным ареалом их бытования важное значение приобретает изображение воина с таким щитом на сосуде из могильника Сиалк В. Фактура щита передана в виде «шахматной доски» (рис. 1). Подобные изображения щитов имеются в вазовой живописи позднегеометрического стиля Греции, они датируются в пределах 760–700 гг. (Snodgrass, 1964, fig. 2; 3:c; 27). Предполагается, что изображения прямоугольных плетеных щитов в греческой вазописи геометрического стиля появились под влиянием реально существовавших на Переднем Востоке (но без уточнения региона) аналогичных щитов (Borchhardt, 1977, S. E27). Рельефы Саргона и сиалковское изображение щита позволяют уточнить это предположение: прямоугольные плетеные щиты применялись на территории Древнего Ирана во второй половине VIII в. до н.э.

Каким образом греки могли узнать о таких щитах, существовавших в странах Северо-Западного и Центрального Ирана во второй половине VIII в. до н.э.? В Малой Азии и Средиземноморье в начале I тыс. до н.э. их изображений нет. В связи с этим следует отметить, что во II тыс. и в Греции, и в Хеттском царстве использовались, судя по изображениям, восьмерковидные щиты, т.е. подобное заимствование могло иметь место (в данном случае не важно, кто у кого заимствовал). Судя по ассирийским рельефам, на территориях к северо-западу от Ассирии, на которых ассирийская армия вела боевые действия, прямоугольные плетеные щиты не использовались. Урарты для изготовления щитов применяли плетение, о чем свидетельствуют фрагменты сплетенных из ивовых прутьев щитов, найденные в Кармир-блуре (Пиотровский, 1950, с. 24), причем, как и у ассирийцев, их щиты были круглыми. Во-первых, вместе с этими фрагментами были найдены бронзовые конические умбоны, которые,

судя по изображениям, крепились в центре круглых щитов; во-вторых, все найденные урартские бронзовые щиты, как и их изображения на бронзовых предметах, были круглыми. Следовательно, Иран и Греция — это крайние точки, где использовались прямоугольные плетеные щиты и где знали об их существовании.

Изображение копьяносца из Сиалка позволяет провести дополнительные параллели с эгейским миром. Если на двух расписных черепках и на цилиндрической печати из Сиалка В действительно изображены шлемы с гребнем (Ghirschman, 1974, p. 37) (рис. 6: 1–3), то к ним можно добавить изображение воина из Сиалка. Его «головной убор» аналогичен изображениям шлемов на сиалковской печати, т.е. без передней части гребня, однако на шлеме всадника на крылатом коне он имеется (Ghirschman, 1939, pl. XC:1, 2, XCVI: S. 810; рис. 6:2). Вертикальными штрихами в эту эпоху обычно изображались волосные гребни на шлемах. На сиалковском «головном уборе» воина вертикальные штрихи на загнутом конце гребня частично сохранились (рис. 1:б). Но необычным для изображения таких гребней являются их загнутые вверх концы. Однако исключения имеются. Шлемы, гребни которых имеют загнутые вверх концы, изображены на металлическом поясе из Киклаванда (Луристан), на золотом поясе из Хан-е Али-Текке (Крит), а на бронзовом щите из пещеры г. Ида (Крит) шлем имеет только задний загнутый конец гребня (Borchhardt, 1972, p. 70, 108, Taf. 25: 2–4) (рис. 6: 4–6). Аналогично последнему изображению гребня на шлеме коневода на сосуде из Аргolidy (Courbin, 1966, pl. 44: C. 201/A, g)<sup>1</sup>. Все изображения датируются в пределах второй половины VIII в. до н.э.

На ассирийских рельефах различаются три категории воинов, носивших шлемы разных типов. Из них только копьяносцы всегда в шлемах, что может служить дополнительным аргументом в пользу изображения именно шлема у полностью вооруженного копьяносца на сиалковском сосуде. В таком случае его шлем принадлежит к так называемому хеттскому типу с гребнем без специальной подставки (Borchhardt, 1972, S. 101–102). Он известен по изображениям в Греции уже с начала II тыс. и в Малой Азии в XV–XIII вв. до н.э., судя по изображению бога-воина из Богазкея/Хаттусы. В начале I тыс. такие гребни без подставки известны на тех же территориях (Borchhardt, 1972, Beil. E, F).

На ассирийских рельефах гребенчатые шлемы появились только в правление Тиглатпаласара III, но с другими типами гребней, которые вставлялись в специальные подставки двух видов (Borchhardt, 1972, S. 98–99). По времени их появление совпадает с окончательным завоеванием Ассирией стран позднихеттского круга. И это также связано с тем, что ассирийская армия состояла не только из ассирийских солдат, но и из военных отрядов, привлекаемых из завоеванных стран. Эти солдаты носили собственные шлемы, и таким образом различались военные части, составлявшие ассирийскую армию (Reade, 1972, p. 101–102, 104–106). Именно эти иноземные солдаты носили шлемы с гребнями на подставках, происхождение которых связано с территориями позднихеттских царств (Maner, 2009, p. 254–259). Ассирийские солдаты носили остроконечные шлемы без гребней уже в IX в. и позднее (рис. 2; 4; 5).

Объяснить появление в Иране, в Сиалке изображений шлемов с гребнем хеттского типа, тогда как в Ассирии и Урарту уже появились шлемы с гребнями на подставках, было бы затруднительно. Но, вероятно, их независимому появлению здесь способствовала существенно изменившаяся геополитическая ситуация в период ослабления Ассирии в конце IX — первой половине VIII в., что привело к усилению Урарту

<sup>1</sup> Возможно, не случайными являются сходные детали изображения головы коневода на этом сосуде и головы сиалковского воина, а также одинаково изображенная вертикальными линиями одежда(?) этого воина и всадника на амфоре из Аргolidy (Courbin, 1966, pl. 8).

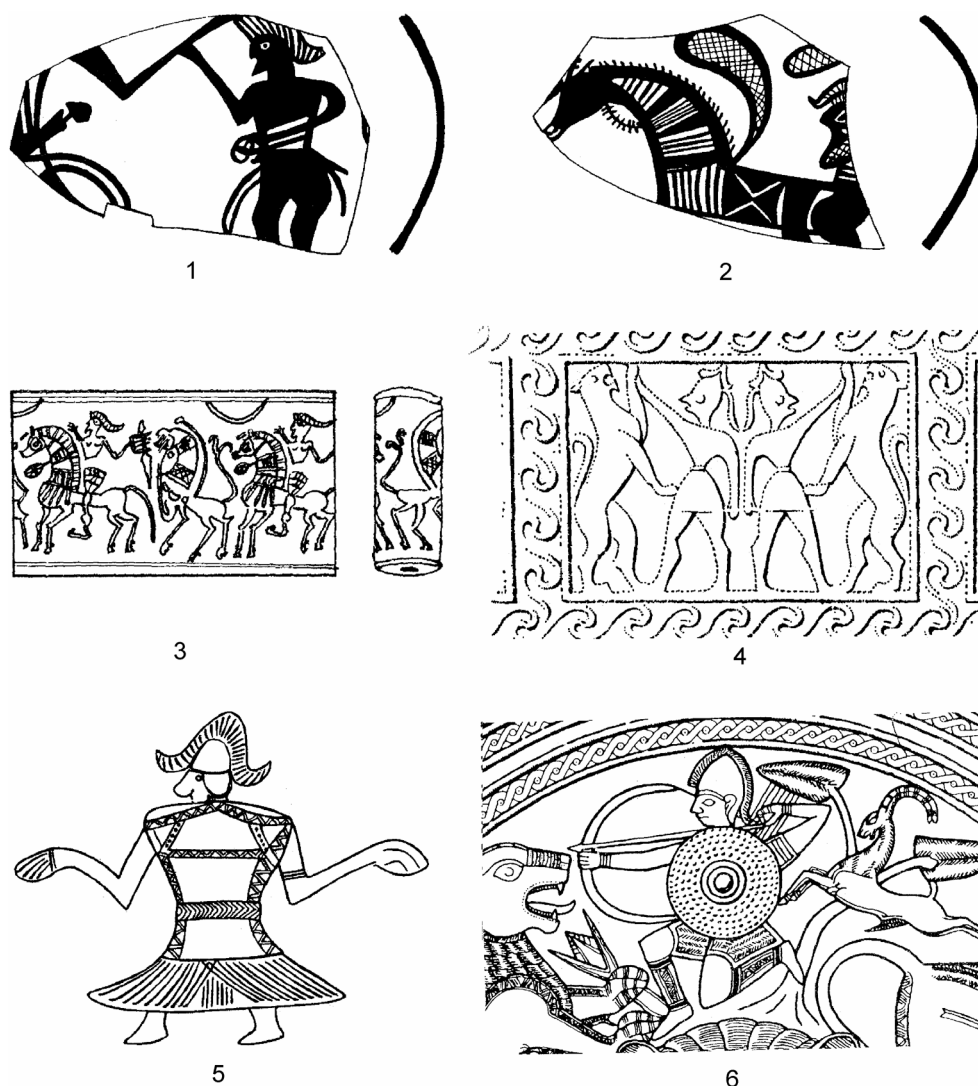


Рис. 6.

1–2 фрагменты керамики, 3 — цилиндрическая печать, Силек В  
(по: Ghirschman, 1939, pl. XC:1, 2, XCVI: S. 810); 4 — золотой пояс,  
Хан-е Али-Текке (Крит); 5 — металлический пояс, Киклаванд (Луристан);  
6 — бронзовый щит, пещера г. Ида (Крит) (по: Borchhardt, 1972, Taf. 25: 2–4)

и стран на постхеттском пространстве и в целом повлияло на общий культурообразующий процесс этого времени. Главным фактором, способствующим этому процессу, помимо всего прочего, была общая транзитная торговля в обход Ассирии, пути которой контролировало Урартское царство. Яркими примерами тому можно назвать становление северосирийских косторезных школ от Ирана до Греции не ранее VIII в. до н.э., а также структурное сходство греческой и силекской вазописи. Это сказалось и на появлении новых типов удил и псалиев в Малой Азии и в Иране, происходя-

дение которых связано с Южной Европой (Медведская, 2013, с. 412)<sup>2</sup>. Эта благоприятная геополитическая ситуация просуществовала до правления Саргона, который после долгого перерыва начал борьбу за политическое господство на территории Древнего Ирана. В 714 г. урартские владения в Приурмийском районе Ирана, которые принадлежали урартам более 100 лет, были ими потеряны. Но это не означает, что налаженные торговые и культурные связи мгновенно прервались. Контроль Урарту над торговыми путями, проходившими к северу от озера Урмия до Каспийского моря, продолжался и в VII в. (Медведская, 2010, с. 137–141). На этом фоне появление изображений прямоугольных плетеных щитов на рельефах Саргона и на сиалковском сосуде вместе со шлемом без подставки для гребня не случайно совпадает по времени. Близость греческой и сиалковской вазописи в данном случае становится еще более очевидной.

Таким образом, изображение копьяносца на сосуде из Сиалка фиксирует элементы экипировки, которые, с одной стороны, можно датировать достаточно точно второй половиной VIII в., а с другой — фиксирует протяженные контакты или связи от Греции и Малой Азии до Ирана. Изображения плетеных щитов на ассирийских рельефах только времени Саргона и на греческой керамике служат дополнительным доказательством предложенной автором ранее датировки расписной керамики из могильника Сиалк В второй половиной VIII в. до н.э. А в целом расписная керамика Сиалка и изображение копьяносца, в частности, являются свидетельством культурных связей Древнего Востока с Южной Европой, усилившихся в VIII в. до н.э., что прослеживается и на другом материале.

### Список сокращений

РАЕ — Российский археологический ежегодник  
JNES — Journal of Near Eastern Studies  
IPEK — Jahrbuch für prähistorische and ethnographische Kunst

### Список литературы

- Горелик М.В. Оружие Древнего Востока (IV тысячелетие — IV в. до н.э.). М., 1993.  
Медведская И.Н. Древний Иран накануне империй (IX–VI вв. до н.э.): история Мидийского царства. СПб., 2010.  
Медведская И.Н. Конский убор Древнего Ирана: вопросы хронологии, происхождения и развития // РАЕ. 2013, № 3.  
Пиотровский Б.Б. Кармир-блур I. Результаты раскопок 1939–1949. Ереван, 1950.  
Borchhardt J. Homerische Helme. Mainz, 1972.  
Borchhardt H. Frühe griechische Schildformen // *Archaeologia Homerica*. 1977. Bd I, S. E1-E56.  
Courbin P. La céramique géométrique de L'Argolide. P., 1966.  
Ghirschman R. Un mède sur les bas-reliefs de Nimrud // *Iraq*. 1974. Vol. XXXVI: 1–2. P. 37–38.  
Ghirschman R. Fouilles de Sialk. T. II. P., 1939.  
Ghirschman R. A propos de la Nécropole B de Sialk // *IPEK*. 1974/1977. Bd 24. P. 41–49.  
Madhloom T.A. The Chronology of Neo-Assyrian Art. L., 1970.  
Maner G. Neo-Hittite Helmets and Their Depictions // *SOMA 2007. BAR International Series 1900*. Oxford, 2009. P. 254–259.  
Medvedskaya I.N. A Study on the Chronological Parallels between the Greek Geometric Style and Sialk B Painted Pottery // *Iranica Antiqua*. 1986. Vol. XXI. P. 9–120.

<sup>2</sup> Большое внимание вопросу связей между Грецией и странами Древневосточного региона уделено в работах О. Мускареллы (Muscarella, 2013, здесь же список лит-ры).

*Muscarella O.W.* Archaeology, Artifacts and Antiquities of the Ancient Near East: Sites, Cultures and Proveniences. Leiden–Boston, 2013.

*Paterson A.* Assyrian Sculptures: The Palace of Sinacherib. L., 1915.

*Reade J.E.* The Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures // *Iraq*. 1972. Vol. 34,2. P. 87–112.

*Reade J.E.* Sargon's Campaigns of 720, 717, and 715 B.C.: Evidence from the Sculptures // *JNES*. 1976. Vol. 35,2. P. 95–104.

*Snodgrass A.* Early Greek Armour and Weapons from the End of the Bronze Age to 600 B.C. Edinburgh, 1964.

*Yadin Y.* The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery. Jerusalem–Ramat Gan, 1963.

## Summary

I.N. Medvedskaya

### **A Spearman from Sialk:**

### **Rectangular Shields in the Ancient Near East**

The article focuses on the rectangular shields depicted on Ancient Near Eastern reliefs and painted objects of the second and the beginning of the first millennium B.C. The main aspect of the article are rectangular weaved shields indicated by the brick-work pattern on the reliefs or by the chess-board on the painting. At the beginning of the first millennium B.C., if we are to judge from Assyrian reliefs, the rectangular weaved shields were used only in the countries of Ancient Iran. Comparison of these shields depicted on the Sargon II's reliefs, and painted on the Greek Geometric pottery and on the vessel from Sialk B (Iran) confirms the dating of the painting pottery from Necropole Sialk B to the 2<sup>nd</sup> half of the 8th century B.C., as was suggested by the author earlier.

Zhang Huiming

## Une interprétation de la peinture du Wutaishantu de la grotte 61 d'après le manuscrit S. 5573 «Éloge du Wutaishan»

Du IX<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle la représentation du mont Wutai devient l'iconographie la plus connue et la plus importante de Mañjuśrī en Chine et dans la zone culturelle chinoise de l'Asie. Dans les grottes de Dunhuang, à partir du X<sup>e</sup> siècle, la plus célèbre peinture murale de la représentation du mont Wutai (Wutaishantu) est celle de la grotte 61 de Mogao. Les images de cette représentation sont relatives à des manuscrits d'éloges et de voyages concernant le culte du mont Wutai. On cherchera ici à interpréter cette représentation principalement d'après l'éloge du mont Wutai qui se trouve dans les manuscrits de Dunhuang, dans le cadre du pèlerinage très populaire au Wutaishan. On montrera que certaines images de cette représentation avec cartouches constituent des symboles iconographiques indiquant les contenus bouddhiques du culte du mont Wutai.

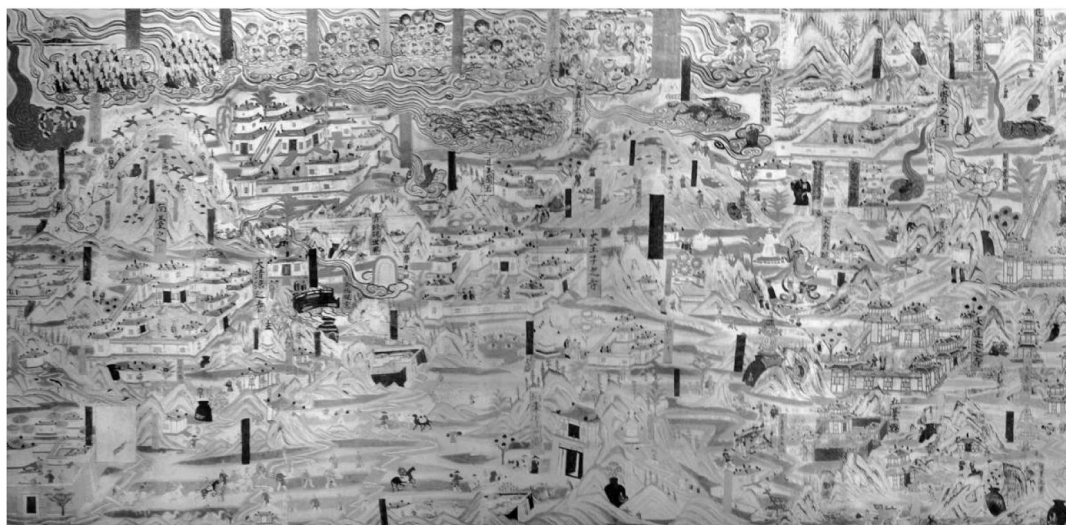
*Mots clés:* Mañjuśrī, Dunhuang, peinture murale, Mogao, Wutaishan, Bouddhisme.

La plus célèbre peinture murale de la *Représentation du mont Wutai (Wutaishantu)* de la grotte 61 de Mogao (fig. 1), datant du milieu du X<sup>e</sup> siècle, est reproduite dans de nombreuses publications<sup>1</sup>. Dans les travaux de Su Bai fut abordé le rapport aux sources de l'histoire bouddhique et à la chronologie des événements évoqués dans la peinture [Su, 1951, p. 49–71]. Certains compléments furent apportés par Zhao Shengliang et Dorothy C. Wong qui avaient examiné le contenu, la disposition d'ensemble et dressé les plans de la composition [Zhao, 1993, p. 88–104, 105–107; Wong, 1993, p. 27–52].

Dès 1908, les inscriptions de cette peinture furent déchiffrées et recopiées par Paul Pelliot en totalité: elles sont au nombre de 191 [Vandier-Nicolas et Maillard, 1984(IV), p. 8–11]. Certains compléments furent apportés par Zhao Shengliang qui en avait recensé 195 [Zhao, 1993, p. 105–107]. Les plans d'inventaire portent la numérotation établie par Zhao Shengliang et Sun Xiushen. Sun Xiushen montre que ces inscriptions, d'après leur contenu, peuvent se classer en trois sortes: la première sorte enregistre les apparitions merveilleuses au mont Wutai, pour un total de 47 [Sun Xiushen, 1999, p. 200–201, 202–207]. La deuxième sorte indique les noms des monastères, des stūpa, des huttes et des remarques relatives aux pèlerins, pour un total de 118. La dernière sorte est en rapport avec la circulation des pèlerins et des voyageurs ainsi qu'avec des toponymes, soit un total de 30. Selon Sun Xiushen, cette composition pourrait être classée en trois niveaux, de bas en haut, dans l'ordre inférieur, médian et supérieur.

Dans cette représentation, à la partie inférieure figure au milieu le sommet de la Terrasse centrale; sur les deux côtés, à gauche et à droite, se trouvent les apparitions de bodhisattva, d'Arhat et de rois célestes. La partie médiane représente les Cinq Terrasses du mont Wutai. Les quatre Terrasses se trouvent sur les deux côtés de la Terrasse centrale; sur la gauche, les

<sup>1</sup> Elle mesure 13,45 m de longueur et 3,45 m de largeur [voir: Zhao, 1993, p. 91].



*Fig. 1. Représentation du mont Wutai. Milieu du X<sup>e</sup> siècle. Peinture murale, paroi ouest de la salle principale, grotte 61, Mogao, Dunhuang. Photo de Sheng Yanhai*

cimes de l'Ouest et du Sud sont disposées de droite à gauche; à droite, les cimes du Nord et de l'Est se déroulent de gauche à droite. Entre les sommets et les vallées se trouvent des images de diverses apparitions de bon augure et de monastères. Sur la partie supérieure figurent des pèlerins, des auberges, des cités et des routes menant au mont Wutai.

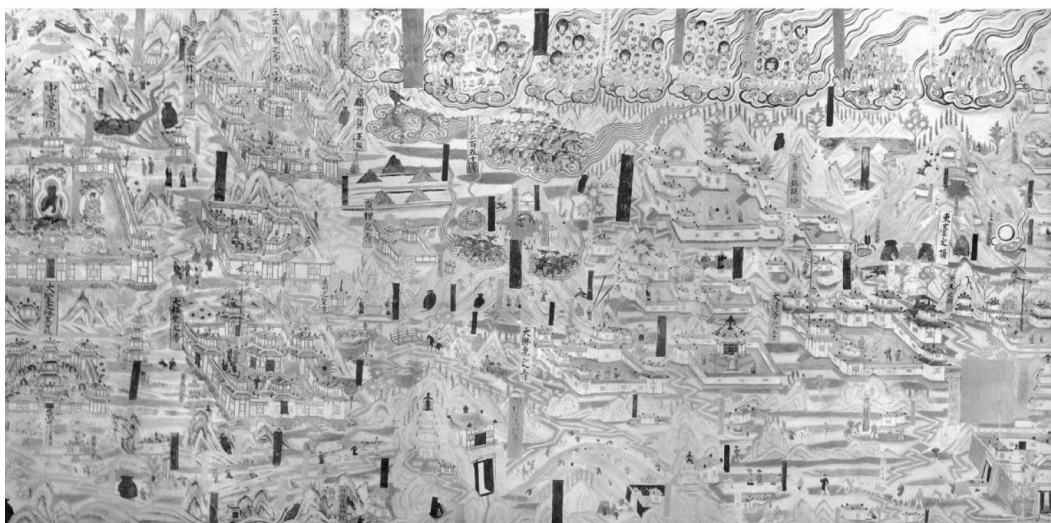
Toutefois, les inscriptions reçurent pas jusqu'à présent d'interprétation d'ensemble sur la base d'une confrontation des images et des inscriptions s'y rapportant, quoique certaines inscriptions aient été évoquées par les chercheurs précités dans leurs travaux. Pour cette raison, le présent chapitre va expliquer en profondeur cette représentation et développer l'analyse par une comparaison entre l'image et le commentaire de l'inscription. Pour cette interprétation, il convient de se référer en même temps au texte de l'éloge du mont Wutai.

Parmi les manuscrits de Dunhuang liés au mont Wutai, se trouve un certain nombre de copies de textes relatifs à un genre particulier: l'éloge du Wutaishan. Les manuscrits de Dunhuang relatifs au mont Wutai sont nombreux. Citons par exemple les «Éloges du mont Wutai 五臺山讚», les «Airs du Wutaishan 五臺山曲子», les «Journaux de voyage et des itinéraires au Wutaishan 五臺山行記», des pièces administratives [Gernet 1970, Soymié, 1983–1995, Menshikov, 1967]. Dans une étude relative à la relation entre l'éloge et la représentation, Du Doucheng signale que l'éloge du mont Wutai peut être considéré comme un texte explicatif de cette représentation. Il convient donc maintenant de suivre l'ordre de l'éloge du mont Wutai du manuscrit de Dunhuang S. 5573 pour interpréter les images et les scènes importantes.

### **1. Une vision panoramique du mont Wutai et des images de dragons venimeux (fig. 2)**

Tout d'abord, l'éloge loue en général le mont Wutai comme lieu où le grand saint Mañjuśrī gouverne les dragons venimeux qui font tomber la pluie. Les sommets du Wutai sont élevés et vastes.





Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 folio n° 2, colonnes 1–11:

1. 五臺山讚/佛子, 道場屈請/
2. 暫時間, 志心聽讚五臺/
3. 山. 毒龍雨降為大海, 文
4. 殊鎮壓不能翻. 佛子, 代
5. 州東北有五臺山, 其山高
6. 廣共天連. 東臺望見
7. 琉(瑠)璃國, 西臺還見給孤
8. 園(園). 佛子, 大聖文殊[鎮]五臺,
9. 盡是龍種上如來. 師子.
10. 一吼三千界, 五百(毒龍)心膽
11. 摧.

Éloge du Wutaishan

Disciples du Buddha, dans ce lieu d'enseignement soumettez vos désirs.

L'espace d'un moment, disposez votre cœur à entendre l'éloge du Wutai/shan.

Le dragon venimeux fait tomber la pluie formant les mers immenses, Wen/shu (Mañjuśrī) le réprime pour qu'il ne puisse se retourner.

Disciples du Buddha,

au nord-est de la préfecture de Dai/, se trouvent les monts Wutai. Ces monts sont élevés, /vastes, ils rejoignent le ciel.

De la Terrasse orientale on aperçoit /le royaume du *Liuli* (Veluriyam), de la Terrasse occidentale on voit encore le jardin du *Jigu* (Jetavana).

Disciples du Buddha, le grand saint Wenshu (Mañjuśrī) gouverne le mont Wutai et les dragons.

Le rugissement du lion retentit aux trois mille frontières, les cinq cents dragons venimeux ont le cœur et la vésicule anéantis.



Fig. 2.

Scène se produit à la terrasse du Nord du Wutai.

Peinture murale de la grotte 61, Mogao, Dunhuang. Photo de Sheng Yanhai

L'ensemble de la peinture du mont Wutai, les crêtes et les collines continues occupent presque tout l'espace de la composition. Une scène d'apparition est représentée par cinq terrasses et se trouve à gauche de la terrasse septentrionale dans la partie médiane.

Dans ces six phrases l'éloge du Wutaishan évoque deux fois les dragons venimeux: le dragon venimeux fait tomber la pluie et le texte évoque cinq cents dragons venimeux. Dans le journal d'Ennin, au *juan* 3, on trouve une légende liée à Mañjuśrī subjuguant ce dragon venimeux au mont Wutai [Bai Huawen, 1992, p. 290–291]:

臺頂之南頭有龍堂。堂內有池,中間是龍王宮,臨池水,上置龍王像。池上造橋,過至龍王座前。此乃五臺山五百毒龍之王:每臺各有一百毒龍,皆以此龍王為君主。此龍王及民被文殊降伏歸依,不敢行惡。

À l'extrémité de la cime de la Terrasse [septentrionale] se trouve un temple du Dragon (*Longtang* 龍堂). Sur la terrasse il y a un bassin, un palais du roi du dragon (*Longwang gong* 龍王宮) qui se trouve au milieu, près de l'eau. On érigea un pont sur le bassin; on le traverse devant le trône du roi dragon. Car tel est le roi des cinq cents dragons venimeux du mont Wutai: chaque terrasse possède cent dragons venimeux; tous prennent ce roi dragon comme leur souverain. Ce roi dragon et son peuple sont soumis par Mañjuśrī qui les convertit. Ils n'osent pas faire de mauvaises actions.



Fig. 3.

Sommet de la terrasse est du mont Wutai. Peinture murale du mont Wutai.  
Grotte 61, Mogao, Dunhuang. Source : Sun Xiushen, pl. 181

Peinture avec commentaire lié aux textes:

Selon ce texte et celui du manuscrit S. 3577, en observant la peinture, on voit qu'au sommet de la terrasse Nord, une inscription contient les caractères: 北臺之頂現 *Beitai zhi ding xian* (apparition de la cime de la terrasse septentrionale), où figurent deux scènes liées aux dragons situés dans la composition médiane.

*Salle du dragon venimeux:* Un pavillon se situe devant un bassin où un dragon de couleur noire se trouve au centre. Du côté gauche du pavillon et du dragon, un cartouche contient trois caractères: 毒龍堂 *dulong tang* (salle du dragon venimeux).

*Les cinq cents dragons:* Sur le sommet, dans le ciel, une multitude de dragons apparaît sur les nuages. À sa gauche, un cartouche contient sept caractères: 毒龍二百五十降 *dulong erbai wushi jiang* (deux cent cinquante dragons venimeux se soumettent). On observe une autre multitude de dragons analogues qui sont disposés symétriquement du côté gauche du sommet de la terrasse occidentale dans la composition médiane.

À droite de cette image, un cartouche lisible contient les caractères 大毒龍二百五十雲 *da dulong erbai wushi yun* (deux cent cinquante grands dragons venimeux [sur] les nuages). Les deux inscriptions notèrent le nombre de deux cent cinquante: leur somme correspond exactement aux cinq cents dragons venimeux cités dans le journal d'Ennin. Ces images symbolisent les dragons domestiqués par Mañjuśrī au mont Wutai.

## 2. La Terrasse orientale et le stūpa du prince de Silla (fig. 3)

*Éloge du mont Wutai* du manuscrit de Dunhuang S. 5573 folio n° 2, colonnes 11–16:

11. 佛子, 東臺艷艷最清高, 四
12. 方巡歷(礼)莫辭勞. 東望海水
13. 如涓漲, 風波泛浪水滔滔.
14. 佛子, 滔滔海水無邊畔, 新羅
15. 王子泛舟來, 不辭白骨離
16. 鄉遠, 萬里將身禮五臺

Disciples du Buddha, la Terrasse orientale se dresse à pic à la plus pure altitude<sup>2</sup>; aux quatre orient, le pèlerin ne ménage pas sa peine.

Vers l'Est, on voit l'eau de la mer comme en ébullition,  
le vent, la houle, les vagues ondulent de toutes parts.

Disciples du Buddha, sur l'eau des mers immenses sans bornes ni frontières, le prince de Xinluo (Silla) voguant sur son bateau vint. Il ne refusa pas que ses os blanchis fussent séparés de son lointain pays.

A dix mille *li* il rendit hommage au mont Wutai.

Peinture avec commentaire lié aux textes:

Dans la représentation du mont Wutai de la grotte 61, une inscription relate l'existence d'un stūpa à la mémoire du prince de Silla. Dans le manuscrit de Dunhuang P. 3931, le moine indien Puhua mentionne qu'il vit le stūpa du prince Silla au mont Wutai, à la terrasse centrale. Cela correspond aux images et aux cartouches de la représentation du mont Wutai de la grotte 61 sur le prince de Silla [*Samguk Yusa*, j. 3, T. 2039, vol. 49, p. 998–1000].

Pour la terrasse orientale, le texte de l'éloge décrit remarquablement les pèlerins de toutes parts dont le prince de Silla. Dans la composition du *Wutaishantu*, le sommet de la terrasse orientale occupe le premier emplacement de la partie droite médiane. Sur le flanc de chaque côté de la cime, figurent des hommes et des femmes laïques venant par groupes de deux ou trois. À gauche du cartouche contenant les caractères 東臺之頂 *Dongtai zhiding* (Terrasse orientale) trois huttes sont représentées; dans chaque hutte il y a un personnage assis en tailleur à la façon des bouddhistes. Toutefois, aucun élément ne permet de dire qu'il s'agit du prince de Silla cité dans l'éloge. En fait, dans la liste des inscriptions de cette peinture on trouve un cartouche intéressant dont les caractères sont 新羅王塔 *Xinluo wang ta* (stūpa du roi de Silla). L'image de ce stūpa figure près du pavillon des dix mille bodhisattva au centre de la partie inférieure de la composition. Le stūpa est représenté sous une forme commune d'un type indien à trois étages.

Dans le journal de Puhua (manuscrit de Dunhuang. P. 3931) ce grand maître indien mentionne qu'après sa visite du monastère du prince Wangzisi 王子寺, il «vit le stūpa du prince de Silla» (看新羅王子塔) [Schneider, 1987, p. 35]. On ignore à quel prince (ou à quel roi) de Silla font allusion le texte et l'inscription. Zhao Shengliang suppose qu'il peut s'agir d'un prince de Silla qui vint dans ce lieu et qui mourut au mont Wutai [Zhao, 1993, p. 102].

<sup>2</sup> Notre traduction se base sur la lecture de Ren Bantang. Il convient toutefois de noter que la version de ce manuscrit fait également sens et pourrait être comprise: «[...] la terrasse orientale respandit à la plus pure altitude».

### 3. La Terrasse méridionale avec diverses apparitions merveilleuses dans les monastères

Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 folio°3, colonnes 17–28:

17. 佛子, 南臺窟裏甚可
18. 增, (裏畔) 多饒羅漢僧. 吉
19. 祥聖鳥時時見, 夜夜飛來點
20. 聖燈. 佛子, 聖燈焰焰向前行,
21. 照耀靈山邊地明. (此) 山多(繞)
22. 吉祥鳥, 五臺十寺樂轟轟. 佛子,
23. 南臺南(腳)靈應寺, 靈應寺
24. 裡聖金剛. 一萬菩薩聲讚
25. 嘆, 聖鍾不擊自然鳴. 佛子, 清
26. 涼寺(住)(半)山崖, 千重樓閣
27. 萬重開. 文殊菩薩聲讚嘆,
28. 恰似雲中化出來.

Disciples du Buddha, l'intérieur des grottes de la terrasse méridionale peut être considérablement agrandi; au-dedans, les moines arhat sont-ils nombreux?

Les saints oiseaux de bon augure apparaissent de temps à autre et chaque nuit ils volent pour allumer les saintes lampes.

Disciples du Buddha, leurs saintes lampes allumées, s'avancent en procession et illuminent les monts merveilleux, éclairant jusqu'aux limites de la terre.

Autour de cette montagne, en nombre tournent les oiseaux de bon augure; sur les cinq terrasses, dans les dix monastères, les musiques résonnent.

Disciples du Buddha, au pied de la Terrasse méridionale [s'étage] le monastère Lingying. Dans le monastère Lingying sont les saints gardiens Vajra.

[Lorsque] les dix mille bodhisattva sont célébrés par des louanges, la sainte cloche sonnera d'elle-même sans [qu'on la] frappe.

Disciples du Buddha, le monastère Qingliang se trouve à mi-hauteur de la falaise; les millions ou dix millions de pavillons sont ouverts.

[Lorsque] le bodhisattva Wenshu (Mañjuśrī) est célébré par des louanges, il apparaîtra, sortant au milieu des nuages.

Peinture avec commentaire lié aux textes:

*Les lampes saintes* (fig. 4):

Sur le côté gauche de cette image se trouve un cartouche noir sur lequel Zhao Shengliang lut les quatre caractères: 聖燈化現 *shengdeng huaxian* (les saintes lampes [à huile] apparaissent). Pelliot lut ces quatre caractères 聖鹿化現 «*shenglu huaxian*» (les saints cervidés apparaissent). Sun Xiushen lut trois caractères 聖燈現 «*shengdeng xian*» (les saintes lampes à huile) [Zhao, 1996, p. 13, cartouche n°13]. À propos des caractères 聖燈 *shengdeng* Schneider proposa de les traduire du chinois en français par «sainte lumière» [Schneider, 1987, p. 34]. Cependant cette image montre que ce n'est pas une lumière, mais une lampe. De chaque côté de cette inscription deux petites lampes à huile brûlent à flanc de montagne. Sur cette partie de la représentation ces lampes occupent le sommet de la terrasse du sud.

En observant le cartouche, on voit la transcription proposée par Zhao Shengliang: le deuxième caractère est identifié comme 燈, et non pas 鹿. Avant 現 figure le caractère 化. Le cartouche complet contient donc les quatre caractères: 聖燈化現 *shengdeng huaxian* (les saintes lampes [à huile] apparaissent). Le journal d'Ennin mentionne ce qui suit:



Fig. 4.

Les lampes saintes. Peinture murale du mont Wutai.  
Grotte 61, Mogao, Dunhuang. Photo de Sheng Yanhai

今在南臺上，共頭陀等數十人同求大聖化現。及夜不見，遂歸院宿。初夜臺東隔一谷嶺上空見聖燈一盞，衆人同見而禮拜。其燈光初大如鉢許，後漸大如小屋。大眾至心高唱大聖號。更有一盞近谷現，亦初如笠，向後漸大如小屋。兩燈相去遠望十丈許，焰光焰然。直至半夜。沒而不現矣。 [Bai Huawen et al., 1992, p. 302–303].

Aujourd'hui sur la terrasse méridionale [Ennin] avec un moine ascète *toutuo* 頭陀 (*dhuta*) et d'autres, au total quelques dizaines de personnes, prièrent pour que le grand saint [Mañjuśrī] apparaisse. Ils [restèrent] jusqu'à la nuit sans le voir et rentrèrent alors dans les dortoirs. Au début de la nuit, dans l'espace surplombant le pic de l'Est de la terrasse de l'autre vallée, [ils] virent une sainte lampe. Tous ayant eu la même vision se prosternèrent rituellement. La lueur de la lumière d'abord proche, de la taille d'un bol, s'agrandit ensuite progressivement jusqu'à celle d'une petite maison. La foule, d'un cœur fervent, entonna le nom du grand saint. Il se trouva qu'une nouvelle sainte lampe, dans la vallée proche, apparut. Au début elle était grande comme un chapeau, par la suite elle s'élargit jusqu'à ressembler à une petite maison. Les deux lampes étaient distantes d'une dizaine de *zhang*, leurs flammes brillantes brûlèrent jusqu'à minuit. Elles disparurent ensuite et ne furent plus visibles.

Dans le *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳, *juan* 21, à la biographie de «Fazhao du monastère Zhulin du mont Wutai à l'époque Tang» (唐五臺山竹林寺法照傳 *Tang Wutaishan Zhulin si Fazhao zhuan*), on lit:

五年(大曆)四月五日,到五臺縣遙見佛光寺南數道白光。忽見寺東山半有五聖燈。其大方尺餘。照咒言。請分百燈歸一畔。便分如願。重謂分為千炬,言訖便分千數。行行相對遍於山半。[T. 2061, vol. 50, p. 844].

Au 5<sup>ème</sup> jour du 4<sup>ème</sup> mois de la 5<sup>ème</sup> année (Dali), [Fazhao et ses compagnons] arrivèrent au district de Wutai et, de loin, virent au sud du monastère Foguang plusieurs rayons de lumière blanche. Soudain, à mi-pente [du versant] de la montagne de l'Est du monastère, ils virent des saintes lampes au nombre de cinq. Leur taille était de plus d'un pied. Zhao prononça des formules incantatoires pour qu'elles se divisent en une centaine de lampes qui se réuniraient sur un côté; et elles se divisèrent alors selon son désir. Il exprima à nouveau [le souhait] qu'elles se divisent en un millier de flambeaux et à la fin de ses propos, [les lampes] se divisèrent en effet en un millier [de flambeaux]; elles se faisaient face, par rangées à mi-pente.

Dans le *Guang Qingliangzhuan* 廣清涼傳, *juan* zhong, à l'article 16 intitulé: «Le moine Fazhao entre pour mourir au monastère Zhulin (法照和尚入化竹林寺十六 *Fanzhao heshang ru Zhulinsi shiliu*)», il est dit ceci:

釋法照者。本南梁人也。未詳姓氏。[...] (唐大曆二年 767) 與同志十人。來遊臺山。[...]至明年四月初五日。方達五臺縣。南遙望。對佛光寺。南有數十道白光。舉眾咸睹。六日詣佛光寺棲止。[...]是夜中時。向華嚴寺。西樓上忽見寺東山半。有五盞聖燈。其大如碗。法照祝曰。請分百盞。燈遂分百。再祝曰。請分為千。尋即便分。復變為三,行行相對遍於山半。

Le moine Fazhao était originaire de Nanliang. [On] ne connaît pas son nom de famille. [...] [La deuxième année Dali des Tang (767)], [Zhao] et une dizaine de membres de leur suite vinrent visiter le mont Wutai. [...]. L'année suivante, au 5<sup>ème</sup> jour du 4<sup>ème</sup> mois, ils atteignirent alors le district de Wutai. Ils regardèrent vers le Sud, en direction du monastère Foguang. Au sud brillaient plusieurs dizaines de lumières blanches qu'une foule observait. Le 6<sup>ème</sup> jour, ils parvinrent au monastère Foguang pour y faire une halte. [...] Cette nuit, en direction du monastère Huangyan, en haut du bâtiment de l'Ouest, soudain [ils virent] à mi-pente des saintes lampes au nombre de cinq. Elles étaient de la taille d'un bol. Fazhao les invoqua en demandant qu'elles se divisent en cent, et les lampes se divisèrent en cent. Il fit une nouvelle prière pour qu'elles se divisent en mille et l'instant d'après elles se divisèrent. De nouveau elles s'agencèrent en trois rangées qui se faisaient face, à mi-pente [T. 2099, vol. 51, p. 1114].

Le manuscrit P. 3931 indique: «...昨四月十九日平[旦]<sup>3</sup>達華嚴寺, 巡禮真容, 果諧夙願。瞻虔至夜, 宿在殿中, 持念更深, 聖燈忽現, 舉眾皆睹, 無不忻然。».  
[...] Hier, au 19<sup>e</sup> jour du 4<sup>e</sup> mois, à l'aube, [j'] arrivai au monastère Huayan. Je rendis hommage au *Visage véridique*, aboutissement correspondant à mon vœu de jadis. Je le contemplai dévotement jusqu'à la nuit et me couchai dans la salle. Je psalmodiai avec ferveur, tard dans la nuit, quand les saintes lampes soudainement apparurent, toute la foule des gens les observait. Personne ne manqua de s'en réjouir [Zheng, 1989, p. 315].

Le manuscrit S. 397 précise: «.../Ensuite [on] arriva au monastère Foguang, à quarante li et [on] y logea. Le 27<sup>e</sup> jour, dans la nuit, [on] vit les saintes lampes qui apparurent à dix-huit reprises. 又到佛光寺四十哩宿。廿七日夜見聖燈, 一十八遍現。/...» [Du, 1991, p. 144].

*Le monastère Lingying 靈應寺*

Au bord gauche de la composition médiane se trouve un préau du monastère figuré dans la vallée à la Terrasse méridionale. Devant ce préau, trois personnages (pèlerins) se tiennent debout joignant les mains devant leur poitrine pour prier, en direction de la porte d'entrée. À droite de ce monastère, on a un cartouche avec des caractères 靈應之寺 *Lingying zhi si* (monastère Lingying), qui correspond au Lingying 靈應寺 cité dans les panégyriques ci-dessus.

Dans les documents datés du milieu du VII<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, ce monastère est aussi écrit par les caractères: 靈境寺. Le *Gu Qingliang zhuan* de Huixiang signale que le lieu où ce monastère est situé, est «un endroit inspiré et retiré» (靈境寂寞). Le texte ajoute que «c'est ainsi que les gens de passage y sont rares» (故人罕經焉) [Gu Qingliang zhuan, j. shang, T. 2098, vol. 51, p. 1095].

En 840 (la cinquième année Kaicheng 開成), au 3<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois, le pèlerin japonais Ennin se rendit à la terrasse méridionale du Wutaishan et nota dans son journal qu'au pied de la montagne il avait visité le monastère Lingjing 靈境寺 [Bai, 1992, p. 308]:

[...] 到大曆靈境寺。於寺三門西邊有聖金剛菩薩像。昔者餘太原、幽、鄭等三節度府皆現金剛身。自云: “我是樓至佛。身作神護佛法, 埋在地中, 積年成塵, 再出現, 今在臺山靈境寺三門內”。三州節度使驚怪, 具錄相貌, 各遣使令訪。有二金剛在寺門左右, 其行[形]貌体氣色同。其使卻到本道報之, 遂三州發使來, 特修舊像, 多有靈驗, 具如碑文。

[...on] arriva au monastère *Dali Lingjing* (766–778). À la porte principale du monastère, du côté ouest, se trouvent des statues des saints *vajra*-bodhisattva. Autrefois, aux trois résidences officielles (militaires) de Taiyuan, de Youzhou et de Zhengzhou, il y eut une apparition d'un «corps de diamant» qui déclara: «Je suis le buddha Louzhi et [mon] corps s'est divinisé pour protéger la Loi bouddhique. Enfoui sous la terre, au long des ans devenu poussière, je renais à l'existence. Désormais, je réside dans l'enceinte du monastère (litt. côté intérieur de la porte) de Lingjing au mont Wutai». Les gouverneurs des trois préfectures furent surpris par cette étrangeté et firent enregistrer les apparences [de ces divinités]. Chacune [des trois résidences officielles] dépêcha un envoyé en lui ordonnant de se rendre [en visite au monastère]. Deux *Vajra* se tenaient de part et d'autre de la porte du monastère. Leur aspect et leur allure étaient identiques [ce qui avait été noté]: même corps et même visage. Les envoyés retournèrent dans leurs préfectures pour rapporter [ce qu'ils avaient vu]. Là-dessus, les trois préfectures envoyèrent des

<sup>3</sup> Après le caractère *ping* 平, nous pensons qu'il faut ajouter un caractère 旦 *dan*; le terme *pingdan* 平旦 désigne l'aube.



représentants pour restaurer spécialement les anciennes statues. Il y eut de nombreux miracles. Tout cela correspond à l'inscription de la stèle.

Quant au monastère Lingjin, Ennin indique qu'il vit les deux statues des saints *Vajra*-bodhisattva à l'extérieur de la grande porte du monastère. Dans l'éloge du Wutaishan mentionné plus haut, ces *Vajra* sont à l'intérieur du monastère. Ennin raconta aussi une légende portant sur ces deux *Vajra* et qui est inscrite sur une stèle dite «Stèle du monastère Dali Lingjing du Wutaishan» (五臺山大曆靈境寺碑 *Wutaishan Dali Lingjingsi bei*). Il recopia cette inscription et la rapporta au Japon [Bai Huawen, 1992, p. 579].

On observe la présence, dans le manuscrit de Dunhuang P. 3931, d'un autre journal d'un voyage au mont Wutai, écrit en 939 par le grand maître indien Puhua 普化大師, qui cita également ces *Vajra*: «[On] passa au gîte de la terrasse méridionale. Au [monastère] Lingjing, on vit la cloche divine et on rendit hommage aux saints *jingang Vajra*.» (過南臺宿. 靈境看神鐘, 禮聖金剛佛) [Du, 1991, p. 222]. Richard Schneider pense «qu'il y a une omission (*ku* 窟). Mais il n'est pas possible d'admettre qu'il s'agisse à nouveau de la Grotte de Diamant»; car «elle n'est pas située à la Terrasse méridionale» [Schneider, 1987, p. 36, note 45]. En fait, ces saints *jingang* désignent, selon les textes du panégyrique et de la stèle précédents, sans conteste les statues *Vajra* au monastère Lingying. En observant les trois personnages dans la scène du monastère Lingying, on imagine que ces pèlerins sont en train de prier probablement devant des images *Vajra* du côté de la porte de l'entrée.

*L'apparition de la cloche d'or* (fig. 5)

Le panégyrique du mont Wutai et le journal de Puhua évoquèrent le fait qu'au monastère Lingjing existait une cloche (聖鐘 *shengzhong* 神鐘 *shenzhong*). Mais en observant la représentation et en la comparant à ces deux textes, on ne voit pas cette sainte cloche 聖鐘 qui figure sur la terrasse méridionale.

En fait, dans le journal d'Ennin, on trouve une mention où il s'agit d'une légende liée à cette cloche [Bai, 1992, p. 308]:

近三門側乾角有山榆樹, 根底空豁成窟, 名曰聖鐘窟. 窟中時時發鐘響, 響發之時, 山峰振動. 相傳云: 斯是大聖文殊所化也.

À côté de la porte [du monastère Lingjing], il y a un orme. Le fond de sa racine vide et fendu devint un trou, qu'on appelait «la grotte de la sainte cloche». D'où, de temps en temps, émergent des sons de cloches et quand ces sons sont produits, les sommets du mont s'ébranlent. La légende dit que c'est une apparition de Mañjuśrī.

Grâce à cette indication on sait que l'origine de la légende de la sainte cloche se situe au milieu du IX<sup>e</sup> siècle. Mais il n'existe pas encore de cloche citée dans le journal de Puhua, ni dans l'éloge du Wutaishan ci-dessus.

*Le monastère Qingliang* 清涼寺

Sur la représentation du Wutaishan de la grotte 61 figure le monastère Da Qingliang situé lui aussi sur la terrasse méridionale. Au-dessous et à gauche de la composition figure un cartouche de quatre caractères: 南臺之頂 *Nantai zhi ding* (sommets de la terrasse méridionale). À côté de ce monastère un cartouche contient les cinq caractères 大清涼之寺 *Da Qingliang zhi si* (monastère Da Qingliang). Plus haut, sur les deux côtés du pic de la terrasse méridionale, volent des oiseaux de bon augure et des lampes brûlent. Ces images semblent correspondre à la description de l'*Éloge du Wutaishan*. À la suite de ces lectures, on estime que *Da Qingliang zhi si* désigne le monastère Qingliang portant ce nom dans les manuscrits de Dunhuang et dans d'autres sources d'époque Tang comme dans le *Gu Qingliang zhuan* et le *Journal de voyage* d'Ennin.

Ce monastère est l'un des dix «grands monastères» figurant sur la représentation du mont Wutai dans la grotte 61 de Mogao<sup>4</sup>. Selon le *Gu Qingliang zhuan*, à l'article «La Terrasse centrale 中臺», le monastère Qingliang se situe sur une petite colline à plus de 30 *li* au sud de la terrasse centrale. Il fut établi sous le règne de l'empereur Xiaowen 孝文 (467–499) de la dynastie des Wei du Nord [T. 2098, vol. 51, p. 1095]. Le *Guang Qingliang zhuan* mentionne également que ce monastère est l'un des dix plus anciens monastères de la terrasse centrale [T. 2099, vol. 51, p. 1105 et 1107]. Selon la «Stèle du monastère Qingliang du mont Wutai (五臺山清涼寺碑 *Wutaishan Qingliangsi bei*)», dont l'inscription fut composée par Li Yong 李邕 (678–747), ce monastère était du nombre de ceux qui avaient été offerts par la cour. Au cours de l'ère Chang'an 長安 (701–704), l'impératrice Wu Zetian avait envoyé le précepteur d'État 國師 Dade gang 大德感 pour offrir fleurs et bannières en son nom. En 740, la princesse Yongmu 永穆 avait légué à ce même monastère de l'argent et de l'or pour y faire modeler des statues et couler une cloche. La même année, Yang Yi 楊顓, frère de la favorite Yang Guifei 楊貴妃 de l'empereur, ordonna la copie de cinq mille quatre cent quatre-vingts sūtra et les offrit au monastère (*Quan Tangwen*, j. 264, vol. 6, p. 2679).

La description que donne Ennin de la situation de ce monastère dans son *Journal de voyage* diffère de celle qu'en donne le *Gu Qingliang zhuan*. Ennin le situe sur la terrasse méridionale 南臺.

齋後，共供主頭陀義圓等數人同為一行向南台去。從金閣寺西去寺有五里，有清涼寺。今管南台。‘此五台山都號清涼山’。山中造寺此寺最初，故號清涼寺，寺中有清涼石。

Après une collation maigre, avec le chargé d'offrandes, le moine ascète Yiyuan et une suite de quelques personnes marchèrent ensemble en direction de la terrasse méridionale. Du monastère Jinge (du Pavillon d'or), à une distance de cinq *li* vers l'ouest, se trouve le monastère Qingliang d'où actuellement on administre la terrasse méridionale. «Ces monts des Cinq terrasses portent tous le nom de *Qingliang*, monts de Pureté et de Fraîcheur». Parmi ces montagnes on construisit ce monastère qui fut le premier de tous. Ce qui fait qu'il prit le nom de monastère Qingliang. À l'intérieur se trouve le roc de Qingliang [Bai, 1992, p. 300–301].

Dans les manuscrits intitulés «Air du Wutaishan 五臺山曲子», dans un fragment du manuscrit S. 4012, à la fin de cet air est écrit le nom des monastères aux pics du Sud.

Les manuscrits de Dunhuang mentionnant le mont Wutai sont unanimes à situer le monastère de Qingliang sur la terrasse méridionale. Citons par exemple le fragment de l'«Air du Wutaishan 五臺山曲子» du manuscrit S. 4012 portant une inscription à la date de la quatrième année Tiancheng 天成 (926–929) [Du, 1991, p. 96]. Le texte chanté sur cet air se termine par l'énumération du nom des monastères situés sur cette terrasse méridionale: «Sur la Terrasse méridionale: les monastères Fotu (Image du Buddha), Lingxi (Menu ruisseau), Fahua (Lotus de la Loi), Foguang (Éclat du Buddha), Fusheng (Sagesse bienheureuse), Qingliang (Pureté et Fraîcheur) et Wangzi (Prince) [...] ([...]南臺, 佛圖寺, 零溪寺, 法華寺, 佛光寺, 福聖寺, 清涼寺, 王子寺[...])» [Du Doucheng, 1991, p. 96]. La description de ce monastère de Qingliang contenue dans l'«Éloge du Wutaishan 五臺山讚»<sup>5</sup>, ne laisse aucun doute sur la localisation de ce monastère sur la terrasse du Sud. C'est ce qu'on apprend par le manuscrit S. 5573.

<sup>4</sup> Les dix grands monastères sont les monastères Da Qingliang, Da Jinge 大金閣, Da Wangzi 大王子, Daxian 大賢, Da Jian'an 建安, Da Zhulin 大竹林, Da Fusheng 大福聖, Da Foguang 大佛光, Da Huayan 大華嚴 et Da Fahua 大法華.

<sup>5</sup> Les éloges et les airs de Wutaishan provenant de plusieurs manuscrits presque semblables trouvés à Dunhuang sont dispersés dans les fonds Pelliot de Paris, les fonds Stein de Londres, Oldenbourg à St-Petersbourg et de la Bibliothèque nationale de Chine, à Pékin. Les éloges ont déjà été identifiés sur plus d'une trentaine de fragments provenant notamment des manuscrits S. 5573, 4039, 4429, 4504, 5484, 5487, P. 3563, 4608, 4560, 4627, 4697, Дх. 278a, 1009, 北 8325.

#### 4. La Terrasse occidentale et les images du monastère Foguang et de la hutte de Jietuo

Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 folio n° 3–4, colonnes 28–36:

28. 佛子, 西臺嶮峻
29. 甚嵯峨, 一万菩薩遍山坡. 文殊
30. 長說維摩論, 教化眾生出
31. 奈(河). 佛子, 佛光寺裏不思議, (瑪)
32. (璫) 真珠青殿基. 解脫和尚
33. 滅度後, 跏趺座 (𠵿 = 笑) (微微). 佛子,
34. 代州都督不信有文殊, 飛鷹走
35. (狗) 竟(競) 來追. 走到南臺北澤裏,
36. 化出地獄草皆無.

Disciples du Buddha, la Terrasse occidentale est escarpée et abrupte, dix mille bodhisattva peuplent toutes les pentes des monts.

Wenshu (Mañjuśrī) d'ordinaire dispense la doctrine du *Sūtra de Vimalakīrti* et enseigne à tous les êtres animés comment sortir de la Rivière Nai.

Disciples du Buddha, à l'intérieur du monastère Foguang, sont d'inimaginables fondations de palais de perles et d'agates bleus.

Le moine Jietuo mort, assis en méditation, sourit.

Disciples du Buddha, le gouverneur général de la préfecture de Dai ne croit pas à l'existence de Mañjuśrī, l'aigle en vol et le chien courant rivalisent dans leurs poursuites jusqu'à ce qu'ils pénètrent dans les marais qui sont au nord de la terrasse méridionale, lesquels se changent subitement en un enfer sans herbe.

Des propos analogues se trouvent dans le journal de Puhua: au sommet de la terrasse occidentale, «il chercha le lieu où Vimalakīrti débattit de la Loi et contempla les traces sacrées du lion de Mañjuśrī» (尋維摩對談法座, 睹文殊師子靈跡) [Schneider, 1987, p. 35].

Selon le *Xu Gaoseng zhuan*, le moine Jietuo est mort «dans les années Yonghui. Aujourd'hui son corps est toujours là, assis en position de méditation dans la grotte du mont [Foguang]» (永徽中卒, 今靈軀尚在。巖然坐定, 在山洞中) [T. 2060, vol. 50, p. 603].

##### Peinture avec commentaire lié aux textes:

從西臺下坂, 行五六里, 近有文殊與維摩詰對談處。兩個大巖相對高起, 一南一北, 各高三丈許。巖上皆平, 皆有大石座。相傳云: 文殊師利菩薩共維摩相見對談處。其兩座之間於下石上有師子蹄跡, 蹋入石面深一寸許。巖前有六間樓, 面向東造。南頭置文殊像, 騎雙師子, 東頭置維摩像, 坐四角座。

[On] descend une pente de la terrasse occidentale et [on] marche pendant cinq ou six li en s'approchant du lieu où Mañjuśrī converse avec Vimalakīrti. Deux grosses roches s'élèvent face à face, l'une au Sud, l'autre au Nord; chaque roche a trois *zhang* de haut. Le haut de [chacune] de ces roches est plat; à leur sommet repose un socle en pierre. Selon la légende, on dit que [c'est] un lieu où Mañjuśrī rencontrant Vimalakīrti conversait avec lui. Sur le socle en pierre situé entre les deux statues, se trouve une trace de patte de lion qui foula la pierre et en pénétra la surface jusqu'à environ un pouce. Devant le rocher se trouve un bâtiment de six étages qui est construit face à l'Est. À l'extrémité sud s'élève la statue de Mañjuśrī chevauchant deux lions; à l'extrémité est s'élève la statue de Vimalakīrti assis sur un siège quadrangulaire.



Fig. 5.

Cloche dorée. Peinture murale du mont Wutai.

Grotte 61, Mogao, Dunhuang. Source: Sun Xiushen, 1999, pl. 181

Le lieu appelé 對談座 *duitan zuo* (socle où Vimalakīrti débattit de la Loi) est aussi mentionné par Puhua dans son journal de voyage au Wutaishan [Schneider, 1987, p. 35].

En fait, ce conte merveilleux n'est pas inséré dans la composition de la représentation du *Wutaishan* au X<sup>e</sup> siècle; on ne peut donc pas le retrouver dans la peinture de la grotte 61 de Mogao. Il apparaît plus tard (entre environ la fin du X<sup>e</sup> siècle et le début du XI<sup>e</sup> siècle) sur la peinture EO 3588 de la collection Pelliot, où figure une roche qui représente une scène de Mañjuśrī conversant avec Vimalakīrti mentionnée dans le journal d'Ennin ci-dessus. Cette roche se situe au milieu d'une colline, à gauche de l'auréole de Mañjuśrī. On remarque particulièrement que sur le haut de cette roche, un cartouche contient trois caractères: 對談石 *duitan shi* (roche de la conversation). Dans le *Guang Qingliang zhuan*, au *juan shang*, cette roche est mentionnée dans la liste des quinze «vestiges merveilleux» (靈跡 *lingji*) sur la Terrasse occidentale dont le sixième est «la roche de deux sages conversant 二聖對譚(談)石». Ces pierres ne sont pas représentées dans cette peinture du mont Wutai.

Monastère Da Foguang 佛光寺

Dans la peinture murale de la grotte 61, le monastère Da Foguang 大佛光寺 évoqué par le panégyrique figure sous la terrasse septentrionale. Dans le mur de clôture du monastère figure l'ensemble du personnage: un maître de la Loi est assis sur un siège, les mains faisant le geste d'enseignement. Derrière lui deux pèlerins se tiennent debout en prière. Devant le maître un personnage coiffé d'un *futou* 襖頭, type de coiffure de fonctionnaire chinois pendant les VIII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles. Il s'incline vers un petit stūpa (?), joignant les mains

devant sa poitrine. À l'angle gauche supérieur de ce monastère, un cartouche contient cinq caractères 大佛光之寺 *Da Foguang zhi si* (le grand monastère Foguang).

Dans le *Fayuan zhulin* de Daoshi, l'auteur nous apprend: «Ces monts (Wutai) ont un pourtour de trois cents *li*. Le piémont sud-est jouxte en fait la montagne du Nord 北岳<sup>6</sup>. Au piémont nord-ouest se trouve l'étang céleste. Dans ces montagnes, se trouvent les collines Foguang et Xianhua, ainsi que six édifices dont des monastères et le stūpa du prince. (其山方三百里。東南腳即連北岳也。西北腳即是天池也。中有佛光山、仙華山、王子塔寺六所)» [T. 2122, vol. 53, p. 393]. Selon le *Gu qingliang zhuan* de Huixiang, le grand monastère Foguang se trouve au pied de la montagne éponyme à l'ouest de la terrasse du Sud du mont Wutai. Ce monastère fut construit à l'époque de l'empereur Xiaowen 孝文帝 (règne 471–499) des Wei du Nord. Il possède «un hall du Buddha [composé] de trois pièces et une dizaine de salles pour les moines (有佛堂三間, 僧室十餘間)» [T. 2098, vol. 51, p. 1095]. Schneider indique que «le manuscrit S. 397 apporte des précisions intéressantes sur ce monastère Foguang: il y a une salle contenant un grand buddha, d'une longueur de sept travées (*jian* 間); soixante-douze sages, dix mille bodhisattva, seize arhat. [...] Le grand bâtiment commun d'habitation (*changzhu yuan* 常住院) a quatre travées. En haut, se trouvent les stūpa, en bas se tiennent les assemblées. Il y a plus de cinq cents moines, des bâtiments de toutes sortes et de nombreux bâtiments d'habitation (院 *yuan*)» [Schneider, 1987, p. 37, note 49]. En 1937, Liang Sicheng, un spécialiste de l'histoire de l'architecture chinoise, découvrit le site de la grande salle principale du monastère Foguang situé actuellement à environ vingt-cinq kilomètres du district de Wutai. Dans celle-ci, il trouva une inscription avec la date de 857 (11<sup>ème</sup> année Dazhong 大中 des Tang) qui est la date de restauration. On sait ainsi que la scène décrite par le manuscrit S. 397 était celle de ce monastère de la deuxième moitié du IX<sup>e</sup> siècle.

#### *Hutte du moine Jietuo*

Dans le manuscrit S. 5573, en glorifiant le monastère Foguang, l'éloge évoque le nom du moine qui s'appelle Jietuo 解脫. La plus ancienne mention de ce moine se trouve dans le *Gu Qingliang zhuan* de Huixiang:

昔有大隋開運。正教重興。凡是伽藍。並任復修。時五臺縣昭果寺解脫禪師。於此有終焉之志。遂再加修理。禪師。俗姓刑氏。本土人也。[...]脫。數往大孚寺。追尋文殊師利。於東臺之左。再三逢遇。[...]按別傳云。解脫禪師。既蒙大聖指示心印。乃謙卑自牧。專精侍眾。厥後。大聖躬臨試驗。脫每清旦。為眾營粥。大聖忽現於前。脫殊不顧視。大聖警曰。吾是文殊。吾是文殊。脫應聲曰。文殊自文殊。解脫自解脫。大聖。審其真悟。還隱不現。於是。遠近輻湊。請益如流。[...]四方衲子。無不瞻依 [T. 2098, vol. 51, p. 1096].

Autrefois, la dynastie des Grands Sui fut établie; la religion principale redevint florissante. Tous les monastères se chargèrent de trouver quelqu'un pour restaurer leurs monastères. Lorsque le maître de *dhyāna*, Jietuo, du monastère Zhaoguo du district de Wutai eut manifesté la volonté d'y rester jusqu'à sa mort, alors [il fit faire] de nouveau des restaurations. Le maître de *dhyāna* avait pour nom laïc Xing, quelqu'un de ce pays. [...] [Jie]tuo se rendit plusieurs fois au monastère Dafu pour chercher Mañjuśrī; à gauche de la terrasse orientale et pendant plusieurs fois, il le rencontra. [...] [On] dispose d'une autre biographie dans laquelle il est dit: le maître de *dhyāna*, Jietuo, reçut des instructions et le sceau du cœur du grand saint. Alors, avec humilité, il se suffit à lui-

<sup>6</sup> Le mont Heng (恆山 *hengshan*) est une montagne située dans le nord-est de la province du Shanxi qui culmine à 2016 m. C'est l'une des cinq montagnes sacrées de Chine connue aussi sous le nom de montagne du Nord (北嶽 *Beiyue*).

même. Il consacra son énergie à servir les multitudes. Après cela, le grand saint (Mañjuśrī) vint en personne pour le mettre à l'épreuve. [Jie]tuo chaque jour, à l'aurore, préparait pour la communauté la bouillie de riz. Le grand saint apparut soudain devant lui. Tuo, contre toute attente, ne tourna pas son regard [vers lui]. Le grand saint l'avertit en disant: «Je suis Mañjuśrī, je suis Mañjuśrī». [Jie]tuo répondit: «Mañjuśrī, c'est Mañjuśrī, et Jietuo, c'est Jietuo». Le grand saint jugea de son véritable éveil, disparut par la suite. Depuis lors, les bouddhistes se réunirent de tous côtés pour se renseigner auprès de Jietuo. [...] Les moines de tous les côtés lui exprimèrent leur respect.

Le *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 achevé en 645 par Daoxuan mentionne aussi que le moine Jietuo «a vécu plus de quarante ans au monastère de la montagne de Foguang». Un autre récit du *Huayan jing zhuanji* 華嚴經傳記 de Fazang 法藏 (643–712) nous parle du moine Jietuo. Ce moine y est considéré comme une incarnation de Mañjuśrī. Dans le 4<sup>e</sup> *juan*, nous lisons:

又恆岳之西。清涼東南。俗名之大黑山。有清信女。先來目盲。常獨在山中坐禪。恆州道俗。每六齋日。常齋香華珍味。來供養文殊師利。於正食時。忽聞空曰：五臺佛光山內，文殊師利菩薩在彼教化，汝可往彼，必得悟道。[...]則依空告，馳往佛光。其間險阻二百餘里。盲女抗手先登，初無引示。脫見之驚起即受深宗。据斯以言，脫或大聖之權跡耳。 [T. 2073, vol. 51, p. 169].

Et à l'ouest du mont Heng, au sud-est du Qingliang, appelé vulgairement la *Grande montagne noire*, se trouve une fille *upāsikā*, aveugle de naissance qui s'assied souvent dans la montagne pour pratiquer le *dhyāna*. Moines et laïcs de la préfecture de Heng, lors de chacun des six jours de jeûne du mois, présentent des aumônes de fleurs parfumées et de mets délicieux en offrande à Mañjuśrī. À l'heure régulière du repas, subitement, elle entend le ciel lui dire: «Le bodhisattva Mañjuśrī est dans les Wutai, sur le mont Foguang. Il reste là pour dispenser son enseignement; tu peux t'y rendre et tu gagneras sûrement la voie de l'éveil». [...] L'*upāsikā* alors, forte des déclarations célestes, court à toute allure au Foguang. [Au cours de ce voyage] dangers et obstacles [se succèdent], sur plus de deux cents *li*. La fille aveugle levant les mains, débute son ascension. Au commencement, elle n'a aucune indication. [Jie]tuo la voit, sursaute d'étonnement, puis il lui livre la doctrine profonde. Selon ces dires, [Jie]tuo est probablement une manifestation temporaire du Grand saint (Mañjuśrī), voilà tout.

Toujours dans le 4<sup>e</sup> *juan*, un peu plus bas, le texte indique que Jietuo mourut à l'âge de 81 ans, à la 16<sup>e</sup> année Zhenguan 貞觀 (640) des Tang, dans son cabinet de contemplation du monastère Foguang. «Quand il s'approcha de sa mort [...], il rendit hommage à la communauté des moines et alors il s'en retourna dans sa propre chambre de *dhyāna* et [s'étant mis] en posture [de méditation] correcte, il perdit la vie. [...] À l'intérieur du monastère [on] creusa une niche pour l'y déposer. Du côté ouest de la niche, on entrebâilla deux volets et jusqu'à maintenant, on le voit comme s'il était vivant» (及將終命。[...]禮拜眾僧，訖還本僧房。端然坐化。[...]即於寺內。鑿龕而殯。龕面西向。開咫尺雙扉。至今觀之，儼如生也) [T. 2073, vol. 51, p. 169]. Le *Xu Gaoseng zhuan* de Daoxuan déclare que Jietuo mourut dans les années Yonghui 永徽 (650–655). «[Son] corps spirituel est encore conservé et se dresse majestueusement dans la grotte de la montagne (永徽中卒。今靈軀尚在。巖然坐定在山窟中)» [*Xu Gaoseng zhuan*, j. 26, T. 2060, vol. 50, p. 603].

Vingt-quatre ans après la mort de Jietuo, «au 9<sup>e</sup> mois de la 1<sup>re</sup> année Linde 麟德 (664), l'empereur ordonna à Huiyi 會頤, moine au monastère Huichang 會昌寺 (de la capitale) et

à Zhen Wanfu 甄万福, officier militaire portant le titre de *guoyi* 果毅, d'offrir un kasaya au moine (Jietuo) en hommage à son corps. Puis, de tous les adeptes [venant] de près ou de loin, il n'y en eut pas un qui ne conserva sa vie durant le souvenir de ce lieu» (今上麟德元年九月。勅會昌寺沙門會頤、果毅甄万福送衲袈裟，奉其遺陰。並向諸臺，供養勝跡。自遐邇歸心之士。莫不永懷斯地) [T. 2073, vol. 51, p. 169].

Quant au corps charnel de Jietuo, le *Fayuan zhulin* cite aussi ceci:

西見有五臺縣清涼府。皇唐已來有僧名解脫。在巖窟亡來三十餘年。身肉不壞似入滅盡定。 [T. 2122, vol. 53, p. 395].

[...] vers l'Ouest, je vis qu'il y avait la résidence Qingliang dans le district de Wutai. Au temps des Tang, vivait un moine nommé Jietuo qui était mort dans une grotte voici plus de trente ans. Sa chair ne s'altéra pas, elle resta dans le même état qu'à l'instant où il était mort en méditation.

Ces écrits montrent qu'à l'époque des Tang, le moine Jietuo était très connu dans l'entourage de la cour. Jusqu'au X<sup>e</sup> siècle son nom apparaît dans les histoires bouddhiques et aussi dans des manuscrits chinois de Dunhuang. Mais les mentions de son nom sont pour la plupart suivies d'informations assez sommaires. Par exemple, le manuscrit S. 397 rapporte un journal de voyage au mont Wutai. Le texte précise qu'au monastère Foguang se trouvent «le stūpa du corps véritable du moine Jietuo et le stūpa du moine “Os en chaîne”». On dit que ce sont les apparitions de Mañjuśrī et de Samantabhadra» (解脫和尚真身塔、鎖子骨和尚塔。云是文殊、普賢化現) [Du, 1991, p. 144, 146, note 19]. Des mentions du moine Jietuo se trouvent encore dans un autre journal de voyage du manuscrit P. 3931.

Pour l'image de ce moine, nous trouvons une hutte dans les rochers situés à la gauche et en bas du monastère Foguang; à sa gauche, un cartouche indique: 解脫和尚庵 *Jietuo heshang an* (Hutte du moine Jietuo). En comparant les textes précédents à l'image à laquelle est lié le cartouche que nous indiquons, on remarque que cette image n'illustre aucune scène se trouvant dans les écrits. L'artiste choisit ici de représenter seulement une hutte dans les rochers pour désigner l'endroit où le moine Jietuo était mort autrefois en méditation.

## 5. La terrasse centrale et l'Étang de fleurs de jade

Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 f°4, colonnes 36–39:

36. 佛子, 中臺
37. 頂上玉花池, 寶殿行廊 迢迢 (匠匠)
38. (達). 四面香花如金色, 巡礼之人
39. 皆發心.

Disciples du Buddha, sur le sommet de la terrasse centrale, l'Étang de fleurs de jade est entouré sur plusieurs tours de palais précieux et de corridors.

De toutes parts des fleurs parfumées semblent couleur d'or, les gens qui accomplissent le rituel en marchant, expriment tout leur cœur.

Dans la représentation du Wutaishan, le sommet de la Terrasse centrale occupe le point le plus élevé de l'emplacement, on y voit une série d'images; parmi celles-ci les plus importantes sont les suivantes selon la source à laquelle on se réfère.

Cet éloge cite plusieurs objets: un étang de *Yuhua* 玉花池, de précieux palais avec des corridors, des fleurs dorées et des pèlerins.



Fig. 6.

Apparition de la foudre et de la grêle.  
Peinture murale du mont Wutai. Grotte 61, Mogao, Dunhuang.  
Photo de Sheng Yanhai

Le journal d'Ennin mentionne la terrasse centrale dont «au centre se trouve un étang de fleurs de jade 玉花池 qui est peut-être de quatre *zhang* dans tous les coins, et qu'[on] nomme l'„Étang du dragon“ (龍池 *longchi*). Au centre de l'étang, sur une île se trouve une petite salle, [dans laquelle on] installa une statue de Mañjuśrī. Les hommes de cette époque-là l'appellent la *salle du dragon*. L'eau de l'étang est limpide» [...]. (中心有玉花池, 四方个四丈許, 名為龍池. 池中心小島上有小堂, 置文殊像. 時人呼之龍堂. 池水清澄, [...]) [Bai, 1992, p. 286].

Selon le *Guang Qingliang zhuan*, la terrasse centrale est la plus haute des cinq terrasses. «Au sommet il y a une grande source nommée “Taihua 太華” qui est limpide comme un miroir» (頂有大泉. 名曰太華. 澄清似鏡). «À l'intérieur de l'étang il y a un endroit plat où se trouvent des rochers superposés. Parmi les massifs de rocs, il y a encore des fleurs célèbres [...]; [c'est] le lieu où réside le palais du dragon céleste» (池内平处. 有石磊落. 叢石間. 復有名花. [...]) 神龍宮宅之所在焉 [T. 2099, vol. 51, p. 1093].



Sur la peinture, au centre du sommet de la terrasse centrale, l'image de l'étang de fleurs de jade correspond à celle de Taihua notée dans le texte précédent. Sous cette image, on peut voir deux dragons disposés symétriquement sur les nuages de chaque côté d'un cartouche qui contient les caractères 中臺之頂 *Zhongtai zhiding* (Sommet de la Terrasse centrale). Chacun de ces deux dragons a un cartouche de même contenu, dont les caractères sont: 金龍雲中現 *Jinlong yun zhong xian* (un dragon d'or apparaît dans les nuages). On remarque qu'à gauche des nuages du dragon de gauche, il existe une petite construction portant une inscription: 龍宮蘭若 *Longgong lanruo* (Ermitage du palais du dragon). Cette petite maison devrait représenter le palais où le dragon céleste réside.

## 6. La Terrasse septentrionale: le roi du dragon de la pluie

Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 f°4, colonnes 39 à 44:

39. 佛子, 北臺頂上有龍宮,
40. 雷聲 (擊震裂) 山林. 娑竭
41. 羅龍王宮裏 (坐, 坐), 小龍 (護)
42. 法使雷風. 佛子, 北臺東 (腳) 駱
43. 駱 (焉), 美覆盤迴徹曲聯. 有
44. 一天女名三昧. 積米如山供聖賢,

Disciples du Buddha, sur le sommet de la terrasse septentrionale, se trouve le palais du Dragon. Le bruit du tonnerre frappe et fait trembler la montagne, déchire la forêt; le roi des dragons Suojieluo (*Sāgara-nāgarāja*) est assis à l'intérieur du palais, et les petits dragons assurent la protection de la Loi, s'employant à [produire] la foudre et le vent.

Disciples du Buddha, au pied de la Terrasse septentrionale, les gorges [en bosses] de chameau, joliment tournent et retournent en enchaînant leurs courbes.

Il y a une fille céleste appelée Sanmei (*Samādhī*). Elle entasse le riz en montagnes pour approvisionner les saints et les sages.

Dans le *Guang Qingliang zhuan*, on trouve une fille céleste portant une appellation similaire: *Sanmei gu* 三昧姑 *jeune fille Samādhī* [T. 2099, vol. 51, j. zhong, p. 1109–1110]. Cependant on ne trouva pas cette fille céleste dans la composition de la représentation du mont Wutai dans la grotte 61 à Mogao.

La terrasse septentrionale est la plus haute cime parmi les cinq terrasses du mont Wutai. Sur celle-ci se trouve un étang avec une salle du dragon venimeux dont nous parlâmes déjà plus haut. Toutefois les panégyriques de l'éloge décrivent qu'au sommet il existe un palais du dragon 龍宮. Selon le Sūtra de l'*Agama long* (*juan* 19), c'est un palais du roi dragon Suojie 娑竭龍王宮, situé au fond de la mer [T. 1, vol. 1, p. 127]. Ce roi dragon Suojie désigne généralement Suojieluo 娑竭羅, un des dix grands rois dragons, mentionnés dans le *Da fangguang fo Huayan jing* 大方廣佛華嚴經 (Les dix rois dragons sont Piloubocha 毘樓博叉龍王, Suojieluo 娑竭羅龍王, Yunyin miaochuang 雲音妙幢龍王, Yankou haiguang 焰口海光龍王, Pugao yunchuang 普高雲幢龍王, Decha jia 德叉迦龍王, Wubianbu 無邊步龍王, Qingjingse 清淨色龍王, Puyun dasheng 普運大聲龍王 et Wurenao 無熱惱龍王; voir [T. 279, vol. 10, p. 4]. Ils sont tous chargés de faire tomber la pluie. Au *juan* 51 on lit:

譬如娑竭羅龍王, 欲現龍王大自在力, [...]興大雲網周匝彌覆。[...]既彌布已, 出種種色電光。[...]然後乃降種種諸雨, 利益安樂無量眾生。 [T. 279, vol. 10, p. 269].

Par exemple, le roi dragon Suojieluo désire présenter la grande force libérée étendant un grand filet de nuages pour couvrir l'espace environnant. [...] Comme le filet est déjà déployé, [le ciel] fait jaillir la foudre sous diverses couleurs. [...], puis [le roi dragon Suojieluo] fait tomber toutes sortes de pluie pour que tous les êtres bénéficient du paradis.

En fait, le roi dragon Suojieluo 娑竭羅 est figuré non sur la terrasse septentrionale, mais dans le ciel, au-dessus de la vision des Cinq Terrasses, du côté gauche. Ce grand dragon se tient debout sur des nuages fastes. À sa gauche, un cartouche contient six caractères: «娑竭羅龍王現 Suojieluo longwang xian, le roi dragon Suojieluo apparaît». Sur la terrasse du Nord on peut voir deux groupes de petits dragons situés symétriquement de chaque côté du cartouche portant une inscription: «北臺之頂 Beitai zhiding Sommet de la terrasse septentrionale». Ces petits dragons correspondent au texte de l'éloge. Ce sont eux qui aidèrent le grand dragon Suojieluo à produire la foudre et le vent.

Nous remarquons ici que sur les petits dragons du côté gauche du cartouche figure une image qui représente un homme fort ouvrant les bras et étendant les jambes au milieu d'une série de tambours qui sont reliés entre eux dans les nuages fastes (fig. 6). À sa droite un cartouche contient une inscription: «雷電雲中現 Leipao yunzhong xian (La foudre et la grêle apparaissent dans les nuages)». Une autre image portant un cartouche de même contenu figure sur l'angle supérieur gauche de la même peinture. Cette dernière représente clairement un homme fort vêtu d'un simple tissu entourant le bas de son corps qui fait bouger une série de sept tambours: la main droite brandit un bâton et la main gauche pousse un tambour.

Selon le *Lunheng* 論衡 de Wang Chong 王充 (27–97), ce type d'image est une figuration de la foudre, représentée par les peintres chinois pendant l'époque des Han. Dans son ouvrage il dit que:

圖畫之工,圖雷之狀,累累入連鼓之形,圖一人,若力士之容,謂之雷公。使之左手引連鼓,右手推椎,若擊之狀。其意以爲雷聲隆隆者,連鼓相扣擊之音 [Lunheng, p. 862–863].

L'artisan-peintre donne une image de la foudre sous la forme d'une série de tambours qui sont reliés entre eux. Et il dessine un personnage donnant l'aspect d'un homme fort. On l'appelle *Leigong l'homme tonnerre*. [L'artisan-peintre] fait en sorte de lui faire tenir de sa main gauche une série de tambours et de sa main droite (*Leigong*) brandit un marteau comme s'il actionnait(?) cette série de tambours qui se heurtent. Sa signification désigne le roulement du tonnerre qui est comme le son d'une série de tambours qui se heurtent.

Il résulte de ce texte que cette figure rappelle une image traditionnelle qui représente la foudre depuis l'époque des Han. À Dunhuang on peut voir deux images analogues dans les peintures des grottes 249 et 285, datant de la dynastie des Wei de l'Ouest (535–556). Celles de ces deux hommes au tonnerre sont figurées par une tête de tigre et un corps humain avec des pattes d'animaux, les deux bras avec des plumes. Ces images de l'esprit de la foudre sont douées de traits mi-dieu mi-bête. Notre *homme tonnerre* porte ici en plus les traits d'un petit diable que l'on trouve fréquemment dans les peintures de Dunhuang au X<sup>e</sup> siècle. Il est figuré à côté de petits dragons assistant le roi dragon Suojieluo pour faire tomber la pluie.



Fig. 7.

Fotuoboli et Mañjuśrī apparaissant sous la forme d'un vieillard.  
Peinture murale du mont Wutai. Grotte 61, Mogao, Dunhuang.  
Source: Sun Xiushen, pl. 181

## 7. Les images d'apparitions concernant la légende du Fotuoboli (Buddhapālita) et le pont d'or

Éloge du mont Wutai du manuscrit S. 5573 f°4 à 5, colonnes 45–52:

45. 佛子, 金剛窟裏美流泉. 佛陀
46. 波利裏中禪, 一自來來經水
47. 載, 如今即至那羅延(延). 佛子不可
48. 論中不可論, 大聖化作老人身,
49. 每日山間受供養, 去時化作
50. 五色雲. 佛子五色雲中化金橋,
51. 大慈和尚把幡招. 有緣佛子
52. 橋上過, 無緣佛子逆風飄.

Disciples du Buddha, dans la grotte du Diamant (Jingang), un courant de nectar prend sa source. A l'intérieur Fotuoboli (Buddhapālita) pratique le dhyāna.

Une fois qu'il fut entré, il y passa plusieurs années<sup>7</sup>; de même qu'aujourd'hui, il se rendit à la grotte de Naluoyan (Nārāyana).

Disciples du Buddha, dans la doctrine de l'indicible, on ne peut rien dire. Le grand saint [Mañjuśrī] se transforma en vieil homme. Chaque jour, dans la montagne, il recevait des offrandes. Quand il s'en alla, il se transforma en un nuage de cinq couleurs.

Disciples du Buddha, le centre du nuage aux cinq couleurs se transforma en un pont d'or.

Le moine, Grande compassion, brandit sa bannière pour attirer [les gens].

Les disciples du Buddha qui sont prédestinés, passeront sur ce pont; ceux qui ne le sont pas, dériveront à contre vent.

*La scène de Fotuoboli avec Mañjuśrī apparu sous la forme d'un vieillard*

À la lumière de ce passage du texte de l'éloge, nous voyons les deux scènes les plus importantes de la composition où il s'agit du moine indien Fotuoboli 佛陀波利 (Buddhapālita) rencontrant deux fois Mañjuśrī apparu sous la forme d'un vieillard au mont Wutai. Nous présentons ces deux scènes dessous.

La première scène se situe entre la Terrasse du centre et celle de l'ouest dans la partie médiane de la composition. Au centre de cette scène (fig. 7) [Sun Xiushen, 1999, p. 202, plan et p. 234–235, pl. 207] un grand cartouche contient des caractères en deux colonnes; dans celle de gauche, on lit de haut en bas: «弗(佛)陀波利從罽賓國來尋臺峰 Fotuoboli venu du royaume de Cachemire à la recherche des sommets des Terrasses». Sur le côté gauche de cette inscription figure un personnage en tenue de moine itinérant. Il porte un bissac sur le dos, joignant les mains devant la poitrine; en comparant cette image au texte écrit, on peut l'identifier à Fotuoboli 佛陀波利. Sur la colonne de droite, les caractères suivants sont écrits: «遂見文殊菩薩化老人身, 路問其由 Alors, [il] vit le Bodhisattva Mañjuśrī qui apparut sous la forme d'un vieillard lui demandant: “Que faites vous ici?”» Du côté droit de cette inscription se trouve un vieillard vêtu d'une robe blanche avec une capuche de même couleur; ce vieillard est une apparition de Mañjuśrī. Il cause avec Fotuoboli.

La deuxième scène est représentée par trois personnages qui se trouvent sur les deux côtés d'un cartouche situé entre la terrasse de l'Est et celle du Nord, dans la partie droite de la composition médiane. Deux personnes figurent à gauche du cartouche: un moine indien porte un bissac sur le dos. La suite représente un personnage portant deux housses d'écrits sur l'épaule avec une palanche. A droite du cartouche, un troisième personnage ressemble à celui de la première scène, il a l'apparence d'un vieillard vêtu d'une robe et d'une capuche blanche à la différence qu'il tient une canne dans sa main gauche. Entre eux, un cartouche contient un texte écrit en deux colonnes qu'on peut lire ainsi de gauche à droite d'après la photo éditée par Sun Xiushen: dans la première colonne: 佛陀波利見文殊化, et dans la deuxième colonne: 老人身問西國之梵 [Sun Xiushen, 1999, p. 236, pl. 208]. Nous les traduisons de la manière suivante: «Fotuoboli vit Mañjuśrī apparaissant sous la forme d'un vieillard [et lui demanda [le sūtra] sanscrit des Occidentaux]».

Ces deux scènes concernent la légende d'un moine de Cachemire, Buddhapālita, qui amena le sūtra des dharani de l'Inde. Une première mention connexe se trouve dans la préface du *Foding zunsheng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經, rédigée après 689 par Zhijing 志靜 (VII<sup>e</sup> siècle). On y lit:

<sup>7</sup> 一入來來經數年. Nous avons traduit cette phrase en ponctuant 一入來, 來經數年. La répétition du verbe *lai* nous semble résulter du parallélisme avec le fragment suivant en sept caractères, induisant aussi une relation parallèle selon le sens: 如今即至那羅 延(延).



Fig. 8.

Apparition du Pont d'or Peinture murale du mont Wutai. Grotte 61, Mogao, Dunhuang.

Photo de Sheng Yanhai

婆羅門僧佛陀波利。儀鳳元年從西國來至此漢土到五臺山次。遂五體投地向山頂禮曰：「[...]唯有大士文殊師利。於此山中汲引蒼生教諸菩薩。波利所恨生逢八難不睹聖容。遠涉流沙故來敬謁。[...]言已悲泣雨淚向山頂禮。禮已舉首忽見一老人從山中出來。遂作婆羅門語謂僧曰。『法師情存慕道追訪聖蹤。不憚劬勞遠尋遺跡。然漢地衆生多造罪業。[...]唯有佛頂尊勝陀羅尼經。能滅衆生一切惡業。未知法師頗將此經來不。[...]師可卻向西國取此經將來流傳漢土』。僧聞此語不勝喜躍。[...]舉頭之頃忽不見老人。[...]取佛頂尊勝陀羅尼經。至永淳二年迴至西京。[...]僧將梵本遂入五臺山。入山於今不出。[T. 967, vol. 19, p. 349].

Le moine brahmane Fotuoboli vint des pays d'Occident en Chine et gagna le mont Wutai dans la 1<sup>re</sup> année Yifeng (儀鳳) (679). Là, il se prosterna, face contre terre, et rendit un culte devant le mont. Il dit: «[...] Seul le Dashi (bodhisattva) Mañjuśrī a instruit le peuple sur cette montagne tous les bodhisattva. Moi, Boli, je regrette de ne pas pouvoir voir son saint visage après avoir rencontré les huit calamités durant ma vie. J'ai fait un long voyage en traversant le désert de sables mouvants pour rendre hommage avec révérence à [Mañjuśrī]». [...] Ensuite Boli pleura à chaudes larmes et se prosterna en direction de la montagne. Le rituel s'étant terminé, il leva la tête et s'aperçut soudain qu'un vieillard sortait de la montagne. Ce dernier dit au moine (Boli) en langue brahmanique: «Vous, Maître de la Loi, ayant des dévotions de la doctrine [bouddhique], poursuivez les traces saintes sans craindre la peine ni les longs voyages pour chercher les vestiges bouddhiques. Mais sur la terre de Chine, de nombreux êtres commettent beaucoup d'actions criminelles. [...] Seul le Sūtra du *Foding zunsheng tuoluoni* pourra détruire tous les crimes de ces êtres. [Je] ne sais pas si le maître de la Loi l'apporte avec

lui". Le moine lui répondit: "Je suis venu directement pour rendre hommage à [Mañjuśrī] et je ne l'ai pas apporté". [...] Mais, Maître, vous pourrez aller chercher ce sūtra en Occident pour le diffuser sur la terre chinoise. Maître, vous reviendrez avec le canon jusqu'ici. Moi, votre disciple, je vous montrerai le lieu où se trouve Mañjuśrī". Ayant entendu ces mots, le moine (Boli) devint très joyeux. [...] Lorsqu'il leva la tête, Boli ne vit plus le vieillard. [...] Après être allé chercher le sūtra du *Foding zunsheng tuoluoni*, [Boli] retourna à la capitale de l'Ouest (Chang'an) la 2<sup>ème</sup> année Yongchun (683). [...] Le moine (Boli) alla au mont Wutai avec le sūtra en sanscrit. Une fois arrivé, il ne quitta plus ce mont jusqu'à aujourd'hui.

Ce texte évoque le fait que le moine se rendit deux fois au mont Wutai en 676, puis à nouveau après 683. Dans la représentation de la grotte 61, les deux scènes montrent respectivement ces deux pèlerinages. La première scène figure Buddhapālita sous une apparence étrangère avec un nez haut, accueilli par Mañjuśrī sous les traits d'un vieillard. Dans la figuration de ces deux personnages, on observe peu de différences. Dans la première scène le vieil homme a une barbe; dans la seconde on ne voit pas la barbe, mais le vieillard tient une canne.

Du point de vue iconographique, la scène de Buddhapālita rencontrant Mañjuśrī est représentée en général sous la forme de deux personnages face à face. On peut la voir sur une peinture occupant le mur ouest de la grotte 19 de Yulin 榆林窟 à Anxi 安西, près de Dunhuang, datant de la première moitié du X<sup>e</sup> siècle. Dans l'angle supérieur droit de la peinture deux personnages se regardent. Le vieillard tenant une canne dans la main droite étend l'index et l'annulaire pour faire un geste. On peut voir ces deux personnages aussi sur une peinture mobile de la collection Pelliot de la fin du X<sup>e</sup> siècle, EO 3588, et sur un dessin sur papier de cette même collection, P. 4049 [Soymié, 1999, p. 27–29, fig. 11]. Sur la peinture mobile en soie (EO 3588) ces deux personnages figurent sur la partie du mont Wutai situé sur la partie inférieure de la composition; Fotuoboli vêtu d'une robe de couleur blanche se tient debout, les mains jointes devant sa poitrine. Le vieillard porte une robe blanche, il est coiffé d'une capuche de couleur noire. Cette coiffure de couleur noire apparaît fréquemment sur la tête des reclus dans les peintures de paysage après le X<sup>e</sup> siècle. Sur le dessin, P. 4049, ces deux personnages sont représentés en détail: le moine indien a un grand nez avec une arcade sourcillière en tenue de moine itinérant. Le vieillard étend aussi son index et son annulaire de la main droite comme le geste de celui de la grotte 19 de Yulin. Sa bouche est ouverte comme pour dire quelque chose au moine. Il tient une canne de sa main gauche. Dans ces deux représentations aucun cartouche, mais une attitude de conversation entre eux est toujours visible dans les représentations de même genre au X<sup>e</sup> siècle.

Dans son journal Ennin évoque le fait qu'il aurait déjà vu une peinture de Buddhapālita rencontrant pour la première fois le vieillard pendant sa visite au monastère Zhulin 竹林寺 en 840; «image de Fotuoboli qui arriva au mont des terrasses et vit un vieillard dans la 1<sup>re</sup> année Yifeng. 佛陀波利儀鳳元年來到臺山見老人時之影» [Bai, 1992, p. 269]. Selon le *Guang Qingliangzhuan*, le monastère de Zhulin fut construit dans les années 670 par Faozhao 法照 [T. 2099, vol. 51, p. 1115]. On peut en déduire que cette peinture dut être réalisée dans le quatrième quart du VIII<sup>e</sup> siècle.

En outre, Sun Xiaogang cite un relief de ce «moine barbare rendant un culte au Buddha», conservé au musée Fujii Yurinkan à Kyoto. Au centre du relief un Buddha est assis; à son côté droit un disciple se tient debout; à droite du relief sont représentées deux figures: le personnage de droite, vêtu d'une robe de bonze, s'incline vers l'avant, joignant les mains en prière devant l'autre personnage vêtu d'une robe avec une capuche, ayant une

canne à la main. Sous cette représentation se trouve une inscription qu'on peut lire ainsi d'après les notes de Sun Xiaogang: «胡僧西國來禮拜，文殊師利化作老人。Le moine barbare arrive et rend hommage; Mañjuśrī prend la forme d'un vieillard» [Sun Xiaogang, 2007, p. 95]. C'est donc une scène similaire. Mais cette inscription ne contient pas de date et ce relief est considéré comme un œuvre réalisée à l'époque des Tang (618–907). Nous pensons que ce relief ne peut pas dater d'avant la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle.

Selon Shimono Akiko, une représentation illustrée du Sūtra du *Foding zunsheng tuoluoni* plus ancienne se trouve au mur sud de la grotte 217 de Mogao à Dunhuang, datée du début du VIII<sup>e</sup> siècle [Shimono, 2004, p. 96–115]. Shimono signale que sur cette peinture une scène représente Fotuoboli apportant le Sūtra du *Foding zunsheng tuoluoni* et rencontrant Mañjuśrī [He, 2000, p. 64, pl. 49]. Un moine vêtu d'une robe se prosterne devant un vieillard habillé d'une robe blanche et portant une capuche. Sur cette scène il existe une grande différence dans l'apparence générale de la composition. Ces deux personnages sont représentés sous une forme inusuelle: tous les deux restent debout face à face. En tenant compte de la datation de cette représentation qui est antérieure, ce serait la plus ancienne que l'on trouve à Dunhuang.

*La grotte du Diamant:*

Selon le panégyrique précédent, Fotuoboli pratique le *chan* (dhyāna) à l'intérieur d'une grotte du mont Wutai. On peut trouver une image liée à cette grotte dans la représentation du *Wutashantu* de la grotte 61. Cette image occupe le bord droit de la partie supérieure de la composition, sur laquelle figure une cour entourée de quatre murs, à l'intérieur de laquelle un moine se tient debout. À sa gauche, un cartouche contient les caractères ainsi lus par Pelliot: 金剛窟 *jingang ku* Grotte du Diamant [Vandier, 1984: IV, p. 11, fig. 206, n°190].

Les textes bouddhiques antérieurs au VIII<sup>e</sup> siècle ne précisent pas par où Fotuoboli était entré dans la montagne du Wutai. Son entrée dans la grotte du Diamant n'est mentionnée qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle. La première mention se trouve dans le *Journal de voyage* d'Ennin (au chapitre 2):

下臺,[...]行十八哩許，入谷。[...]更向西谷，行一哩許到金剛窟。西國有僧佛陀波利空手來到山門，文殊現老人身不許入山，更教往西國取佛頂尊勝陀羅尼經，其僧卻到西天，取經來到此山。文殊接引，同入此窟。波利纔入，窟門自合 [Bai, 1992, p. 293].

Ennin et d'autres descendirent de la Terrasse (orientale) [...], cheminèrent à peu près 18 *li*, et (ils) entrèrent dans la vallée, [...] plus à l'ouest de la vallée, ils marchèrent presque un *li*, parvinrent à la grotte du Diamant. Dans les pays de l'Ouest il y eut le moine Fotuoboli (Buddhapāli) qui arriva les mains vides à l'entrée de la montagne. Mañjuśrī apparut sous la forme d'un vieillard et ne lui permit pas d'y pénétrer. Il lui enjoignit d'aller chercher le Sūtra du *Foding zunsheng tuoluoni* dans un pays de l'Ouest. Le moine se rendit en Inde occidentale et revint à la montagne en rapportant le sūtra. Mañjuśrī l'accueillit et le conduisit. Ils entrèrent alors ensemble dans la grotte. Au moment où Fotuoboli entra, la porte de la grotte se referma aussitôt sur lui.

Le texte précise que Fotuoboli se rendit en définitive dans la grotte du Diamant. Ce conte populaire est également mentionné dans le *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳, ouvrage achevé par Zanning en 988:

近聞佛陀波利自西國來。不倦流沙無辭雪嶺。而尋聖跡。高宗朝至臺山思量嶺。[...]乃見老人。即文殊也。[...]。令卻往西國取經。詣金剛窟入文殊境界。於今不迴。 [T. 2061, vol. 50, p. 855].

[On] a entendu récemment dire que Fotuoboli est venu d'Occident sans lassitude, [il traversa] des déserts de sables mouvants et il ne rechigna pas à passer les cimes enneigées pour chercher les saintes traces. Sous le règne [de l'empereur] Gaozong (649–683), [Boli] arriva à la cime Siliang du Wutai shan; [...] [il] vit alors un vieillard: c'était Mañjuśrī. [...] [Le bodhisattva] lui ordonna d'aller chercher le sūtra (*Foding zunsheng tuoluoni jing*) dans les pays d'Occident. Il se rendit à la grotte du Diamant et entra dans le monde de Mañjuśrī. Jusqu'à maintenant, il n'est jamais ressorti de la grotte.

Au X<sup>e</sup> siècle la grotte du Diamant était très connue et évoquée à maintes reprises par les manuscrits concernant le mont Wutai. Comme il l'écrit dans son journal, le moine indien Puhua pénétra dans la sainte grotte du Diamant et voulut voir les traces laissées par Buddhapālita [Schneider, 1987, p. 35, note 33]. Cette grotte apparaît encore dans l'éloge du Wutaishan du manuscrit de Dunhuang P. 4617, sous le titre «金剛窟聖境 Le territoire saint de la grotte du Diamant», dans lequel il est dit que cette grotte est une résidence de Mañjuśrī et un lieu d'apparition où le grand moine d'Occident se rendit [Du, 1991, p. 45].

En observant l'emplacement de l'image de la grotte du Diamant, lequel est situé près d'une bordure de la peinture, nous pensons que cette image dut apparaître dans la représentation du *Wutaishantu* à partir du X<sup>e</sup> siècle. La grotte est représentée par un petit ermitage. Nous pouvons le voir encore sur la peinture du Musée Guimet; un tout petit pavillon se dresse sur une roche avec un cartouche. Schneider montre que dans le dernier caractère de ce cartouche on ne distingue plus que la clé du caractère 窟. En consultant la photothèque du Musée, nous identifîâmes néanmoins les trois caractères qui devaient se lire 金剛窟 *jingang ku*, grotte du Diamant.

*Un pont d'or* (fig. 8):

Dans la partie gauche de la composition médiane, du côté droit du monastère Da Qingliang, un pont est suspendu au dessus de nuages flottants. Sur le pont deux moines se tiennent debout en priant. À droite, le cartouche se lit: «化金橋現處 Lieu de l'apparition du *Pont d'or*». Quant à cette phrase, nous ne pouvons pas approuver entièrement la traduction de Schneider dans son article [Schneider, 1987, p. 36, note 41].

On retrouve ce pont dans un éloge du manuscrit de Dunhuang P. 4617, rubrique «Terrasse méridionale, *Nantai*»: «七佛往來遊瀝處, 曾經幾度化金橋. Au lieu où les sept buddha du passé vont et viennent, apparut jadis plusieurs fois un *Pont d'or*». De même, dans d'autres éloges, on trouve cette même expression, comme dans le manuscrit de Dunhuang S. 2080: «阿耨池邊, 好是金橋影 Au bord de l'étang d'Anouda (Anavatapta) il y a une image du *Pont d'or*» [Du, 1991, p. 88], ou encore le manuscrit de Dunhuang P. 2483: «天成寺里聖金橋 à l'intérieur du monastère Tiancheng, se trouve le saint *Pont d'or*» [Du, 1991, p. 77].

Selon les sources bouddhiques du X<sup>e</sup> siècle, ce Pont d'or désigne particulièrement une vision qui apparaît au mont Wutai. Dans son journal du voyage, le moine indien Puhua a noté qu'il «arriva à la terrasse orientale où il passa la nuit. Sur le tard, il y eut une apparition d'un Pont d'or qui resta longtemps avant de disparaître. 至東臺宿, 晚際有化金橋, 久而方滅. » [Schneider, 1987, p. 36]<sup>8</sup>.

On retrouve une référence dans la biographie de Wuran 無染 (de l'époque des Tang) du monastère Shanzhu ge yuan 善住閣院 du Wutaishan dans le *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳, dans laquelle est évoqué ce qui suit:

遊歷諸臺, 睹化現金橋、寶塔、鐘磬、圓光, 莫窮其際 [T. 2061, vol. 50, p. 862].

<sup>8</sup> Ce passage fut traduit par Schneider, le caractère 化 *hua* pourrait être traduit en français par «apparition».



[Le moine Wuran] visita chaque terrasse, vit l'apparition du *Pont d'or*, des stūpa précieux, une cloche et une lumière de forme ronde tout à fait magnifiques.

Dans la représentation du *Wutaishantu*, cette apparition du *Pont d'or* est représentée en réalité par un pont. Nous pensons que le prototype de ce pont s'inspire probablement d'une représentation du *Pont d'or* intitulée «金橋圖 *Jinqiao tu*, Tableau du Pont d'or», peinte par Wu Daozi, un des trois peintres à en avoir exécuté une peinture sur ordre de l'empereur Xuanzong 玄宗 (685–762, règne 712–756). Dans le *Kaitian chuanxin ji* 開天傳信記 de Zheng Qing 鄭綰 (?–899) nous lisons:

上封泰山回，車駕次上黨。路之父老，負擔壺漿，遠近迎謁。上皆親加存問，受其獻饋，[...]及車金橋，[...]上遂詔吳道玄、韋無忝、陳閔，令同制金橋圖。聖容及上所乘照夜白馬，陳閔主之。橋梁、山水、車輿、人物、草樹、雁鳥、器仗、帷幕，吳道玄主之。狗馬、騾驢、牛羊、駱駝、貓猴、豬豕四足之類，韋無忝主之。圖成，時為三絕焉 [*Kaitian chuanxin ji*, vol. 1, p. 1225].

L'empereur [Xuanzong] revenait du Taishan, où il avait célébré le sacrifice *feng*; le char impérial fit halte à Shangdang (du Luzhou 潞州). Des vieillards sur la route, portant à la palanche des cruches de bouillie, de loin et de près vinrent à sa rencontre; l'empereur en personne s'informa de la santé de tous et accepta leurs présents. [...] Au moment où le char arriva au pont d'or, [...] [l'empereur] ordonna alors à Wu Daoxuan, Wei Wutian et Chen Hong de peindre le «Tableau du Pont d'or». Le visage saint et le cheval de l'empereur dit *Zhaoyuebai* furent peints par Chen Hong; le pont, le paysage, les chars, les personnages, les herbes avec les arbres, les oiseaux, les appareils rituels et les rideaux furent peints par Wu Daoxuan (= Daozi). Les chiens et les chevaux, les mulets et les ânes, les vaches, les moutons, les chameaux, les chats et les singes ainsi que les cochons et les tatous furent peints par Wei Wutian. Lorsque le tableau fut achevé, il figura bientôt parmi les meilleurs.

Le *Tuhua jianwen zhi* 圖畫見聞志 de Guo Ruoxu 郭若虛 précisa que le pont représenté dans le «Tableau du Pont doré 金橋圖» se situe à Shangdang 上黨 (dans la province du Shanxi)» (*Tuhua jianwen zhi*, j. 5, p. 71). Ce pont fut cité dans un texte intitulé «Éloge des dix-neuf présages fastes liés à l'empereur (Xuanzong 玄宗) à Luzhou 皇帝在潞州祥瑞頌十九首», écrit après 709 par Zhang Yue 張說 (667–730). Dans celui-ci le seizième présage faste porte le titre de «Pont doré, 金橋 *Jinqiao*»:

金橋在潞南二裏。常有童謠云：“聖人執節度金橋。”皇帝景龍三年十月二十有五，由此橋朝京師。頌曰：出郡二裏，橫路金橋。聖人南渡，駟馬西朝。[...] [*Quan Tangwen*, j. 221, p. 495].

Le pont d'or se situe à 2 *li* du Sud de Luzhou. Il y a une chanson populaire qui dit: «Un saint administre la région au Pont doré». L'empereur est entré dans la capitale par ce Pont d'or le 25<sup>e</sup> jour du 10<sup>e</sup> mois de la 3<sup>ème</sup> année Jinglong (709). L'éloge dit: «À 2 *li* de la commanderie, un pont d'or traverse la route. Le saint passe en direction du Sud, l'attelage à quatre chevaux se dirige vers l'Ouest».

Ce panégyrique relate une histoire concernant l'empereur Xuanzong, Li Longji 李隆基, qui en 708, avant son règne, fut envoyé au Luzhou 潞州 pour occuper le poste de gouverneur militaire régional. Il chargea des fonctionnaires de recueillir des informations

sur 19 présages fastes, *xiangrui* 祥瑞. En 709, il rentra à Chang'an et accéda au trône en 712. Ces 19 présages fastes furent considérés comme annonçant que Li Longji deviendrait empereur. Selon le *Tangchao minghua lu* 唐朝名畫錄 de Zhu Jingxuan 朱景玄, le prince du Jiangdu 江都王, Li Xu 李緒, portait le titre de préfet de Jinzhou, 金州刺史 (685–688). Par ordre de l'empereur, on peignit un «Tableau des dix-neuf présages fastes liés à l'empereur Ming de la préfecture de Lu 明皇潞府十九瑞應圖» [*Tangchao minghua lu*, p. 74]. Le Traité de bibliographie du *Xin Tangshu* 新唐書 mentionne un «Tableau des dix-neuf présages fastes de Shangdang 上黨十九瑞應, peint par un administrateur de la préfecture de Yong'an 永王府長史, qui doit être Chen Hong [voir: *Xin Tangshu*, j. 59, p. 1561]. À partir de ces sources susmentionnées, on sait que le Pont d'or représente une image de présages fastes dès la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois l'image qui est insérée dans les apparitions de représentation du *Wutaishantu* ne date que du IX<sup>e</sup> siècle, ou même plus tard, du X<sup>e</sup> siècle.

Jusqu'au X<sup>e</sup> siècle le culte du Mañjusri au mont Wutai se transmet à Dunhuang. Les pèlerins bouddhistes et laïques portaient à Dunhuang des copies du texte de l'éloge avec des peintures provenant de la Chine Centrale (Wutaishan). Les documents de référence que nous citâmes ne sont pas toujours des sūtra bouddhiques, mais des œuvres écrites par des moines chinois et des textes anciens relatifs à l'histoire de la peinture chinoise. Nous estimons que les paysages naturels qui occupent la composition dans les documents iconographiques bouddhiques sont rares en Inde et en Asie Centrale. Il s'agit de représentations caractéristiques de l'iconographie bouddhique chinoise, témoignant au plus haut point de l'idéal esthétique des artistes chinois. La peinture murale de la célèbre représentation du Wutaishan de la grotte 61 de Mogao, datée du X<sup>e</sup> siècle, est considérée par Su Bai comme un exemple qui est fait d'après un modèle provenant de la Chine Centrale et sa reproduction, modèle daté des années 790–843 [Su, 1951, p. 49–71]. D'autre part, comme la peinture du mont Wutai de la grotte 61 est de très grandes dimensions, diverses images furent insérées dans cette composition; il est donc difficile de choisir un ordre pour interpréter cette représentation du Wutaishan. Nous proposâmes donc ici un mode d'interprétation d'après le texte de l'éloge du mont Wutai qui se trouve dans les manuscrits de Dunhuang, pour la raison que le texte de cet éloge pourrait largement refléter le contenu le plus important relatif au thème du mont Wutai lors de la diffusion qui eut lieu au X<sup>e</sup> siècle: les spectateurs locaux pouvaient alors ainsi suivre les hymnes et se prosterner devant la peinture.

### Abréviations

HSCS — *Huashi congshu* 畫史叢書, in Yu Anlan 于安瀾, éd., Shanghai, 1962, 5 vols.  
T. — *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, Tōkyō, 1924–1935, 100 vol.  
WW — *Wenwu* 文物, Pékin

### Bibliographie

Guang Qingliang zhuan 廣清涼傳, par Yanyi 延一 (XI<sup>e</sup> s.), T. 2099, vol. 51: 1101–1126.  
Gu Qingliang zhuan 古清涼傳, par Huixiang 慧祥 (VII<sup>e</sup> s.), T. 2098, vol. 51: 1092–1100.  
Kaitian chuanxin ji 開天傳信記 (vol. 1), par Zheng Qing 鄭綰 (?–899) // Tang Wudai biji xiaoshuo daguan 唐五代筆記小說大觀, Shanghai, 2000, vol. 1, p. 1223–1224.  
Lidai minghua ji 歷代名畫記, achevé en 847 par Zhang Yanyuan 張彥遠 (vers 815 — 875) // HSCS, vol. 1 (126 p.).  
Lunheng 論衡, par Wang Chong 王充 (27 — vers 97), Shanghai, 1992.  
Quan Tangwen 全唐文, par Dong Hao 董誥 (1740–1818) et al. Beijing, 1983.  
Tangchao minghua lu 唐朝名畫錄, par Zhu Jingxuan 朱景玄 (841–846) // HPCS, p. 65–88.  
Tuhua jianwen zhi 圖畫見聞誌, par Guo Ruoxu 郭若虛 (XI<sup>e</sup> s.) // HSCS, vol. 1 (97 p.).

- Wutai shan Qingliang si bei 五臺山清涼寺碑, par Li Yong 李邕 (678–747), dans Dong Gao 董誥 (1740–1818) // *Quan Tangwen* 全唐文, Beijing, 1983.
- Xin Tangshu 新唐書, par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) et Song Qi 宋祁 (998–1061), Beijing, 1975.
- Xin Wudaishi 新五代史, par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072), Beijing, 1974.
- Bai Huawen 白化文 *et al.* Ru Tang qiufa xunli xingji jiaozhu 入唐求法巡禮行記校注, Shijiazhuang, 1992.
- Du Doucheng 杜斗城. Dunhuang Wutaishan wenxian jiaolu yanjiu 敦煌五臺山文獻校錄研究, Taiyuan, 1991.
- Duan Wenjie 段文傑 (éd.). Zhongguo meishu quanji: huihua bian (14) Dunhuang bihua (shang) 中國美術全集·繪畫編 14 敦煌壁畫 (上), Shanghai, 1988.
- Gernet, Jacques et Wu Chi-yu. Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang (fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale), vol. I, Paris, 1970.
- Liang Sicheng 梁思成. Ji Wutaishan Foguang si de jianzhu 記五臺山佛光寺的建築 // Zhongguo yingzao xueshe huikan 中國營造學社匯刊, vol. 7, n° 1–2, 1953, p. 13–61.
- Oldenburg S.F. Russkaja Turkestanskaja Ekspeditsiya 1909–1910: Kratkiy Predvaritel'nyj ottchet, Sankt Pétersbourg, 1914.
- Grünwedel Albert. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Berlin, 1912.
- Peschery Tysiachi Budd. Rossiiskie Ekspedicii na Shelcovom puti. K 190-letiju Aziatskogo Museja. (Catalogue de l'exposition), St-Petersbourg, 2008.
- Jia Yingyi 賈應逸. Xinjiang shiku: Tulufan Bozikelike shiku 新疆石窟: 吐魯番伯孜克裏克石窟, Shanghai, 1989.
- Menshikov L.N. Opisanie kitaiskih rukopisei Dun'huanskogo fonda Instituta narodov Azii, Moscou, 2 vol., 1967.
- Reischauer, Edwin O. Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law (traduction de 入唐求法巡禮行記 Nittô guhō junrei gyōki, par Ennin), New York, 1955.
- Rong Xinjiang 榮新江. Gujiyunshi yanjiu 歸義軍史研究, Shanghai, 1996.
- Soyumié Michel (éd.), Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang (fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale), vol. 3, Paris, 1983.
- Shimono Akiko 下野玲子. «Tonkō bakkōkutsu dai 271 kutsu nanheki kyōhen no shinkaishaku 敦煌莫高窟第二一七窟南壁經變の新解釈» // Bijutsushi 美術史, vol. 54, 1, 2004, p. 96–115.
- Sun Xiaogang 孫曉崗. Wenshu pusa tuxiangxue 文殊菩薩圖像學, Lanzhou, 2007.
- Sun Xiushen 孫修身. Dunhuang shiku quanji 12: Fojiao dongchuan gushi hua juan 敦煌石窟全集 12 佛教東傳故事畫卷, Hong Kong, 1999.
- Tulufan diqu wenwu guanlisuo 吐魯番地區文物管理所, Boziklik qianfodong yizhi qingli jianji 伯孜克裏克千佛洞遺址清理簡記, *Wenwu*, 8, 1985, p. 49–65.
- Vandier-Nicolas et Maillard M., éd., Grottes de Touen-houang: carnets de notes de Paul Pelliot, inscriptions et peintures murales, Paris, 1981–1992, Maisonneuve, 6 vol. I(1981), II, III(1983), IV(1984), V(1986), VI(1992).
- Wong Dorothy C. A Reassessment of the Representation of Mt. Wutai from Dunhuang Cave 61 // *Archives of Asian Art*, 46, 1993, p. 27–52.
- Zhang Guangda 張廣達, Rong Xinjiang 榮新江. Youguan Xizhou de pipian Dunhuang hanwen wenxian — S. 6551 jiangjing wen de lishi xue yanjiu 有關西州回鶻的一篇敦煌漢文文獻 — S. 6551 講經文的歷史學研究 // *Beijing daxue xuebao* 北京大學學報, 1989:2, p. 24–36.
- Zhang Huiming, Rudova M.L., Pčelin N.G. Inventaire des pièces de Turfan conservées au musée de l'Ermitage // Jean-Pierre, Drège éd., *Études de Dunhuang et Turfan*, Genève, p. 411–448.
- Zhao Shengliang 趙聲良. Mogao ku di liushiyi ku Wutaishan tu yanjiu 莫高窟第 61 窟五臺山圖研究 // *Dunhuang yanjiu* 敦煌研究, 1993:4, p. 88–104.
- Zheng Binglin 鄭炳林, Xu Xiaoli 徐曉麗. Dunhuang xieben P. 3973 “Wang Wutaishan xingji” canjuan yanjiu 敦煌寫本 P. 3973 “往五臺山行記”殘卷研究 // *Dunhuangxue jikan* 敦煌學輯刊, 2002:1, p. 1–12.
- Zieme Peter. Three Old Turkic Wutaishanzan fragments // *The Society of Eurasian Studies* 內陸アジア言語の研究- 庄垣内正弘教授還暦記念 チュルク学特集号 Papers in Honour of Professor Masahiro SHOGAITO on his 60<sup>th</sup> Birthday, 2002:9, p. 223–239.

## Summary

Чжан Хуэймин

### **Изображение горы Утайшань в пещере № 61 и его отражение в тексте «Оды горе Утайшань»**

В Китае и китайском культурном ареале Азии в IX–X вв. изображение на горе Утайшань становится самой известной и значительной иконографией великого святого Маньчжури. В пещерах Дуньхуана уже с X в. самой известной настенной росписью этого изображения признана роспись, находящаяся в 61-м гроте Могао. Виды этого изображения описываются в рукописях, связанных с культом горы Утайшань, — одах и описаниях паломнических поездок. В статье дается интерпретация этого изображения, главным образом согласно «Оде горе Утайшань» из коллекции дуньхуанских рукописей, созданных в рамках популярного паломничества на Утайшань. Автор показывает, что некоторые фрагменты этого изображения с дощечками с надписями являются иконографическими символами, указывающими на буддийское содержание культа горы Утайшань.

С.М. Якерсон

## Еврейская средневековая книга в форме свитка. К постановке проблемы научного изучения

Одной из отличительных черт еврейской письменной культуры является многовековое совместное бытование книг в форме свитка и в форме кодекса. Но если еврейская кодикология на сегодняшний день уже выработала объективные критерии датировки и локализации рукописей, то еврейская волюминология (т.е. дисциплина, изучающая свитки) находится лишь в зачаточном состоянии. Данная статья дает краткую характеристику типов еврейских средневековых свитков и очерчивает круг вопросов, на которые предстоит ответить их исследователям.

*Ключевые слова:* свиток, кодекс, Тора, волюминология, переписчик, Библия, квадратный шрифт, караимы, раввинисты.

מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו

«Заповедь, подлежащая исполнению, возложенная на каждого израильтянина, — переписать свиток Торы для самого себя»<sup>1</sup>.

Парадоксальным образом данную статью можно начать с итогового утверждения: хотя история бытования книги в форме свитка (מגילה, ивр. מגילה) в еврейской среде насчитывает более тридцати веков, еврейские свитки продолжают изготавливаться и сегодня в «коммерческом» количестве, а в религиозной литературе существует целое направление<sup>2</sup>, детально регулирующее труд переписчиков свитков, *волюминология*<sup>3</sup> как научная дисциплина является самым слабым или, точнее, практически отсутствующим звеном в современном еврейском книговедении. Не существует ни одной научной монографии или итоговой аналитической статьи, посвященной истории создания и бытования свитков в еврейской среде, не выявлены объективные критерии их локализации и датировки, не существует каталогов собраний свитков<sup>4</sup> (не говоря уже о сводном каталоге) или каких-либо волюминологических баз данных<sup>5</sup>. Свитки не входят в поле научных интересов основного депозитария еврейских рукописей и главного исследовательского центра по изучению еврейских рукописей. Я имею в виду Институт микрофильмированных еврейских рукописей при Национальной биб-

<sup>1</sup> *Маймонид*. Мишне Тора. Сефер Мадда. Хилхот тефиллин у-мезуза ве-сефер тора. Второй раздел, первая строка.

<sup>2</sup> У этого направления нет общего названия, я бы назвал его «религиозные постановления для улучшения [работы] переписчиков» (хилхот тиккун софрим, ивр. הלכות תיקון סופרים).

<sup>3</sup> Я предлагаю использовать данный термин по аналогии с кодикологией (дисциплиной, изучающей кодексы) или папирологией (дисциплиной, изучающей тексты, написанные на папирусе). Volumen (лат.) — «свиток». Таким образом, волюминологией может называться дисциплина, изучающая создание свитков и вырабатывающая объективные критерии их локализации и датировки.

<sup>4</sup> Редким исключением являются каталоги рукописей, в которые включены также свитки. Например, каталог библейских еврейских рукописей Императорской публичной библиотеки, составленный А. Гаркави и Г. Штраком, включает описание свитков (Harkavy, Strack, 1875).

<sup>5</sup> По примеру базы данных по еврейским средневековым датированным кодексам “SfarData” (<http://sfardata.nli.org.il/>).

лиотеке Израиля (Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts), который не занимается микрофильмированием свитков, и Палеографический проект (Hebrew Palaeographical Project) при Израильской академии наук и искусств, который не занимается анализом свитков.

Тем не менее использование и изготовление свитков в период Средневековья и Нового времени является уникальной «визитной карточкой» именно еврейской книжной культуры. Процесс изменения внешнего вида книги с древней формы свитка на новую форму кодекса зафиксирован во многих культурах периода поздней античности или раннего Средневековья. Начиная, очевидно, с VII–VIII вв. н.э. евреи также адаптировали для переписки уже получившую достаточное распространение на Ближнем Востоке и в Европе форму книги в виде кодекса. Феноменом собственно еврейской книжной традиции является тот факт, что кодексы не заменили свитков, а лишь сузили сферу их применения, ограничив ее текстами, включенными в иудейскую литургию. Набор текстов, переписываемых в форме свитков, остается неизменным в рамках иудейской традиции с раннего Средневековья вплоть до сегодняшнего дня. Форма книги в виде свитка бытует в еврейской среде и сегодня и включает следующие тексты:

- Пятикнижие (Тора, ивр. תורה). Основой основ иудаизма на всем протяжении существования многовековой диаспоры, вне единого религиозного пространства, является, в частности, устойчивая традиция синхронизированного публичного чтения Пятикнижия в синагогах во время утренних субботних молитв. Публичное синагогальное чтение проводится только по свиткам, количество и древность которых являются признаками общинного благосостояния. Существование еврейской общины без свитка Торы (м<sup>г</sup>гиллат тора, ивр. מגילת תורה) просто невозможно.
- Пять свитков (х<sup>а</sup>меш м<sup>г</sup>гиллот; ивр. חמשה מגילות). Это пять библейских книг из раздела «Писания», читаемых публично в определенные праздники и посты: «Песнь песней»<sup>6</sup>, «Руфь»<sup>7</sup>, «Плач Иеремии»<sup>8</sup>, «Екклесиаст»<sup>9</sup> и «Есфирь»<sup>10</sup>.
- Отрывки из книг Пророков для публичного чтения в синагогах (хафтарот, ивр. הפטרות). Публичное чтение раздела Пятикнижия всегда завершается чтением отрывка из книг Пророков. Этот древний обычай впервые упоминается в книгах Нового Завета<sup>11</sup> и, позднее, в Мишне.
- Собрание бенедикций, читаемых перед публичным чтением того или иного свитка.
- Тексты для вкладывания в мезузы. М<sup>г</sup>зуза (ивр. מזוזה) в данном контексте — футляр, в который вкладывается пергаменный свиток, содержащий пассажи из Второзакония (6, 4–9; 11, 13–21). Мезуза прикрепляется к косяку двери и является своеобразным оберегом жилища.
- Тексты для вкладывания в филактерии. Филактерии (т<sup>г</sup>филлин, ивр. תפילין) — две кожаные коробочки кубической формы, накладываемые совершеннолетними евреями на левую руку и лоб во время утренней молитвы в будни. В филактерии вложены четыре свитка с фрагментами библейского текста (Исход 13, 1–10; Второзаконие 6, 4–9; 11, 13–21).

<sup>6</sup> Читается в субботу, выпадающую на дни празднования Пасхи (ивр. פסח; 15–21/22 нисана).

<sup>7</sup> Читается в праздник Шаву'от (ивр. שבועות; выпадает на 6–7 сивана).

<sup>8</sup> Читается в пост 9 ава (ивр. תשעה באב).

<sup>9</sup> Читается в субботу, выпадающую на дни праздника Суккот (ивр. סוכות; 15–21 тишрея).

<sup>10</sup> Читается в праздник Пурим (ивр. פורים; 14 адара).

<sup>11</sup> Обычай читать отрывки из книг Пророков по субботам упоминается в Евангелии от Луки (4:16–17) и в Деяниях Апостолов (13:14–15).

В свитках библейский текст переписывался всегда в консонантной форме. Труд писца был строго регламентирован и разработан до самых мельчайших подробностей. Отмечу лишь основные классические труды иудаизма, в которых разбираются правила переписки вышеуказанных текстов:

1. Первым профессиональным пособием, содержащим основные правила переписки сакральных свитков, которые так или иначе повторялись в дальнейшем (развивались и комментировались) во всей религиозной литературе по данному аспекту, является трактат «Сефер Тора» («Книга Закона», ивр. מסכת ספר תורה). Трактат относится к так называемым «семи малым трактатам» Иерусалимского Талмуда и датируется приблизительно VI в.<sup>12</sup> Трактат состоит из пяти глав и рассматривает следующие основные аспекты создания свитка Торы: определяются материалы, пригодные для написания свитков и скрепления полотен кожи<sup>13</sup>; состав чернил<sup>14</sup>; язык свитка, правильность написания «открытых» и «закрытых» разделов<sup>15</sup>; определяется допустимое расстояние между словами, буквами, столбцами и книгами в свитке; указываются допустимые размеры полотнищ кожи и количество столбцов (от 3 до 8-ми) и строк в столбце каждого полотнища (й<sup>е</sup>ри‘а, ивр. עירי'א); определяются разрешенные и запрещенные сочетания материалов в границах одного свитка; определяются свитки, изымаемые из общественного пользования из-за обнаруженных в них ошибок и указываются разрешенные методы исправления ошибок в сакральных текстах; приводятся правила обращения с переписываемым свитком, правила написания имен Бога; даются определения того, какие свитки, одеяния для свитков<sup>16</sup>, мезузы и филиakterии подлежат захоронению в генизе.

2. Правила переписки текстов, вкладываемых в мезузы и филиakterии, разбираются также в рамках этого талмудического собрания «малых трактатов» в трактатах «Мезуза» («Массекет м<sup>е</sup>зуза», ивр. מסכת מזוזה) и «Филиakterии» («Массекет т<sup>е</sup>филлин», ивр. מסכת תפילין).

3. Самым важным постталмудическим сочинением о правилах переписки сакральных свитков является знаменитый галахический компендиум Моисея Маймонида (1135–1204) («Мишне Тора» («Повторение Закона», ивр. משנה תורה). В первой книге этого свода религиозных законов «Мадда‘» («Знание», ивр. מדע) правилам переписки свитков посвящен специальный раздел: «Хилхот т<sup>е</sup>филлин у-м<sup>е</sup>зуза в<sup>е</sup>-сефер тора» («Правила [переписки текстов для] филиakterий, мезузы и свитка Торы», ивр. הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה). Постановления Моисея Маймонида постепенно были приняты практически во всех еврейских общинах и уже в XIII в. воспринимались как руководство к действию, не подлежащее обсуждению или изменению.

<sup>12</sup> О «семи малых трактатах» и их палестинском происхождении см. подробно (Higger, 1930, p. 7-1). Приведенная выше датировка трактата базируется на мнении Хиггера, но можно отметить, что в науке существует также тенденция значительного «удреждения» его датировки, вплоть до III в.

<sup>13</sup> Свитки должны быть переписаны на коже кошерных животных и скреплены жилами кошерных животных. При этом способ умерщвления животного в данном случае неважен. Эти законы имеют решающее значение для определения того, какое мясо кошерных животных разрешено в пищу.

<sup>14</sup> Обработке кожи и составу чернил уделено определенное внимание также в мишнаитском трактате «М<sup>е</sup>гилла» («Свиток», ивр. מגילה) II, 2.

<sup>15</sup> Весь текст Пятикнижия разбит на так называемые «закрытые» разделы (параши с<sup>е</sup>тума, ивр. פרשה סתומה) и «открытые» разделы (параши п<sup>е</sup>туха, ивр. פרשה פתוחה). «Закрытыми» называются разделы, разделяющиеся между собой расстоянием в несколько букв (от трех до девяти), но остающиеся в рамках одной строки (т.е. эта строка закрыта с обеих сторон). «Открытыми» называются, соответственно, разделы, после которых на строчке остается чистое пространство, а следующий раздел начинается со следующей строки.

<sup>16</sup> На сегодняшний день известно два основных вида хранения свитков: в Европе свитки заворачивали в специальные чехлы (или облачения), а на Востоке свитки хранились в закреплённом виде в футлярах.

Обязательность наличия свитков для синагогального богослужения, традиционное поощрение переписки свитков образованными людьми или заказа этой работы у профессионалов, заповедь обязательного надевания филактерий всеми совершеннолетними членами общины и укрепления мезуз на дверях «домов Израиля», гарантировавшие мастерам сакральной каллиграфии<sup>17</sup> постоянный заработок, объясняют неисчислимое количество сохранившихся до сегодняшнего дня свитков или их фрагментов. Тем не менее, подчеркну это еще раз, — никакой серьезной научной литературы о еврейских средневековых свитках на сегодняшний день не существует. Такое положение современной волюминологии объясняется следующим:

— свитки периода Первого Храма (т.е. с X по VI в. до н.э.) не сохранились физически, свитки периода Второго Храма (т.е. с VI в. до н.э. по I в. н.э.) сохранились в пределах кумранской библиотеки и изучаются в рамках отдельной научной дисциплины, кумрановедения;

— начиная с раннего Средневековья сфера употребления свитков постепенно сужается, в широком культурном поле их заменяют кодексы. Соответственно, интерес к ним медиевистов-филологов также снижается. Свитки превращаются, если так можно выразиться, в атрибуты синагогального культа, создание которых строго регламентировано в рамках иудейской традиции;

— свитки, содержащие сакральные библейские тексты, традиционно не могут иметь колофонов, т.е. такие свитки не могут нести в себе прямые указания на дату или место их изготовления<sup>18</sup>.

Вышеперечисленные факторы, безусловно, понижают текстологический интерес к свиткам как памятникам письменной культуры и лишают исследователей-книговедов основных общепринятых критериев, необходимых для их анализа. Тем не менее сегодня совершенно понятно, что в рамках книговедения продуктивным является лишь комплексный подход к изучению формирования и развития рукописной традиции того или иного периода или региона. Нельзя изучать документы и игнорировать кодексы, изучать кодексы и игнорировать свитки. Все эти памятники создавались в одно и то же время, в одной и той же среде и, частично, одними и теми же мастерами.

В связи с этим мне кажется своевременным обозначить круг вопросов, решению которых, как хочется надеяться, будет посвящено развитие еврейской волюминологии в ближайшем будущем.

1. Представляется исключительно важным для понимания процесса создания рукописей в Средние века оценить соотношение между двумя существовавшими параллельно профессиями: переписчиком свитков и переписчиком кодексов. Как уже отмечалось выше, свитки могли переписывать только люди, прошедшие специальную подготовку и соблюдающие в процессе работы множество описанных в специальной галахической литературе правил. Однако в еврейской традиции не существовало запрета на совмещение профессий, и вполне вероятно, что профессиональный *софрей стам* мог также выступать в роли профессионального переписчика кодексов, т.е. участвовать в значительно более широком культурном процессе изготовления книг. Профессиональные переписчики кодексов специализировались, как правило, на копировании объемных фолиантов (Библия, Талмуд, молитвенники и галахические компендиумы) или кодифицированных сборников текстов (самый яркий пример —

<sup>17</sup> В иудейской традиции представители этой профессии называются «софрей стам» («Переписчики свитков Торы, филактерий и мезуз», ивр. סופרי סת"ם).

<sup>18</sup> Данная традиция основывается на представлении о сакральности переписываемых свитков и недопустимости каких-либо добавлений к ним.



«Пасхальная аггада»). Сохранилось достаточно примеров профессиональной еврейской каллиграфии, в которых письмо не уступает по четкости и внутренней гармонизации соотношения разных элементов букв и буквосочетаний (т.е. слов) выверенности и геометрической гармонии письма «образцовых» свитков. Свитки переписывались всегда квадратным еврейским письмом (к<sup>е</sup>тав м<sup>е</sup>рубба<sup>19</sup>, ивр. כְּתָב מְרֻבָּב). Этот же тип письма преобладал и в переписке вышеперечисленных компендиумов. Основная проблема идентификации переписчиков заключается в характере самого еврейского письма, которое отличается исключительной консервативностью<sup>20</sup>. Формы букв практически не изменялись в геохронологическом срезе, т.е. их изменения происходили крайне медленно и мало зависели от географического перемещения носителей того или иного почерка<sup>21</sup>. А в границах этой устойчивой традиции совсем консервативным является именно квадратное письмо. Тем не менее критерии идентификации почерка могут быть выявлены и должны стать одной из основ датировки и локализации свитков.

2. Важнейшая роль в сохранении библейского текста принадлежит евреям-караимам<sup>22</sup>, духовная энергия которых на протяжении веков была сфокусирована именно на изучении Библии, а литургическая практика также основывалась на чтении библейского текста по свитку. В силу самой специфики идеологии караимов они не могли полагаться в деле переписки святого текста на руководства из талмудических трактатов или опирающиеся на них постановления раввинских авторитетов. Однако на сегодняшний день не выработано никаких критериев для различения раввинистических и караимских свитков. Существовали ли у караимов собственные трактаты, разъясняющие правила переписки свитков? Возможно ли по специфическим отрывкам библейского текста, приемам написания отдельных «странных» букв (см. об этом ниже) и т.д. установить происхождение того или иного свитка? Существовала ли практика перемещения караимских свитков в раввинистические синагоги и наоборот или их использования раввинистами в литургических целях<sup>23</sup>?

3. Текстовое поле свитка, и в первую очередь свитка Торы, со временем наполнилось, помимо самих квадратных букв, большим количеством внесмысловых «магических» знаков: многие буквы получили дополнительное украшение в виде «коронок»

<sup>19</sup> Название дано в соответствии с внешним видом большинства букв: они выписаны без наклона и имеют квадратную форму. Буквы квадратного письма приблизительно одинаковы в длину и ширину, вертикальные и горизонтальные линии букв образуют углы в 90 градусов, и они могут быть вписаны в условный квадрат. Именно это письмо является наиболее древним, восходящим непосредственно к формам арамейского письма.

В средневековых текстах квадратное письмо называли также «к<sup>е</sup>тав 'ашури» («ассирийское письмо»; ивр. כְּתָב אֲשֻּׁרִי), не делая, таким образом, различия между арамейским алфавитом (реальным ассирийским письмом) и развившимся из него еврейским.

<sup>20</sup> В единственном сохранившемся «пособии по еврейской каллиграфии» — письме Иуды Ибн Тиббона сыну Самуилу — именно преемственность почерковой традиции и исключение из нее индивидуальных признаков почерка формулируется в качестве основного критерия «добротности» письма (см. подробно: Якерсон, 2011, с. 32–50).

<sup>21</sup> Именно поэтому почерк может сказать нам больше о происхождении его носителя, чем о времени и тем более месте написания того или иного письменного памятника.

<sup>22</sup> Караимы — иудейская секта, признающая лишь сакральность Библии и отвергающая авторитет Талмуда. Возникла в Багдаде в начале VIII в. Центрами караимской учености в разные периоды Средневековья становились Ближний Восток, Испания, Византия и Крым. Самоназвание «кара'имы» («читающие [Святое Писание]»), ивр. קָרְאִים или «б<sup>е</sup>ней микра'» («сыны Писания», ивр. בְּנֵי מִקְרָא).

<sup>23</sup> Эта же проблема на более позднем этапе Нового времени может быть сформулирована для выявления критериев различения свитков, переписанных в хасидской среде или в среде их оппонентов («митнагдим», ивр. מִתְנַגְּדִים).

(«тагим», ивр. תגים)<sup>24</sup>, отдельные буквы в определенных позициях писались сознательно в нестандартной форме (меньшего или большего размера, как бы «зависшими»<sup>25</sup>, написанными зеркально<sup>26</sup>, с точками внутри или дополнительными «завитками» и т.д.). Традиция написания подобных букв отмечена уже в упоминавшемся выше сочинении «Мишне Тора», однако соотношение этих дополнительных элементов, их количество и расположение в тексте также, возможно, могут служить маячками в определении, по крайней мере, геокультурного региона создания свитка.

4. Свитки переписывались на шкурах кошерных животных, обработанных особым образом<sup>27</sup>, для письма использовались специальные чернила, полотнища кожи скреплялись между собой жилами животных. Чтобы текст был ровным, их предварительно размечали и разлиновывали заостренным предметом. Все эти материальные составляющие свитка также должны стать предметом пристального изучения, которое необходимо проводить, соотнося его результаты с уже накопленными кодикологическими знаниями. Физическая сторона создания кодекса достаточно изучена и может стать верным ключом к разгадке многих волюминологических загадок.

В заключение хочется еще раз подчеркнуть, что волюминология должна стать неотъемлемой частью изучения еврейской письменной традиции Средневековья, а анализ текстовых и физических особенностей сохранившихся свитков может заложить основы разработки критериев их датировки и локализации.

В виде глоссы можно добавить также вне научные аргументы в пользу актуальности развития волюминологии: еврейские свитки нередко превращаются сегодня в предмет коммерческого или даже криминального интереса, а их «удревнение» приводит к антинаучным и псевдоисторическим выводам. Ярким примером этому является история свитка Торы из собрания Казанского университета. Свиток относится к собранию князя Г.А. Потемкина, которое было подарено библиотеке университета в 1806 г. До недавнего времени его датировали IX в. и относили к хазарской традиции(!). Проведенная мною экспертиза свитка показала, что перед нами книга конца XVII — начала XVIII в., переписанная, вероятнее всего, в Иране<sup>28</sup>.

## Список литературы

Якерсон С.М. Наставление мудреца Иуды Ибн Тиббона сыну Самуилу, сочиненное во дни юности оного. Факсимиле рукописи. Прологомена, критическое издание текста, перевод с иврита, глоссарий и указатели С.М. Якерсона. Поэтический перевод пролога и эпилога Е.К. Юзбашян. СПб., 2011.

Harkavy A., Strack H. Catalog der Hebraischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Offentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und Zweiter Theil. SPb.–Lpz., 1875 (Catalog der Hebraischen und Samaritanischen Handschriften der Kaiserlichen Offentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Bd. 1).

Higger M. (Ed.). Seven Minor Treatises. Sefer Torah; Mezuzah; Tefillin; Zizit; Abadim, Kutim; Gerim. And Treatise Soferim II. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes, Variants and Translation by Michael Higger. N. Y., 1930.

Iakerson S. Potyomkin's Torah Scroll: Evidence for a Khazar Provenance of the Crimean Jewry or the Story of a Historical Confusion // Eastern European Karaites in the Last Generations. Edited by Dan D.Y. Shapira and Daniel J. Lasker. Jerusalem, 2011. P. 130–140 (Hebrew).

<sup>24</sup> Самая распространенная форма — это три коронки над буквами ט"ז ג"ח, каждая коронка представляет собой миниатюрную букву «заин» (י).

<sup>25</sup> Т.е. написанными выше линии разлиновки строки.

<sup>26</sup> Так называемая «перевернутая» буква «нун» («нун х<sup>а</sup>фуха», ивр. נון הפוך).

<sup>27</sup> В зависимости от способа обработки кожи текст наносился или на мясную, или на волосную сторону.

<sup>28</sup> См. об этом подробно: Iakerson, 2011.

## Summary

S.M. Iakerson

### **The Hebrew Medieval Book in the Shape of a Scroll: On the Problem of Its Scholarly Study**

This article raises the question of developing certain criteria for scientific description of Hebrew medieval scrolls as an inseparable part of written culture in general. It describes the types of scrolls used in medieval Jewish society and outlines the main directions of their future research.

Hartmut Walravens

**Wilhelm Grube's Acquisition  
of Japanese Texts (1897–1898)\***

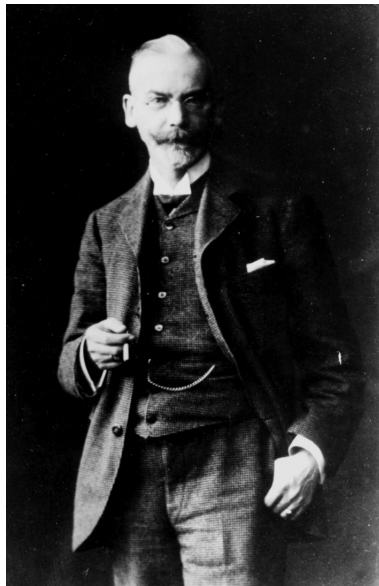
Wilhelm Grube (1855–1908) was born in St. Petersburg and received his education at the well-known gymnasium of Karl May. He then studied Chinese, Manchu, Mongolian, and Tibetan under V.P. Vasil'ev and Anton Schiefner but took his doctorate under Georg von der Gabelentz in Leipzig. After one year as curator at the Asiatic Museum he moved to Berlin as curator at the newly established ethnological museum and also became professor at the university. Grube went on a trip to East Asia in 1896–1897, and en route to China he briefly visited Japan, altogether probably not much more than one month. Going through the cardfile of Grube's private library, it turns out that he bought a good number of Japanese books — in spite of the fact that he had not studied Japanese in St. Petersburg (which was not offered there at that time). The paper identifies and discusses his acquisitions consisting mostly of works of literature, not history, ethnology, or linguistics as one would assume. It is mainly novels and drama (*jōruri*), and many books are in good old editions which are rare and precious today. This also provides an impression of the book market in Japan during the Meiji period, as Grube hardly spent a lot of money on these works. So one is impressed by his good taste and deplores the fact that only few specimens have survived the bombing of Leipzig.

Der aus Petersburg stammende in Berlin tätige Sinologe Wilhelm Grube (1855–1908) (Walravens/Hopf, 2007), der bei V.P. Vasil'ev und Anton Schiefner studiert und 1880 bei Georg von der Gabelentz (1840–1893) (Grube, 1904, S. 548–555) in Leipzig promoviert hatte, ist in der Japanologie ein Unbekannter — er hat auf diesem Gebiet nicht publiziert, war freilich als Kustos der ostasiatischen Sammlungen am Museum für Völkerkunde in Berlin auch für die Japansammlung zuständig. Grube hielt Japanisch, das während seiner Studien in Petersburg und in Leipzig nicht angeboten wurde, durchaus für wichtig und bemühte sich, die Sprache wenigstens ansatzweise zu lernen. Durch Vermittlung des Gesandtschaftssekretärs Tanahashi Gunji (Nagoya 1851–1894 Ōiso) 棚橋軍次<sup>1</sup> nahm er Privatunterricht bei dem Lektor am Seminar für Orientalische Sprachen, Senga Tsurutarō 千賀鶴太郎 (1857–1929).<sup>2</sup> Am 30. Okt. 1885 schrieb Grube an seinen Lehrer Gabelentz:

\* Ich verdanke Frau Dr. Kuwabara Setsuko (Berlin) wertvolle Hinweise und Korrekturen bei der Bearbeitung der Bücherliste. Ich danke meinen Kollegen Rainer Göbel und Steffen Hoffmann für ihre freundliche Unterstützung. — Der Familienname steht bei chinesischen und japanischen Namen gewöhnlich voran.

<sup>1</sup> Gunji (Nagoya 1851–1894 Ōiso) 棚橋軍次 [aber auch 軍司 geschrieben] war 1874–1885 in der jap. Botschaft in Berlin als Diplomat tätig, 1885 in der jap. Botschaft in Wien, 1886–1891 in der jap. Botschaft in Berlin, 1891 in der jap. Botschaft in Wien, 1891–1892 in der jap. Botschaft in Amsterdam und starb 1894 in Japan. Als Botschaftsmitarbeiter hatte er freundschaftliche Kontakte mit Mori Ōgai, und in Ōgais *Doitsu nikki* 独逸日記 kommt Tanahashi immer wieder vor. Er war verheiratet mit Ida Brandt aus Magdeburg.

<sup>2</sup> Senga Tsurutarō 千賀鶴太郎 (1857–1929), einem Juristen, der an der Keiō-gijuku, Tokyo, studiert hatte und sich 1884–1899 in Deutschland aufhielt, vor allem dort Jura an der Berliner Universität (Abschluß: 1897) studierte. 1890–1899 war er Lektor am Seminar für Orientalische Sprachen. Er promovierte 1901 und wurde Jura-Professor an der Universität Kyoto.



«Dafür treibe ich jetzt Japanisch bei Herrn Senga Tsuruta[rô], der seinerseits bei mir Deutsch lernt. Die Sache hat indessen auch einen Haken. Wie ich Ihnen wohl schrieb habe ich die Bekanntschaft dieses Herrn durch den Gesandtschaftssecretair Tanahasi gemacht, dessen Frau, eine Deutsche, sich an den Übungen zu betheiligen wünschte. Natürlich konnte ich sie nicht daran hindern, und so bin ich denn genöthigt, statt des Altjapanischen die Umgangssprache zu treiben und überdies in einem unausstehlich langsamen Tempo» (Walravens, erscheinen). Wie lange diese Übungen gedauert haben, ist unklar — vermutlich nur sehr kurze Zeit. Da es Grube nicht gelang, trotz grundsätzlicher Bereitschaft des Ministeriums, einen beruflichen Ostasienaufenthalt finanziert zu bekommen, kam er 1897 um Urlaub ein und trat mit seiner Frau eine zweijährige private Reise an; er fuhr über die USA nach Japan und weiter nach China, und offenbar ging die Rückreise ebenfalls über Japan, denn durch Grubes veröffentlichte Briefe sind Japanaufenthalte im Sommer 1897 und 1898 nachweisbar. Die gesamte Aufenthaltsdauer dürfte kaum länger als zwei Monate gewesen sein. Während der eigentlichen Japanreise hatte Grube sich die Dienste eines «gestrandeten» deutschsprechenden Medizinstudenten gesichert, der als Dolmetscher und Reiseführer diente. Grube erwarb auf dieser Reise eine Reihe von Büchern wie auch Kunst- bzw. ethnologischen Gegenständen für sich selbst. Die Bücher gingen nach Grubes Tod letztwillig an die Universität Leipzig, während die sonstigen Sammlungsgegenstände sich heute in Schloß Gottorf befinden (Walravens/Hopf, 2007) — Grubes Familie stammte aus Schleswig-Holstein, und so lag es nahe, Material dorthin zu geben. Da Grubes Reisebriefe, soweit sie veröffentlicht wurden, meist an seine ältere Schwester Weinande gerichtet sind, gehen sie nicht ins Detail und berühren keine wissenschaftlichen Fragen. Insofern ist es nicht bekannt, wie und wann genau Grube die japanischen Bücher erwarb. Auch bezüglich der anderen Objekte liegen keine Mitteilungen vor.

In Berlin dürfte Grube den später bekannten Philosophen Inoue Tetsujirô (井上 哲次郎)<sup>3</sup> kennengelernt haben, der sich 1884–1890 in Deutschland aufhielt und teils am Seminar für

<sup>3</sup> Inoue Tetsujirô (井上 哲次郎), \* 25. Dezember 1856 in Buzen; † 9. November 1944 in Kahoku, Ishikawa, Professor für Philosophie an der Universität Tōkyō (Antoni, 1990, S. 99–115).

Orientalische Sprachen in Berlin unterrichtete; es wäre denkbar, daß er ihn dann in Japan getroffen hat und dieser ihm beim Bücherkauf Hinweise gegeben hat. Aber das ist reine Spekulation. Das einzige Buch in der nachfolgenden Liste, das Grube *nicht* in Japan erworben haben kann, ist Nr. 45 über die klassische japanische Philosophie, von Inoue (1902); hier wäre anzunehmen, daß Grube es direkt von Inoue bekommen hat. Nr. 63 der Liste verzeichnet eine 1884 erschienene Gedichtsammlung von Inoue; auch hier wäre es möglich, ja wahrscheinlich, daß Grube das Exemplar vom Autor bekommen hat.

### Bibliographische Aufnahme

Grube hat seine Bibliothek oder zumindest einen großen Teil davon, in einer Zettelkartei erfaßt, die sich in der Universitätsbibliothek Leipzig erhalten hat und die hier zugrunde gelegt worden ist.

Die Aufnahme geschah, wie bei älteren ostasiatischen Texten üblich, nach Titeln. Die Lesungen sind größtenteils korrekt. Es gibt einige wenige Unklarheiten bei den Autoren, was jedoch auf Mißverständnisse bei den Vorlagen zurückgehen mag. Verschiedentlich fehlen Orts- und Verlagsangaben, was wiederum an den Originalen liegen mag. Bedauerlicherweise ist die Originalschrift nur bei den Titeln selbst angegeben, was die bibliographische Nachprüfung erschwert.

Die Titelaufnahme zeigen zwei Handschriften — Grubes eigene und eine japanische, so daß anzunehmen ist, daß ihm ein Muttersprachler, vermutlich Herr Senga, bei der Katalogisierung geholfen hat.

Bis auf wenige Titel sind die Angaben verifizierbar. In etlichen Fällen sind die vor-Meiji-Titel heute Rara und nur in wenigen Exemplaren nachweisbar, sogar in Japan selbst.

Aus heutiger Sicht ist es bemerkenswert, wieviele viel früher erschienene Bücher zu Grubes Besuchszeit noch im Handel waren, und zwar offensichtlich zu niedrigen Preisen, denn als Nicht-Japanologe und Nicht-Bibliophile hätte Grube nicht viel Geld dafür ausgeben wollen — da lagen ihm die chinesischen Bücher aus fachlichen Gründen sicherlich näher.

### Sachgebiete

Eine grobe Klassifikation der verzeichneten Bücher ergibt folgendes Bild:

Buddhismus 15

Drama 3, 5, 8, 10, 11, 13, 18, 20, 23, 26, 32, 37, 40, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 65, 68, 71, 79

Ethnologie 16, 28, 29, 53, 60, 69, 80?, 81, 82

Geschichte 1, 7, 31, 33, 44, 46, 64, 76

Kunst 4, 17, 43

Literatur, sonstige (meist Gedichte) 14, 30, 36, 39, 63, 72, 73, 74, 77

Philosophie 45

Religion 21, 22, 59

Roman, Erzählung 2, 6, 9, 12, 19, 25, 27, 38, 54, 55, 62, 66, 70, 75

Schulbuch 61

Sprache 24, 34, 35, 41, 42, 67, 78

Wenn wir von Grubes Studium und Publikationen in Betracht ziehen, dann müßten Linguistik und Philosophie oben anstehen. Allerdings war es bei Grube nicht besonders die chinesische Linguistik, die ihn interessierte, sondern Sprachen ganz generell, und so sind

einige seiner bedeutenden Publikationen der tungusischen Sprachwissenschaft gewidmet. Insofern paßt die Erwerbung auch einiger älterer japanischer Grammatiken und Wörterbücher ins Bild. Auffällig ist das praktisch völlige Fehlen der Philosophie, wobei der einzige verzeichnete Titel ein Geschenk des Autors sein mag. Die Ethnologie ist gut vertreten mit einigen Werken über Ezo, dem *Sangoku tsûran zusetsu* des Hayashi Shihei sowie einem Werk über China. Bei der Geschichte finden wir einige Standardwerke wie das *Nihon gaishi* und seine Fortsetzung; das hier mitgezählte *Taiheiki* wäre als *monogatari* wohl besser bei der Literatur zu berücksichtigen. Bei Religion finden sich Riten, aber auch ein Werk über Begräbniszeremonien, die Grube im Kontext seiner chinesischen Studien interessierten. Das *Hekiganroku* (hier unter Buddhismus erfaßt), ein auch in China geschätzter Text, wurde vielleicht eher unter diesem Gesichtspunkt, nämlich als *Biyunlu* erworben. Was schwerpunktmäßig bleibt, ist Literatur, mit der sich Grube sinologisch nicht so intensiv befaßt hat, daß diese Erwerbungen einleuchtend wären: Er hat einen Aufsatz über moderne chinesische Lyrik veröffentlicht (hier steht unter «sonstige Literatur» im wesentlichen Lyrik, mit Ausnahme zweier Standardtexte wie *Tosa nikki* und *Tsurezuregusa*). Wesentlich umfassender sind Romane und Erzählungen vertreten, wie die des im 19. Jahrhundert populären Takizawa Bakin. Hier sei daran erinnert, daß Ryûtei Tanehikos *Sechs Wandschirme in Gestalten der vergänglichen Welt* — obwohl kaum ein Meisterwerk zu nennen — der erste japanische Roman war, der in Europa (durch August Pfizmaiers Faksimile und Übersetzung) 1847 bekannt wurde und Aufmerksamkeit fand. Freilich war die nach des Übersetzers eigener Methode «wörtliche» Übertragung nicht dazu angetan, die literarischen Qualitäten hervorzuheben — was generell für Pfizmaiers Arbeiten gilt. Pfizmaier (1808–1887) (Walravens, 1984, S. 4; Pantzer, 1987), war auch der Bahnbrecher für Bakin: Die erste europäische Übersetzung erschien 1876 unter dem Titel: Die Einkehr in der Straße von Kanzaki (Pfizmaier, 1876); es handelt sich um eine Übersetzung von *Kumo no taema amayo no tsuki* 雲妙間雨夜月 (Edo 1808). 1883 folgte in Frankreich Félix Régamey mit *Okama. Roman japonais illustré* und 1886 Edward Greey mit einer englischen Fassung von Pfizmaiers Übersetzung (*A Captive of Love*). Insofern erstaunt Grubes Interesse, zumal er sich abgesehen von seiner chinesischen Literaturgeschichte nur einmal mit einem chinesischen Roman intensiv befaßt hat, nämlich bei der Übersetzung des mythologischen Romans *Fengshen yanyi*, den sein Schüler Herbert Mueller 1912 posthum herausgab. Eine wirkliche Überraschung ist die große Anzahl von Schauspielen unter den Erwerbungen. Auf chinesischem Gebiet wissen wir nur von Grubes Interesse an chinesischen Schattenspielen; da zahlreiche Titel *jôruri*-Stücke sind, gibt es da vielleicht doch eine gewisse Analogie. Ganz offenbar hat das japanische Theater Grube, wie auch andere Besucher nach ihm [es seien nur der Kunsthistoriker Friedrich Perzyński (1877–1965) (Walravens, 2005), der Japanologe Fritz Rumpf (1888–1949) (Walravens, 1989) und der Kunsthistoriker und Bibliothekar Curt Glaser (1879–1943) (Walravens, 2012) genannt] besonders stark beeindruckt, und so dürfe es dann zu diesen Erwerbungen gekommen sein. Hier sei eine Stelle aus einem Reisebrief mitgeteilt; Grube besuchte in Tôkyô eine Aufführung des *Kanadehon Chûshingura* (verfaßt 1748 von Takeda Izumo) mit Ichikawa Danjurô IX (1828–1903) und schrieb: «Und nun die Vorstellung und vor allem Danjuro!! Ich pflege nicht über Theatertränen zu verfügen, aber am Schlusse des zweiten Aktes, wo er vom Palaste seines verstorbenen Herrn, der eben durch *harakiri* (Bauchaufschlitzen) seinem Leben ein Ende gemacht hatte, Abschied nimmt, wirkte sein wohl eine Viertelstunde währendes stummes Spiel so ergreifend auf mich, daß mir die hellen Tränen über die Wangen liefen! Dergleichen vermag nur ein wahrhaft großer Meister, und ein solcher ist er. Ich erzählte unserem Führer, daß ich vor Jahren mit Danjuro durch die Vermittlung eines Japaners in Museumsangelegenheiten in Verbindung gestanden hatte, und da meinte er, ich sollte ihm doch meine

Karte schicken, er werde uns gewiß empfangen. Ich tat es auch, und richtig: der Diener kam sofort mit der Aufforderung Danjuros zurück, ihn nach dem Schlusse des zweiten Aktes in seiner Garderobe zu besuchen. Auf einer Matte sitzend, empfing er uns mit würdevoller Liebenswürdigkeit und bat uns, Platz zu nehmen, ...Ich sagte ihm, daß ich zwar schon gewußt hätte, daß er der größte dramatische Schauspieler Japans sei, aber erst jetzt erfahren hätte, daß er auch einer der größten dramatischen Künstler der Welt sei. ....» (Walravens/Hopf, 2007, S. 108–109).

Japanische Büchersammlungen waren im 19. Jahrhundert in Europa noch eine Rarität, und so bietet Wilhelm Grubes kleine Kollektion besonderes Interesse, da sie Rückschlüsse auf die Marktlage, die Auswahl des Sammlers und seine Interessen bietet.

Die Frage liegt nahe, ob sich diese Sammlung erhalten hat. Recherchen in der Universitätsbibliothek Leipzig brachten nur wenige Titel zu Tage:

B 9 Eigwa monogatari (20 Hefte).

B 36 Kotoba no yachimata (2 Hefte).

B 65 Taiheiki. 1884 (12 Hefte).

B 72 Tosa nikki (1 Heft).

B 74 Uimanabi. 1781 (3 Hefte).

Außerdem noch eine Ausgabe des Heike monogatari, für die kein Katalogzettel vorliegt.

Diese Werke tragen handschriftliche L.J. [Libri japonici?] Signaturen, über die nichts Näheres in der Bibliothek bekannt ist. Jedenfalls scheinen die Grubeschen Japonica von den Leipziger Japonologen geschätzt gewesen zu sein; sie wurden ebenso wie viele Sinica als Leihgabe an das Ostasiatische Institut erbeten, das während des Krieges völlig zerstört wurde; dabei sind vermutlich auch Grubes Japonica zum größten Teil vernichtet worden.

#### 1. Ansei kenmonroku 安政見聞録

Eine Beschreibung der Erdbeben-Katastrophe in der Periode Ansei.

Verfasser: T. Hattori [Yasunori 服部保徳 = 晃謙]

Verlag: Hattori 1856. 3 Bde. 8°

K III,4; KS 1/124/4

#### 2. Asahina shimameguri no ki 朝夷巡嶋記 [auch = Chôi juntô ki]

Ein historischer Roman.

Verfasser: K[yokutei] Bakin [曲亭馬琴 = Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848]

Verlag: Yedo: S. Wakabayashi 1819–1829. 30 Bde. 8°

Zolbrod 149: Asahina's travels. Edo 1814–1827.

#### 3. Ashiya Dôman ôuchi kagami 蘆屋道満大内鑑

Ein Drama.

Verfasser: J. Takeda [Izumo II 竹田出雲, gest. 1747]

Verlag: Kyôto: K. Yamamoto o. J. 1 Bd. 8°

K II, 14; KS 1/54/4 [jôruri-Textbuch: Stück über den Heian-Gelehrten Ashiya Dôman]

#### 4. Bairei hyakuchô gwafu 襟嶺百鳥畫譜

Hundert Vögel.

Verfasser: B. Kôno [Bairei 幸野襟嶺, 1844–1895].

Verlag: Kyôto: M. Ôkura [Ôkura Magobê 大倉孫兵衛 1843–1921] 1884. 3 Bde. 8°

#### 5. Chigogenji dôchû gunki 兒源氏道中軍記

Ein Drama.

Verfasser: R. Takeda [Izumo 竹田出雲].

Verlag: Kyôto: K. Yamamoto 1744. 1 Bd. 8°

#### 6. Chinsetsu yumiharizuki 椿説弓張月

Ein historischer Roman.



- Verfasser: K[yokutei] Bakin [Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848]  
 Verlag: Yedo: S. Hirabayashi 1807–1810. 30 Bde. 8°  
 Zolbrod 149: The adventure of Tametomo. Edo 1806–1811
7. Chôsen jiji 朝鮮時事  
 Historische Notizen über den Aufstand in Korea.  
 Verfasser: J. Sakugase [Sakurai (oder Sakuse) Gunnosuke 榑瀬軍之佐, 1869–1932].  
 Verlag: Tôkyô: Shun'yôdô [春陽堂] 1894. 1 Bd. [132 S.] 8°
8. Dainairi [Daidairi] Ôtomo no Matori 大内裏大友真鳥  
 Ein Drama.  
 Verfasser: J. Takeda [Izumo 竹田出雲 gest. 1747]  
 Verlag: Kyôto: K. Yamamoto o.J. 1 Bd. 8°
9. Eigwa monogatari 榮華物語  
 Eine Erzählung.  
 Verfasser[in]: Akazome Emon [赤染衛門].  
 20 Bde. 8°  
 [LC: Ôsaka: Kawachiya Hachisaburô 河内屋八三郎, Bunka 12 [1815]]
10. En no gyôja ômine sakura 役行者大峯櫻  
 Ein Drama.  
 Verfasser: J. Takeda [Izumo 竹田出雲]  
 1 Bd. 8°
11. [Zôhō] Fuji nikki shôbu gatana (増補)富士日記菖蒲刀  
 Ein Drama.  
 Verfasser: J. Takada [Takeda Heishichi 竹田平七 und Namiki Eisuke 並木永輔]  
 Verlag: Kyôto: K. Yamamoto 1765. 1 Bd. 8°
12. Genji shinobugusa 源氏忍草  
 Eine kurze Inhaltsangabe für Genji monogatari.  
 Verfasser: N. Shinoki.  
 5 Bde. 4°  
 Werk dieses Autors nicht ermittelt, nur von Kitamura Koshun (Genji monogatari sinobugusa).
13. Gokuzashiki musume ôgi 極彩色娘扇  
 Ein Drama.  
 Verfasser: J. Takeda [Izumo 竹田出雲, Miyoshi Shôroku 三好松洛, Nibudô 二歩堂]  
 1760. 1 Bd. 8°  
 Asahina Tôbei kenkaya Goroemon Gokuzashiki musume ôgi 朝比奈藤兵衛喧嘩室五郎右衛門極彩色娘扇  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA91211115>
14. Hagi no shiori 萩のしをり  
 Einführung in das Renga-Dichten.  
 Verfasser: K. Nakahori [Nakabori Kian 中堀僖庵]  
 Verlag: Naniwa: Shôkôdô 1681. 2 Bde. 8°  
<http://ci.nii.ac.jp/author/DA12800252>
15. Hekigan roku kogi 碧巖録溝義  
 Erläuterungen zu den buddhistischen heiligen Schriften Hekigan roku und anderen.  
 Verfasser: S. Ôuchi. [Seiran 大内青巖, 1845–1916]  
 Verlag: Tokyo: Kôyûkwan [光融館] 1897. 1 Bd. 8.  
 Vgl. ein *Hekigan shû kôwa* desselben Autors <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BN15789661>
16. Higashi yezo yawa 東蝦夷夜話  
 Eine Beschreibung von Ost-Yezo.

- Verfasser: Y. Ôuchi [Ôuchi Yôan 大内余庵, Tôsai 大内桐齋]  
 Verlag: Yedo: K. Harimaya [Katsugorô 播磨屋勝五郎] 1861. 3 Bde. 4°  
 K II, 167; KS 6/16/1 [Abendliche Gespräche über Land und Leute im Gebiet von Nemaro auf Hokkaidô]  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA73341990>
17. Hokusai shin hinagata 北齋新雛形  
 Allerlei bildliche Aufnahmen.  
 Verfasser: [Katsushika] Hokusai  
 Verlag: Yedo: W. Suharaya [Mohê 須原屋茂兵衛] 1835. 1 Bd. 8°
18. Hotoke gozen ôgi no ikusa 佛御前扇軍  
 Ein Drama.  
 Verfasser: W. Matsuda [Wakichi 松田和吉]  
 1 Bd. 8°
19. Iroha bunko いろは文庫  
 Ein historischer Roman.  
 Verfasser: R. Ichikawa [evtl. Tamenaga Shunsui 為永春水?]  
 Verlag: Tôkyô: R. Ichikawa 1885. 1 Bd. 8°  
 Hier ist vermutlich aus Versehen der Verleger auch als Verf. eingetragen.
20. Izutsu Narihira Kawachi-gayoi 井筒業平河内通  
 Ein Drama.  
 Verfasser: M. Chikamatsu [Monzaemon 近松門左衛門, 1653–1725].  
 Verlag: Ôsaka: Shichibei. 1 Bd. 8°  
 [LC: [Kyoto]: Shôhon'ya Yamamoto Kyûbê 正本屋山本九兵衛]
21. Jinsha [Jinja] saishiki 神社祭式  
 Shintô-Riten.  
 Verlag: Tôkyô: S. Yamaguchiya [Yamaguchiya Sashichi 山口屋佐七] 1875. 1 Bd. 4° [31 Bl.]
22. Jôtô sôsai zushiki 上等葬祭圖式  
 Begräbnis-Gebräuche für höhere Stände.  
 Verfasser: N. Tokoyo [Tokoyo Nagatane 常世長胤, 1832–1886]  
 1874, 1 Bd. 4°
23. Kamagafuchi futatsudomoe 釜淵双級巴  
 Ein Drama.  
 Verfasser: S. Namiki [Sôsuke 並木宗輔, Senryû 千柳 1695–1751].  
 Verlag: Ôsaka: K. Nishizawa [Kuzaemon 西澤九左衛門]. 1 Bd. 8°  
 Shichijô kawara kamagafuchi futatsudomoe 七条河原釜淵双級巴
24. Kanbunten 漢文典  
 Eine chinesische Grammatik.  
 Verfasser: K. Kojima [Kenkichirô 兒島獻吉郎, 1866–1931]  
 Tôkyô [: Fusanbô 富山房] 1903. 1 Bd. 8°
25. Kansô sadan 閑窓瑣談  
 Allerlei Notizen.  
 Verfasser: S. Kyôkuntei. [教訓亭主人, d.i. Tamenaga Shunsui 為永春水, 1790–1843]  
 Yedo. 4 Bde. 4°
26. Karafune banasi [Tôsen] ima kokusenya 唐船噺今國性爺  
 Ein Drama.  
 Verfasser: M. Chikamatsu [Monzaemon 近松門左衛門 1653–1725].  
 1 Bd. 8°
27. Katakiuchi urami kuzunoha 敵討裏見葛葉  
 Ein Roman

- Verfasser: K[yokutei] Bakin [Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848]  
 Verlag: Yedo: K. Nakamura [Nakamura Kōzō 中村屋幸藏]. 5 Bde. 8°  
 Zolbrod 149: The White Fox's Revenge. zitiert: Osaka: Maekawa Zembei 1807.
28. Kita Yezo yoshi 北蝦夷餘誌  
 Eine geographische Beschreibung v. Nord-Yezo.  
 Verfasser: T. [Matsuura Takeshirō 松浦武四郎 1818–1888].  
 Verlag: Ise: Takishiro 多氣志樓 1860. 1 Bd. 4°  
 Kraft I, 413; KS 2/423/4: Ill. Tagebuch und Notizen von der Erforschung Sachalins.
29. Kita Yezo zusetu 北蝦夷圖説  
 Eine geographische Beschreibung v. Nord-Yezo.  
 Verfasser: R. Mamiya u.a. [Mamiya Rinzo 間宮林蔵, 1780–1844, und Murakami Teisuke 村上貞助, 1780–1846]  
 Verlag: Yedo: K. Harimaya [Harimaya Katsugorō 播磨屋勝五郎] 1855. 4 Bde. 4°
30. Kokinshū tōkagami 古今集遠鏡  
 Eine Erläuterung zu der Gedichtsammlung Kokinshū.  
 Verfasser: N. Motori [Motoori Norinaga 本居宣長, 1730–1801]  
 Verlag: Tōkyō: T. Katano [片野東四郎] 1875. 6 Bde. 8°  
*Princeton Companion*: A long view on the Kokinshū. 1792 vollendet.
31. Kōkoku Nippon gaishi 校刻日本外史  
 Eine japanische Geschichte seit der Gensei-Zeit.  
 Verfasser: M. Rai [Hisatarō 頼久太郎, Sanyō 頼山陽, 1780–1832]  
 Verlag: Tōkyō: Matsuda [wohl vielmehr: Matsudaira Naokata 松平直方 bzw. Matsudaira Motonori 松平基則, 1875–1830] 1885. 12 [22?] Bde. 8° (9. Aufl.)  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA72864202>
32. Kokusenya kassen [gassen] 國性爺合戦  
 Ein Drama  
 Verfasser: Chikamatsu [Monzaemon 近松門左衛門]. 1 Bd. 8°  
*Princeton Companion*: The Battle of Coxinga. 1715.
33. Kokushi ranyō 國史攷[攷]要  
 Eine japanische Geschichte.  
 Verfasser: M. Tanatani [Motoyoshi 棚谷元善, 1813–1882]  
 Verlag: Tōkyō: S. Shinozaki [Saisuke 篠崎才助] 1882. (2. Aufl.). 8 Bde. 8°
34. Kotoba no tama no o 言葉の玉緒 [詞の玉緒 bzw. 詞瓊綸]  
 Altjapanische Grammatik.  
 Verfasser: N[orinaga] Motoori [本居宣長, 1730–1801]  
 Verlag: Kyōto: R. Zeniya [Zeniya Rihei 錢屋利兵衛] 1792. 7 Bde. 4°  
*Princeton Companion*: Jeweled Words. K II, 325; V, 289; KS 3/518/2
35. Kotoba no yachimata 詞のやちまた [詞八衢]  
 Einführung in die japanische Grammatik.  
 Verfasser: H. Motoori [Motoori Haruniwa 本居春庭, 1763–1828.]  
 Verlag: Ōsaka: Hasshōdō 1806. 2 Bde. 8°  
 „Styles of the language“
36. Kottō shū 骨董集  
 Sitten u. Gebräuche in Wort u. Bild.  
 Verfasser: Shōjō rōjin [Seisei rōjin 醒世老人 d.i. Santō Kyōden 山東京傳, 1761–1816]  
 Tōkyō. 4 Bde. 4°  
 K II, 326; KS 3/505/1. Zuihitsu-Sammlung
37. Kurumagasa Eijugunki 蓋壽永軍記  
 Ein Drama.

- Verfasser: S. Suga [Sensuke 菅専助, 1728–1779] u.a.  
o.V. 1776. 1 Bd. 8°  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA91111937>
38. Makura no sôshi shunshô-shô (Haru ni akebonoshô) 枕草紙春曙抄  
Eine Erläuterung zu Makura no sôshi [der Sei Shônagon].  
Verfasser: K. Kitamura [Kigin 北村季吟, 1625–1705].  
7 Bde. 8°
39. Nagauta gôhon [gappo oder awase hon] 永唄合本 [長唄合本]  
Sammlung der Singgedichte.  
Zusammengestellt und herausgegeben: T. Maruya.  
Tôkyô 1884. (2. Aufl.) 1 Bd. 8°  
Ausg. und Hrsg. nicht ermittelt.
40. Nasu no Yoichi saikai suzuri 那須與市西海碇  
Ein Drama.  
Verfasser: S. Namiki [Sôsuke 並木宗輔 1695–1751]  
Yedo. 1 Bd. 8°  
Das Stück „Nasu no Yoichi saikai suzuri“ von Namiki Sôsuke und Namiki Jôsuke soll im 8. Monat des 19. Jahres der Kyôho-Ära (1734) im Theater „Toyotake-za“ in Edo zum ersten Mal aufgeführt worden sein.  
[doshishakokubun.koj.jp/koj\\_pdfs/03302.pdf](http://doshishakokubun.koj.jp/koj_pdfs/03302.pdf)
41. Nihon shakumyô 日本釋名  
Ein altjapanisches Wörterbuch.  
Verfasser: A. Kaibara [Atsunobu 貝原篤信, Ekiken 益軒, 1630–1714].  
Verlag: Kyôto 1699. 2 Bde. 8° (unvollständig)  
[Ob Ausg.: Keishi [Kyoto]: Ueshima Sehei, Nagao Heibê 上嶋瀬平, 長尾平兵衛, Genroku kôshin [1700]. 3 Bde.]
42. Nippon bunten 日本文典  
Japanische Grammatik.  
Verfasser: S. Nakane [Nakane Shuku 中根淑, 1839–1913].  
Verlag: Tôkyô: J. Moriya [Moriya Jihei 森屋治兵衛] 1870. 2 Bde. 8°
43. Nippon chikufu 日本竹譜  
Bambussorten und deren Verwendung in Japan.  
Verfasser: N. Katayama [Naoto 片山直人].  
Verlag: Tôkyô: J. Ishikawa [Ishikawa Jihê : Maruya Zenshichi 石川治兵衛 : 丸家善七] 1886. 3 Bde. 8°
44. Nippon gwaishi shitsugi-ôtô 日本外史質疑應答  
Ein Kommentar zur Geschichte Nippon gwaishi.  
Verfasser: R. Mori [Shimomori Raiji 下森来治].  
Verlag: Tôkyô: Kôbunsha [興文社] 1892. 1 Bd. 8°
45. Nippon kogakuha no tetsugaku 日本古學派之哲學  
Die japanisch klassische Philosophie.  
Verlag: Tôkyô: Fusanbô [富山房] 1902. 1 Bd. 8° (2. Aufl.)  
[Verf.: Inoue Tetsujirô 井上哲次郎 1855–1944]  
Dies ist das einzige nach 1900 erschienene Buch der Liste, und es darf wohl angenommen werden, daß Grube es direkt von Inoue erhalten hat.
46. Nisshin sentô gwahô 日清戰鬪畫報  
Der japanisch-chinesische Krieg in Bild und Wort.  
Verfasser: S. Kubota [Beisen 久保田米僊 = Shiôan 紫桜庵] u.a.  
Verlag: Tôkyô: Y. Ôkura [Ôkura Yasugorô 大倉保五郎] 1895. 8 Bde. 8°

47. Ôko [Lesung vielm.: mukashimukashi] sonezakimura uwasa 往古曾根崎村噂  
Ein Drama  
Verfasser: M. Takemoto  
[Ôsaka: Dempôya Kichikurô 伝法屋吉九郎] 1778. 1 Bd. 8°  
KS VII/615/2. Exemplar in der Kokkai Toshikan, Tôkyô. Dieser Autor nicht ermittelt;  
das Werk stammt von Chikamatsu Hanji 近松半二。
48. Ômu gomachi 鸚鵡小町  
Nô-Text.  
Kopiert 1868. 1 Bd. 8°  
Original-Textvorlage nicht ermittelt. KS I/566/1, Nachweis in mehreren modernen  
Sammelwerken. Vgl. Hermann Böhner: *Nô. Die einzelnen Nô*. Tôkyô: OAG 1956, Nr 140.
49. Ono no Tôfu aoyagi suzuri 小野道風青柳硯  
Ein Drama  
Verfasser: J. Takeda [Izumo II 竹田出雲, 1691–1756] u.a.  
[Edo] 1754. 1 Bd. 8°  
K II, 406; KS 1/668/2; Jôruri-Textbuch: Stück über den Kalligraphen Ono no Michikaze.
50. Ôshû hidehira motodori muko 奥州秀衡有髻婿 [vielmehr: Ôshû hidehira uhatsu no  
hanamuko]  
Ein Drama.  
Verfasser: S. Namiki [Sôsuke 並木宗輔, 1695–1751]  
Verlag: Ôsaka: K. Nishizawa. 1 Bd. 8°
51. Ôtô no miya asahi no yoroi 大塔宮 鎧  
Ein Drama  
Verfasser: J. Takeda [Izumo 竹田出雲, 1691–1756].  
Verlag: Kyôto: K. Yamamoto. 1 Bd. 8°
52. Saigyôhoshi sumizome zakura 西行法師墨染櫻  
Ein Drama.  
Verfasser: Kinbunryû [Nishiki Bunryû 錦文流, fl. 1705–1717].  
Verlag: Kyôto: S. Imai. 1 Bd. 8°
53. Sangoku tsûran 三國通覽 [zusetsu 圖説]  
Die Geographie von Korea, Ryûkyû, Yezo u. Ogasawajima.  
Verfasser: S[hihei] Hayashi [林子平, 1738–1793].  
Verlag: Yedo: I. Suharaya 1786. (Kopie). 1 Bd. 4°  
K II, 424; V, 426; KS 3/778/4
54. Sankô ise monogatari 参考伊勢物語  
Eine Erzählung.  
Kommentiert von R. Yashiro [Yashiro Rinchi 屋代輪池 = Hirokata 屋代弘賢, 1758–  
1841].  
Verlag: Kyôto: Keigendo 1817. 3 Bde. 4°
55. Satomi hakkenden 里見八犬傳  
Ein Roman.  
Verfasser: K[yokutei] Bakin [Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848].  
Verlag: Tôkyô: T. Uehara 1886. 4 Bde. 8°  
Zolbrod 149: Nansô Satomi... Satomi and the Eight Dogs. Originalausg.: Edo 1814–  
1842. 10 Bde.
56. Sayo no nakayama kane no yurai 小夜中山鐘由來  
Ein Drama.  
Verfasser: H. Chikamatsu [Hanji 近松半二 1725–1783] u.a.  
Verlag: Kyôto: K. Yamamoto 1766. 1 Bd. 8°

57. Seikyoku ruisan 聲曲類纂  
Geschichte der japanischen Musik u. des Dramas.  
Verfasser: Y. Saitô [Gesshin 斎藤月岑, 1804–1878], gezeichnet v. S[ettei] Hasegawa [長谷川雪提].  
Verlag: Tôkyô 1838. 6 Bde. 4°
58. Shinrei yaguchi no watashi 神靈失口渡  
Ein Drama.  
Verfasser: Fukunai [Fukuchi] kigwai (Gennai Hiraga) [平賀源内, 1728?–1780].  
1770. 1 Bd. 8°  
K II, 459. Jôruri-Text: Stück über die Ermordung des Nitta Yoshioki.
59. Shintô myômoku ruishushô [ruijushô] 神道名目類聚抄  
Shintô-Riten.  
Verlag: Kyôto: J. Tennojiya [Tennôjiya Ichirobê 天王寺屋市郎兵衛] 1714. 3 Bd. 4°  
[?Verf.: Hikita Koremasa 疋田以正]
60. Shinzoku kibun 清俗紀聞  
Eine ethnologische Beschreibung von China.  
Verfasser: T. Nakagawa [Tadateru 中川忠英 = Shundai 駿台 1753–1830].  
Verlag: Tôkyô: Hakubunkwan 1894. Nachdruck. 6 Bde. 4°  
K I, 656; KS 4/721/1.
61. Shôgaku sakubun jukujishô 小學作文熟字鈔  
Einleitung zur Abfassung des Aufsatzes für Schule  
Verfasser: N. Kaneko [Naomasa 金子尚政] u.a.  
Verlag: Tôkyô: T. Takeuchi 1876. 3 Bde. 8°
62. Shunkwan shima monogatari 俊寛島物語  
Eine Erzählung.  
Verfasser: K[yokutei] Bakin [Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848]  
Yedo [1808]. 10 Bde. 8°  
Zolbrod 149: Shunkan sôzu shima monogatari. K IV, 259.
63. Sonken sishû 巽軒詩集 [auch zitiert als shishô 詩鈔]  
Gedichte von Sonken.  
Verfasser: T. Inoue [Tetsujirô 井上哲次郎].  
Verlag: Tôkyô: H. Sakanoue [Sakagami Hanshichi 阪上半七] 1884. 2 Bde. 8°
64. Taiheiki 太平記  
Eine Kriegsgeschichte aus der Zeit 1318–1367  
Verlag: Tôkyô: G. Ono 1884. 12 Bde. 8°
65. Tamamo no mae asahi no tamoto 玉藻前 袂  
Ein Drama.  
Verfasser: K. Namioka [Kippeï 浪岡橘平].  
1 Bd. 8°
66. Tama no ogushi 玉の小櫛  
Eine Erläuterung zu dem Roman Genji monogatari  
Verfasser: N. Motoori [Norinaga 本居宣長, 1730–1801]  
Verlag: Suzunoya. 9 Bde. 4°  
*Princeton Companion*: Genji no tama no ogushi. A little jeweled comb of the Genji monogatari.. verfaßt 1793–1796.
67. Teisei kakubiki jiten 訂正畫引字典  
Ein chinesisch-japanisches Lexikon.  
Verlag: Tôkyô: N. Suharaya 1869. 2. Aufl. 1 Bd. 8°  
Nicht ermittelt.

68. Tenchi tennô kariho no io[ri] 天智天皇菟穗菴  
Ein Drama  
Verfasser: E. Namiki [Eisuke 並木永輔]  
1754. 1 Bd. 8°  
[Exemplar in Waseda]  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA91493935>
69. Tokachi Nisshi 十勝日誌  
Eine geographisch-ethnologische Beschreibung v. Tokachi.  
Verfasser: T. Matsuura [Takeshirō 松浦武四郎, 1818–1888].  
Verlag: Ise: Takishiro [多気志樓] 1860. 1 Bd. 4°  
s. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BB04346303>
70. [Zôhō 増補] Tōkaidō Hizakurige 東海道膝栗毛  
Ein humoristischer Roman.  
Verfasser: Kukanjin [狗々山人 = Ryūtei Senka 笠亭仙果 = Ryūtei Tanehiko II. 二代柳亭種彦, 1804–1868]  
Verlag: Tōkyō: Shōrindō [松林堂] 1867. 7 Bde. 8°  
s. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BB07165349>
71. Tōkaidō shichiri funabasi [vielm.: no watashi] 東海道七里艇梁  
Ein Drama.  
Verfasser: H. Chikamatsu [Hanji 近松半二, 1725–1783]  
1775. 1 Bd. 8°  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA9150078X>
72. Tosa nikki 土佐日記  
Ein Tagebuch, geführt auf der Reise nach der Provinz Tosa.  
Verfasser: T. Ki [Tsurayuki 紀貫之, gest. 945 oder 6.]  
Yedo. 1 Bd. 4°
73. Tsurezuregusa 徒然草  
Aphorismen.  
Verfasser: Priester Kenkō [Yoshida Kenkō 吉田兼好, 1282?–1350]  
Verlag: Kyōto: S. Kagaya 1792. 2 Bde. 8°  
[„Gedankensplitter aus Mußbestunden“]
74. Uimanabi 宇以麻奈備 [statt 以 ist die Schreibung 比 geläufig]  
Eine Erläuterung zu der Gedichtsammlung Hyakunin issu.  
Verfasser: M. Kamo [Mabuchi 賀茂真淵, 1697–1769]  
Verlag: Yedo: I[chibē] Suharaya 1781. 3 Bde. 8°  
K V, 595: Kommentar zur Liedersammlung Hyakunin issu.  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BB02327895>
75. Wakae no hatō 稚枝鳩  
Ein Roman.  
Verfasser: K. Bakin [Kyokutei (Takizawa) Bakin 曲亭馬琴]  
Verlag: Yedo: K. Yanagiya 1805. 5 Bde. 8°  
Zolbrod 148: Fukushū Kidan wakae no hatō. [復讐奇談稚枝鳩] Steadfast Dove,  
A strange tale of revenge.
76. Wakan nenkei 和漢年契  
Japanisch-chinesische Annalen  
Verfasser: Rooku sanjin [蘆屋山人 = Takayasu Rooku 高安蘆屋]  
Kyōto 1809. 1 Bd. 4°  
Ausg. nicht ermittelt. Ausg. 1805: <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA53967172>

77. Waka yaegaki 和歌八重垣  
Einführung in die klassische Dichtung.  
Verlag: Kyôto: H. Suharaya 1801. 2. Aufl. 7 Bde. 8°  
[Wohl Werk des Ariga Chôhaku 有賀長伯, 1661–1737]  
<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA65789264>
78. Wakunkô 和訓考  
Einführung in die japanische Grammatik.  
Verfasser: Niyozeckwan [Nyozekan 如是觀, gest. 1832]  
Yedo. 2 Bde. 8°
79. Yamato bunpan やまと文範  
Eine Sammlung japanischer Dramen.  
Zusammengestellt und herausgegeben v. K[ôgo] Ono[da] 小野田孝吾  
Tôkyô [:Maruyazenshichi 丸屋善七?] 1881–1882. 3 Bde. 8°
80. Yamato no hikari 倭の光  
Bilder der japanischen Kuriositäten.  
Verfasser: S[adatomo]. Chihaya [Teichô 千早定朝].  
Verlag: Nara: Sôbundo [Sôbundô Honten 藻文堂本店] 1895. 3 Bde. 4°
81. Yezo jinbutsu zukai 蝦夷人物圖解  
Die Bewohner in Yezo, eine bildliche Beschreibung.  
1 Bd. 8°  
Nicht nachgewiesen. KS I/452/2 kennt nur ein *Ezo jinbutsu zusetsu*.
82. Yezoshi 蝦夷志  
Eine ethnologische Beschreibung v. Yezo.  
Verfasser: K. Arai [Arai Kimiyoshi 新井君美 = Hakuseki 新井白石 1657–1725]  
Copie 1720. 1 Bd. 4°
83. Zoku Nippon gaishi 續日本外史  
Eine japanische Geschichte seit 1600. [Fortsetzung des Nihon gaishi]  
Verfasser K. Masugi [Masugi Kei 馬杉繫 = Ungai 馬杉雲外]  
Verlag: Tôkyô: H. Sakagami [Hanshichi 坂上半七] 1876. 6 Bde. 8°

## Index

### Verlage:

Dempôya Kichikurô 伝法屋吉九郎 47  
Fusanbô 富山房 24, 45  
Hakubunkan 60  
Harimaya Katsugorô 播磨屋勝五郎 16, 29  
Hasshôtô 35  
Hattori Yasunori 服部保徳 = 晁龍 1  
Hirabayashi, S. 6  
Ichikawa R. 19  
Imai S. 52  
Ishikawa Jihê : Maruya Zenshichi 石川治兵衛 : 丸家善七 43  
Kagaya S. 73  
Katano T. 片野東四郎 30  
Kawachiya Hachisaburô 河内屋八三郎 9  
Keigendô 54  
Kôbunsha 興文社 44  
Kôyûkan 15



Maekawa Zembei 27  
 Maruyazenshichi 丸屋善七 79  
 Matsudaira Naokata 松平直方 31  
 Moriya Jihei 森屋治兵衛 42  
 Nakamura Kōzō 中村屋幸藏 27  
 Nishizawa Kuzaemon 西澤九左衛門 23, 50  
 Ōkura Magobē 大倉孫兵衛 1843–1921 4  
 Ōkura Yasugorō 大倉保五郎 46  
 Ono G. 64  
 Sakagami Hanshichi 阪上半七 63, 83  
 Shichibei 20  
 Shinozaki Saisuke 篠崎才助 33  
 Shōhon'ya Yamamoto Kyūbē 正本屋山本九兵衛 20  
 Shōkōdō 14  
 Shōrindō 松林堂 70  
 Shun'yōdō 春陽堂 7  
 Sībundō Honten 藻文堂本店 80  
 Suharaya H. 77  
 Suharaya I. 53  
 Suharaya Ichibē 74  
 Suharaya Mohē 須原屋茂兵衛 17  
 Suharaya N. 67  
 Suzunoya 66  
 Takeuchi T. 61  
 Takishiro 多氣志樓 28, 69  
 Tennōjiya Ichirōbē 天王寺屋市郎兵衛 59  
 Uehara T. 55  
 Ueshima Sehei, Nagao Heibē 上嶋瀬平, 長尾平兵衛 41  
 Wakabayashi, S. 2  
 Yamaguchiya Sashichi 山口屋佐七 21  
 Yamamoto, K. 3, 5, 8, 11, 51, 56  
 Yanagiya K. 75  
 Zeniya Rihei 錢屋利兵衛 34

*Namenregister (außer Verleger):*

Akazome Emon 赤染衛門 9  
 Arai Kimiyoshi 新井君美 = Hakuseki 新井白石 1657–1725 82  
 Ariga Chōhaku 有賀長伯, 1661–1737 77  
 Ashiya Dōman 蘆屋道滿 3  
 Chihaya Teichō (Sadatomo) 千早定朝 80  
 Chikamatsu Hanji 近松半二 1725–1783 47, 56, 71  
 Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門, 1653–1725 20, 26, 32  
 Fukuchi Kigai 58  
 Hasegawa Settei 長谷川雪提 57  
 Hattori Yasinori 服部保徳 = 晁龍 1  
 Hayashi Shihei 林子平, 1738–1793 53  
 Hikita Koremasa 疋田以正 59  
 Hiraga Gennai 平賀源内, 1728?–1780 58

- Inoue Tetsujirô 井上哲次郎 1855–1944 45, 63  
 Kaibara Atsunobu 貝原篤信, Ekiken 益軒, 1630–1714 41  
 Kamo Mabuchi 賀茂真淵, 1697–1769 74  
 Kaneko Naomasa 金子尚政 61  
 Katayama Naoto 片山直人 43  
 Katsushika Hokusai 葛飾 北斎 1760–1849 17  
 Ki Tsurayuki 紀貫之, gest. 945 oder 6 72  
 Kitamura Kigin 北村季吟, 1625–1705 38  
 Kitamura Koshun 北村湖春, ca. 1645–1697 12  
 Kojima Kenkichirô 兒島獻吉郎, 1866–1931 24  
 Kôno Bairei 幸野樸嶺, 1844–1895 4  
 Kubota Beisen 久保田米僊 = Shiôan 紫桜庵 46  
 Kukusanjin 狗々山人 70  
 Kyôkuntei S. 教訓亭主人 25  
 Kyokutei Bakin 曲亭馬琴, 1767–1848 -> Takizawa Bakin  
 Mamiya Rinzô 間宮林蔵, 1780–1844 29  
 Maruya, T. [nicht erm.] 39  
 Masugi Kei 馬杉繫 = Ungai 馬杉雲外 83  
 Matsuda Wakichi 松田和吉 18  
 Matsuura Takeshirô 松浦武四郎 1818–1888 28, 69  
 Miyoshi Shôroku 三好松洛 13  
 Motoori Haruniwa 本居春庭, 1763–1828 35  
 Motoori Norinaga 本居宣長, 1730–1801 30, 34  
 Murakami Teisuke 村上貞助, 1780–1846 29  
 Nakabori Kian 中堀僊庵 14  
 Nakagawa Tadateru 中川忠英 = Shundai 駿台 1753–1830 60  
 Nakane Shuku 中根淑, 1839–1913 42  
 Namiki Eisuke 並木永輔 11, 68  
 Namiki Jôsuke 並木丈輔 40  
 Namiki Sôsuke 並木宗輔, Senryû 千柳 1695–1751 23, 40, 50  
 Namioka Kippeï 浪岡橘平 65  
 Nibudô 二歩堂 13  
 Nishiki Bunryû 錦文流, fl. 1705–1717 52  
 Nyozeikan 如是觀, gest. 1832 78  
 Onoda Kôgo 小野田孝吾 79  
 Ôuchi Seiran 大内青巒, 1845–1916 15  
 Ôuchi Yôan 大内余庵 (Tôsai 大内桐齋) 16  
 Rai Hisatarô 頼久太郎, Sanyô 頼山陽, 1780–1832 31  
 Rooku sanjin 蘆屋山人 76  
 Ryûtei Senka 笠亭仙果 = Ryûtei Tanehiko II. 二代柳亭種彦, 1804–1868 70  
 Saitô Gesshin 斎藤月岑, 1804–1878 57  
 Sakurai (Sakuse) Gunnosuke 柵瀬軍之佐, 1869–1932 7  
 Santô Kyôden 山東京傳, 1761–1816 36  
 Seisei rôjin 醒世老人 36  
 Shimomori Raiji 下森来治 44  
 Shinoki, N. [nicht erm.] 12  
 Suga Sensuke 菅専助, 1728–1779 37  
 Takayasu Rooku 高安蘆屋 76

Takeda Heishichi 竹田平七 11  
 Takeda Izumo II 竹田出雲, 1691–1756 49, 51  
 Takeda Izumo I, †1747 竹田出雲 3, 8  
 Takeda Izumo 竹田出雲 5, 10, 13  
 Takemoto, M. [nicht erm.] 47  
 Takizawa Bakin 瀧澤馬琴, 1767–1848 2, 6, 27, 55, 62, 75  
 Tamenaga Shunsui 為永春水 1790–1843 19  
 Tanatani Motoyoshi 棚谷元善, 1813–1882 33, 66  
 Tokoyo Nagatane 常世長胤, 1832–1886 22  
 Yashiro Rinchi 屋代輪池 = Hirokata 屋代弘賢, 1758–1841 54  
 Yoshida Kenkô 吉田兼好, 1282?–1350 73

### Abkürzungen

K — Eva Kraft: *Japanische Handschriften und traditionelle Drucke aus der Zeit vor 1868*. Bd. 1–5. Stuttgart: Steiner 1982–1994. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 27.)  
 KS — *Kokusho sômokuroku* 國書總目錄. Bd. 1–7. Tôkyô: Iwanami shoten 1963–1972.  
 Princeton Companion *Princeton Companion to classical Japanese literature*, by Earl Roy Miner; Hiroko Odagiri; Robert E. Morrell. Princeton: Princeton University Pr. 1985. XXI, 570 S.  
 Zolbrod — Leon Zolbrod: *Takizawa Bakin*. New York: Twayne 1967. 162 S.

### Zitierte Werke

*Antoni Klaus*. Inoue Tetsujirô (1855–1944) und die Entwicklung der Staatsideologie in der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit // *Oriens extremus*, No 33. 1990, S. 99–115.  
*Grube, Wilhelm*. Georg von der Gabelentz // *Allgemeine Deutsche Biographie*, No. 50. 1904, S. 548–555.  
*Pantzer, Pantzer*. August Pfizmaier 1808–1887. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 100. Tode-stages des österreichischen Sinologen und Japanologen. Wien, 1987.  
*Pfizmaier, August*. Die Einkehr in Straße von Kanzaki // *Sitzungsberichte der K. u. K. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Phil.-hist. Kl.* 1876, S. 453–534 (japanisch und deutsch).  
*Walravens, Hartmut*. August Pfizmaier. Sinologe, Japanologe und Sprachforscher. Hamburg, 1984. (Han-pao tung-Ya shu-chi mu-lu 2).  
*Walravens, Hartmut (Hrsg.)*. Du verstehst unsere Herzen gut. Fritz Rumpf (1888–1949) im Spannungsfeld der deutsch-japanischen Kulturbeziehungen. Weinheim, 1989. (Nachrichten der OAG. 139–142).  
*Walravens, Hartmut*. Friedrich Perzyński (1877–1962?), Kunsthistoriker, Ostasienreisender, Schriftsteller: Leben und Werk. Melle, 2005.  
*Walravens, Hartmut; Iris Hopf*. Wilhelm Grube (1855–1908). Leben, Werk und Sammlungen des Sprachwissenschaftlers, Ethnologen und Sinologen. Wiesbaden, 2007. (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität 28).  
*Walravens, Hartmut*. Curt Glaser: Historiker der ostasiatischen Kunst. Mit seinem nachgelassenen Werk Materialien zu einer Kunstgeschichte des Quattrocento in Italien. Mit Einleitung, Schriftenverzeichnis und Register. Mit Beiträgen von Setsuko Kuwabara. Berlin, 2012. (Neuerwerbungen der Ostasienabteilung. Sonderhefte 31).  
*Walravens, Hartmut*. Wilhelm Grube (1855–1908) und Georg von der Gabelentz (1840–1893) — zwei profilierte Altaisten // *Central Asiatic Journal* erscheinen [accepted for publication by CAJ].

## Summary

Валравенс Хартмут

### **Японские книги из коллекции Вильгельма Грубе, приобретенные им в 1897–1898 гг.**

Вильгельм Грубе (1855–1908) родился в Санкт-Петербурге, закончил известную гимназию Карла Мая. У В.П. Васильева и Антона Шифнера он изучал китайский, маньчжурский, монгольский, тибетский языки, а затем в Лейпциге под руководством Георга фон Габеленца написал докторскую диссертацию. После года работы в Азиатском музее в Петербурге В. Грубе переехал в Берлин, где был назначен хранителем только что созданного Этнологического музея и одновременно преподавал в университете. В 1896–1897 гг. Грубе совершил поездку на Дальний Восток, и по дороге в Китай он на месяц задержался в Японии. Изучение картотеки частной библиотеки Грубе показало, что, несмотря на немногочисленные занятия японским языком в Петербурге, он смог привезти ценную коллекцию книг по японской литературе. Это в основном старые, редкие и ценные издания романов и пьес. Коллекция Вильгельма Грубе, с одной стороны, дает представление о книжном рынке в Японии периода Мэйдзи, с другой — характеризует интересы востоковеда. Публикуемый в статье каталог японских книг из коллекции Вильгельма Грубе дает представление о том, что уцелело после бомбежки Лейпцига в конце Второй мировой войны.

*Ключевые слова:* Вильгельм Грубе, японские книги, период Мэйдзи.

Пэн Сян-цянь,  
Ю.С. Мыльникова

## Китайское тангутоведение в начале XXI века

В данной статье изложены новые тенденции в китайском тангутоведении последних лет в нескольких аспектах: реализация проекта по опубликованию факсимильных изданий тангутских рукописей и ксилографов, чтение и интерпретация текстов, изучение истории государства Западное Ся (982–1227). Можно говорить о том, что развитие тангутоведения в Китае вступило в новую стадию, прежде всего благодаря публикации шанхайским издательством «Древняя книга» части тангутского фонда ИВР РАН, а также изданию практически полного собрания тангутских текстов, имеющихся в различных китайских собраниях, что облегчило доступ исследователей к материалам Си Ся.

*Ключевые слова:* китайское тангутоведение, тангутские рукописи, тангутский язык, история государства Си Ся.

Современный этап развития тангутоведения в мире характеризуется появлением факсимильных изданий памятников тангутской письменности из мировых фондов, широким использованием корпуса электронных текстов, а также применением компьютерных технологий (появление электронного тангутско-китайского словаря, метода ввода тангутских знаков и т.д.). На этом фоне китайское тангутоведение обрело мощные импульсы к развитию. Этому способствовало несколько факторов: общее стабильное развитие гуманитарной науки в КНР, увеличение доступности текстов на тангутском языке, реализация магистерских программ по тангутоведению в Институте этнологии и антропологии Академии общественных наук КНР (中国社会科学院民族学与人类学研究所) и Институте тангутоведения при университете Нинся (宁夏大学西夏学研究院). Объем публикаций существенно вырос благодаря появлению двух специализированных журналов: *Си Ся сюэ* 西夏学 (Тангутоведение), который с 2006 г. публикует университет Нинся, и *Си Ся яньцзю* 西夏研究 (Изучение Си Ся), издаваемый с 2010 г. Академией общественных наук Нинся.

Во избежание повторов авторы не включают в данную статью историографический обзор современных китайских исследований по тангутскому буддизму, подробную аналитическую библиографию которых можно найти в статье Ян Фу-сюэ и Чжан Хай-цзюань (Ян Фу-сюэ, Чжан Хай-цзюань, 2010, с. 226–240).

### 1. Издание памятников тангутской письменности из пяти мировых собраний

В начале XXI в. была проведена широкомасштабная работа по инвентаризации, каталогизации и подготовке к публикации памятников тангутской письменности, хранящихся в Китае. После обнаружения П.К. Козловым в 1908–1909 гг. в Хара-Хото замурованной библиотеки на мертвом тангутском, китайском и тибетском языках, спустя несколько лет, в 1917 г., в уезде Линьфу (灵武) Нинся-Хуэйского автономного района было найдено более сотни свитков буддийских сутр на тангутском языке.

Большая часть текстов была передана Пекинской библиотеке (современная Китайская государственная библиотека), какая-то часть попала в руки местных чиновников. В результате археологических раскопок за последние несколько десятилетий на территории Дуньхуана и Увэя в провинции Ганьсу, мертвых городов Хара-Хото и Люйчэна во Внутренней Монголии ученые продолжают находить тангутские тексты. В 1991 г. тангутские рукописи были обнаружены на территории Нинся-Хуэйского автономного района в ущелье Байсы гоу (拜寺沟) в горах Хэланьшань при исследовании развалин так называемой «Квадратной пагоды» (Фан та 方塔); в 1990–1991 гг. — во время реставрации пагоды Хунфо (宏佛塔) в уезде Хэлань. Важным археологическим открытием является находка в 2005 г. тангутских текстов в пещерном комплексе в районе ущелья Шаньцзуйгоу (山嘴沟) в горах Хэланьшань.

Общее число тангутских текстов, хранящихся в различных китайских собраниях, составляет более 10 тыс. листов — это рукописи, ксилографы и книги, отпечатанные «подвижным шрифтом», набором. Набор осуществлялся знаками письма, вырезанными из дерева или обожженной глины. Помимо тангутских, есть тексты на китайском и тибетском языках. Содержание в значительной степени представлено буддийским каноном, а также различными светскими памятниками, которые обладают высокой научной и исторической ценностью. По инициативе Института тангутоведения при университете Нинся, а также усилиями более 20 научных организаций (таких как Китайская государственная библиотека, Центр тангутоведения при Китайской Академии общественных наук, Центр по каталогизации и подготовке переводов древних памятников провинции Ганьсу, Музей Внутренней Монголии) на протяжении шести лет велась работа по подготовке 20-томного издания «Тангутские рукописи, хранящиеся в Китае» (Чжунгоцан Си Ся вэньсянь, 2005–2007). Значение подобного издания трудно переоценить. Его появление упрочило положение Китая как международного центра тангутоведения.

На самом деле процесс публикации тангутских текстов был запущен в 1990-е годы, когда в Китае началась работа по подготовке многотомного издания «Рукописей из Хара-Хото, хранящихся в России». Первая публикация относится к 1996 г., в настоящее время опубликовано 20 томов (Эцан Хэйшуйчэн вэньсянь, 2012), подготовлены к печати тома 21–24, планировалось, что оставшиеся шесть томов увидят свет в 2013 г. В первых шести томах изданы китайские тексты из Хара-Хото, в 7–14 томах — светские памятники на тангутском языке, в 15–20 томах — буддийский канон. Четырнадцатый том примечателен тем, что в нем помимо факсимиле рукописей содержится краткая характеристика текстов из 7–14 томов, а также хронологическая таблица датированных рукописей.

Далее последовало появление пяти томов «Рукописей из Хара-Хото, хранящихся в Великобритании», подготовленных совместно Университетом северных народов (бывший Второй институт национальностей Северо-Западного Китая), Британской библиотекой и шанхайским издательством «Древняя книга» (Инцан Хэйшуйчэн вэньсянь, 2005, 2010). Первые четыре тома были опубликованы в 2005 г. В пятом томе, вышедшем в свет в 2010 г., помимо указания инвентарных номеров были даны пояснительные комментарии к текстам.

Университет северных народов совместно с издательством «Древняя книга» подготовили к изданию «Тангутские рукописи из Дуньхуана, хранящиеся во Франции» (Фацан Дуньхуан Си Ся вэнь вэньсянь, 2007). В 2011 г. под редакцией У Юй-линя и Аракава Синтаро вышло в свет двухтомное издание «Тангутских рукописей, хранящихся в Японии» (Жибэньцан Си Ся вэнь вэньсянь, 2011). Кроме этого, Институт тангутоведения при университете Нинся, Институт археологии Внутренней Мон-

голии, Центр по каталогизации и подготовке переводов древних памятников провинции Ганьсу совместно опубликовали десяти томное издание «Китайские рукописи из Хара-Хото, хранящиеся в Китае» (Чжунгоцан Хэйшуйчэн ханьвэнь вэньсянь, 2008).

Китайские исследователи единодушно признают, что издание тангутских текстов из фондов России, Китая, Великобритании, Франции и Японии заложило прочную источниковедческую основу для развития тангутоведения в новом столетии.

## 2. Выработка нормативного метода чтения тангутских текстов

Развитие тангутоведения непосредственно опирается на изучение письменных памятников, в особенности на перевод и разъяснение текста. Метод чтения тангутских текстов, которым пользовалось не одно поколение исследователей на протяжении целого столетия, заключался в замене тангутских иероглифов китайскими с последующим переводом на основе определенных правил тангутской и китайской грамматики.

В настоящее время общепринятой практикой чтения стал способ «четыре строки плюс один комментарий» (*сы хан цзя и чжэу* 四行加一注), который заключается в следующем: 1-я строка — оригинальный тангутский текст; 2-я строка — фонетическая реконструкция; 3-я строка — пословный перевод, т.е. подстановка китайских знаков, причем основной единицей перевода является слово, а не знак; 4-я строка — окончательный перевод. После этого следует комментарий, в котором поясняются тангутские выражения или служебные частицы, не имеющие соответствий в китайском языке. Задача комментария — пояснить, почему перевод выполнен именно таким образом.

В качестве примера метода «четырех строк» приведем перевод высказывания из «Мэн-цзы» (инв. № 6738, с. 13, строка 4, первое предложение):

雍胤紇紇，紇紇，紇紇紇紇<sup>[1]</sup>紇。  
dzju šjij gor gjī dzjar tja be lhji khu gjī sju  
古世君子过者日月食如  
古世君子，过者，如日月食。

(В древности, если благородный муж совершал ошибку, это было как лунное или солнечное затмение.)

[1] 紇 紇, 紇 означает «Лохоу» (санскр. Раху) — демона, который время от времени проглатывает солнце или луну, вызывая тем самым затмения. 紇 имеет значение «скрывать, закрывать». Буквальное значение знаков 紇 紇 — «Лохоу спрятал», что можно перевести как «затмения». В тибетском языке солнечное затмение и лунное затмение записываются nyi vdzin и zla vdzin соответственно, дословное значение «солнце схвачено» и «луна схвачена», что связано с индийской мифологией. Тангутское словосочетание 紇 紇 紇 紇 (солнце и луну спрятал Лохоу) с точки зрения словообразования строится аналогичным образом, и это означает, что тангуты в сфере астрономии и календаря через тибетцев испытали большое индийское влияние.

Не Хун-инь полагает, что идеальный метод чтения должен включать два аспекта: во-первых, имея дело с переводным сочинением, мы должны установить оригинал, с которого перевод выполнен, определить, каким образом перевод был осуществлен, — является ли данный текст вольным переводом или более строгим по отношению к оригиналу, идентифицировать фрагменты текста, не имеющие заголовка. Во-вторых, исследуя оригинальный тангутский текст, необходимо дать качественный перевод и правильно интерпретировать содержащиеся в тексте исторические и культурные реалии (Не Хун-инь, 2006, с. 1–2).

В последние годы были хорошо изучены переводы китайских классических произведений на тангутский язык<sup>1</sup>. Изучение переводных сочинений выигрышно тем, что всегда можно обратиться к оригиналу, есть на что опереться в исследовательской работе. Исследования переводных текстов, безусловно, помогают обобщить сложные явления тангутского языка и способствуют унификации правил перевода с тангутского.

В недавно изданной монографии Не Хун-иня «О тангутских рукописях», представляющей результат многолетних исследований, содержится разноплановый анализ тангутских переводов конфуцианской классики, сочинений тангутской светской литературы, буддийских произведений (Не Хун-инь, 2012). Наиболее репрезентативные тексты снабжены переводом и комментариями. Эта работа дает ценный материал по методике работы с тангутскими рукописями.

Чтение и анализ тангутских текстов является практически бесконечным исследовательским процессом. В последнее время назрела необходимость усовершенствовать принципы чтения и интерпретации. Это относится, в частности, к глагольным префиксам направленности действия:

| Направление движения | Глаголы совершенного вида | Глаголы несовершенного вида |
|----------------------|---------------------------|-----------------------------|
| вверх                | 𐰇 a                       | 𐰇 jij                       |
| вниз                 | 𐰇 nja                     | 𐰇 njij                      |
| приближение          | 𐰇 kji                     | 𐰇 kjij                      |
| отдаление            | 𐰇 wji                     | 𐰇 wjij                      |
| центробежное         | 𐰇 dja                     | 𐰇 djij                      |
| центростремительное  | 𐰇 dji                     | 𐰇 djij                      |
| неопределенное       | 𐰇 rji                     | 𐰇 rji                       |

В китайском языке не встречаются аналогии для подобных частиц. Обозначения глагольных префиксов при переводе подобным значком «△» можно считать игнорированием грамматической функции этих частиц. Необходимо выработать более совершенные обозначения. Французский исследователь Жак Гильом уже предпринял подобную попытку. Для глаголов совершенного вида он использует обозначение Dir1, для несовершенного — Dir2 (Guillaume Jacques, 2007, p. 5).

### 3. Расширение круга исследуемых тем

Увеличение доступности тангутских текстов позволило исследователям истории государства Си Ся приступить к изучению новых вопросов и проблем, углубить наши представления о тангутском обществе и государстве. Отрадно, что публикации последних лет стали выходить за пределы традиционного филологического анализа

<sup>1</sup> Китайская классика в тангутском переводе (сокращенное название *ся и хань цзи* 夏译汉籍) представлена переводами конфуцианских сочинений «Лунь юй», «Мэн-цзы», «Мэн-цзы чжуань», «Сяоцин», военных трактатов «Шесть секретов», «Три тактики Хуан Ши-гуна», трактата Сунь-цзы о военном искусстве с комментариями трех авторов, исторических произведений «Тринадцать царств», «Лес категорий», «Основы управления периода Чжэнь-гуань», а также тангутскими произведениями «Вновь собранные записки о родственной любви», «Сборник цитат из китайской классики» и «Сборник о добродетелях и поведении». По этому исследовательскому направлению можно выделить несколько ключевых монографий (Не Хун-инь, 2002, 2009; Пэн Сян-цян, 2012), а также статей (Сунь Ин-синь, 2003; Сун Лу-лу, 2004; Чжун Хань, 2005; Ху Жо-фэй, 2006).



текстов, все больше появляется качественно новых работ, в которых проводится подлинный исторический анализ материала. В частности, это касается изучения тангутского свода законов «Измененный и заново утвержденный кодекс [девиза царствования] Небесное Процветание (1149–1169)» (天盛改旧新定律令, сокращенно *Тяньшэн люйлин* 天盛律令) и «Новых законов» (*Синьфа* 新法). Кодекс «Тяньшэн люйлин» является первым в истории Китая законодательным сводом, зафиксированным на языке национального меньшинства. Кодекс состоял из 20 глав, в которых содержалось 1460 статей, и включал разделы по уголовному, гражданскому, хозяйственному, военному, административному праву, а также законодательные положения в отношении религии, охраны царских покоев, судебной системы. «Измененный и заново утвержденный кодекс» был «вершиной правотворчества юристов Ся» и «возможно, одним из самых интересных памятников светской части тангутской коллекции» ИВР РАН (Кычанов, 2008, с. 198).

Впервые кодекс был переведен выдающимся российским тангтоведом Евгением Ивановичем Кычановым (1932–2013) (Измененный и заново утвержденный кодекс, 1987–1989), впоследствии на основе русского перевода был выполнен перевод на китайский язык (Ши Цзинь-бо, Не Хун-инь, Бай Бинь, 2000). Введение в научный оборот данного правового памятника вызвало большой интерес у исследователей, на основе кодекса «Тяньшэн люйлин» постоянно появляются новые работы по тангутскому праву и общественной организации в Си Ся.

Ду Цзянь-лу в своей монографии «„Тяньшэн люйлин“ и тангутское право» провел всесторонний анализ законодательной системы тангутского государства (Ду Цзянь-лу, 2005). А статей, в названии которых упоминается кодекс «Тяньшэн люйлин», в настоящее время насчитывается более 20. Содержание наиболее значимых статей можно сгруппировать следующим образом: 1) экономика государства Си Ся, включая такие сферы, как ремесло, торговля и животноводство (Ду Цзянь-лу, 2000; Чжан Юй-хай, 2000; Цзян Синь, 2005); 2) система налогообложения, служба складов (Дун Хао-юй, Дун Я-хуэй, 2011; Цзян Ли, 2009); 3) положение отдельных социальных групп внутри тангутского общества: членов императорского рода, женщин, зависимых людей при монастырях (Чэнь Вэй, 2010; Ли На, 2010; Цуй Хун-фэнь, Вэнь Чжи-юн, 2013); 4) вопросы управления: административное деление, жалование чиновников, деятельность архивов (Ян Жуй, 2007; Чжан Юй-хай, 2012; Шан Ши-дун, 2001); 5) правовое регулирование религиозной жизни и положение прочих национальностей, проживавших в Си Ся (Цуй Хун-фэнь, 2005; Цзян Синь, 2009; Сунь Бо-цзюнь, 2011).

«Новые законы» являются собранием дополнений начала XII в. к «Измененному и заново утвержденному кодексу», важнейшими считаются «Новые законы года Свины». За последние несколько лет появились переводы и исследования «Новых законов», которые позволяют проследить эволюцию тангутского права, а также расширяют наши представления о более позднем периоде существования государства Западного Ся (Вэнь Чжи-юн, 2009; Цзя Чан-е, 2009; Лян Сун-тао, Юань Ли, 2013). Хотя указанные публикации не лишены погрешностей (порой при переводе были допущены ошибки или перевод сформулирован слишком туманно), введение в научный оборот нового материала можно только приветствовать.

Небуддийская часть тангутских текстов представлена светскими памятниками. Количество светских документов из Хара-Хото существенно превышает соответствующие находки из Дуньхуана. По своему содержанию эти тексты очень разнообразны. Более 1 500 хозяйственных и деловых документов, обнаруженных в ходе инвентаризации и реставрации фонда ИВР РАН, были опубликованы издательством «Древняя книга» (Ду Цзянь-лу, Ши Цзинь-бо, 2010, с. 70). В Китайской государст-

венной библиотеке были выявлены фрагменты десяти хозяйственных текстов, общим объемом в 170 листов (Ду Цзянь-лу, Ши Цзинь-бо, 2010, с. 166), ныне полностью опубликованные. Позднее были и другие единичные находки.

Прочтение и интерпретация тангутских деловых и хозяйственных документов внесет определенный вклад в понимание природы тангутского общества и государственности тангутов. Комплексное изучение светских документов было проведено в «Исследовании тангутских светских документов» (Ду Цзянь-лу, Ши Цзинь-бо, 2010). В этой совместной работе содержится много конкретного материала по организации хозяйственной жизни в Си Ся: составление подворных списков, выплата налогов и несение повинностей, оформление ссуды, налогообложение в условиях монополии, низовая военная организация и т.д. Так, например, исследование четырех документов, написанных скорописью, установило содержание подворных списков. В них вносилась информация о типе домохозяйства, именах членов семьи и ее гендерном составе, местах компактного проживания прочих национальностей, категориях земельных участков, сведения о количестве скота и имущества. Подворные списки обновлялись раз в три года. Кроме того, было подтверждено, что разрешались межнациональные браки, была распространена полигамия и браки между двоюродными родственниками.

Важность изучения данной темы подчеркивается и тем, что параллельно с Ду Цзянь-лу и Ши Цзинь-бо исследованием хозяйственных документов занялся Е.И. Кычанов. В журнале «Письменные памятники Востока» им был опубликован перевод и комментарий трех текстов из Хара-Хото о займе зерна (Кычанов, 2012). Большинство деловых и хозяйственных документов написаны скорописью, поэтому освоение скорописных текстов является одной из самых насущных задач тангутоведения. Можно пересчитать по пальцам исследователей в Китае и за его пределами, кто в состоянии прочесть скорописный тангутский текст. Остается надеяться, что когда-нибудь увидит свет «Словарь тангутских знаков, записанных скорописью», что станет большим стимулом для дальнейших исследований.

В заключение нельзя не отметить выход в свет двух фундаментальных работ: в 2007 г. была опубликована монография Ши Цзинь-бо «Общество Си Ся», в 2005 г. — «История государства Си Ся» под редакцией Ли Фань-вэня.

В начале нового столетия наряду с достижениями в китайском тангутоведении существует и ряд проблем. Тангутоведение является международной научной дисциплиной, немало работ издается на русском, английском, японском языках, в этой связи чрезвычайно важно повысить уровень владения иностранными языками среди китайских исследователей, постоянно следить за новыми публикациями на иностранных языках, а также переводить важнейшие работы иностранных исследователей на китайский язык. В этом видится залог успешного развития китайского тангутоведения.

### Список литературы

- Документы из Хара-Хото о займе зерна. Предисловие и перевод с тангутского языка Е.И. Кычанова // Письменные памятники Востока. 2012, № 2(17). С. 38–44.
- Кычанов Е.И. История тангутского государства. СПб., 2008.
- Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Процветание (1149–1169) (Нгу ле кэу ле се ундин кэн нси): В 4 кн. / Изд. текста, пер. с танг., исслед. и примеч. Е.И. Кычанова // Памятники письменности Востока. LXXI. (1, 2, 3, 4). М., 1987–1989.
- Guillaume J. Textes tangoutes I. Nouveau recueil sur l'amour parental et la piété filiale. Lincom Europa, 2007.

- Вэнь Чжи-юн 文志勇. Эцан Хэйшуйчэн вэньсянь хай нянь синьфа ди 2549, 5369 хао цань-цзюань иши 俄藏黑水城文献《亥年新法》第 2549, 5369 号残卷译释 (Перевод и интерпретация двух фрагментов «Новых законов года Свиньи» инв. 2549, 5369 из тангутского фонда ИВР РАН) // Нинся шифань сюэюань сюэбао 宁夏师范学院学报. 1 (2009). С. 109–116.
- Ду Цзянь-лу 杜建录. Тяньшэн люйлин соцзи дэ Си Ся шоу гун е «天盛律令»所记的西夏手工业 (Ремесло в государстве Западное Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Гуюань шичжэуань сюэбао 固原师专学报. 1 (2000). С. 25–27.
- Ду Цзянь-лу 杜建录. Тяньшэн люйлин юй Си Ся фачжи яньцзю «天盛律令»与西夏法制研究 (Исследование «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание» и тангутского законодательства). Нинся жэньминь чубаньшэ, 2005.
- Ду Цзянь-лу, Ши Цзинь-бо 杜建录, 史金波. Си Ся шэхуэй вэньшу яньцзю 西夏社会文书研究 (Исследование тангутских светских документов). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2010.
- Дун Хао-юй, Дун Я-хуэй 董昊宇, 董雅慧. Цун Тяньшэн люйлин кань Си Ся гуаньку дэ шоу чжи 从天盛律令看西夏官库的收支 (Финансовая деятельность казенных складов в Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Чэндэ миньцзю шичжэуань сюэбао 承德民族师专学报. 4 (2011). С. 51–52.
- Жибэньцан Си Ся вэнь вэньсянь 日本藏西夏文文献 (Тангутские рукописи, хранящиеся в Японии) / Под. ред. У Юй-линь, Аракава Синтаро 武宇林, 荒川慎太郎. Чжунхуа шупцзюй, 2011.
- Инцан Хэйшуйчэн вэньсянь 英藏黑水城文献 (Рукописи из Хара-Хото, хранящиеся в Великобритании). В пяти томах. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005, 2010.
- Ли На 李娜. Лунь Си Ся фунюй дэ цзинцзи дивэй и Тяньшэн люйлин вэй чжунсинь 论西夏妇女的经济地位 — 以《天盛律令》为中心 (Экономическое положение женщин в государстве Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Синьчжоу шифань сюэюань сюэбао 忻州师范学院学报. 1 (2010). С. 79–81.
- Лян Сун-тао, Юань Ли 梁松涛, 袁利. Хэйшуйчэн чуту Си Ся вэнь хай нянь синь фа цзюань ши эр као ши 黑水城出土西夏文《亥年新法》卷十二考释 (Изучение 12-го цзюаня «Новых законов года Свиньи», обнаруженных в Хара-Хото) // Нинся шифань сюэюань сюэбао 宁夏师范学院学报. 2 (2013). С. 46–54.
- Не Хун-инь 聂鸿音. Си Ся вэнь Дэсинцзи яньцзю. 西夏文德行集研究 (Исследование тангутского сочинения «Сборник о добродетелях и поведении»). Ганьсу вэньхуа чубаньшэ, 2002.
- Не Хун-инь 聂鸿音. Си Ся вэньсянь луньгао 西夏文献论稿 (О тангутских рукописях). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012.
- Не Хун-инь 聂鸿音. Си Ся вэнь Синь цзи цы сяо чжуань яньцзю. 西夏文《新集慈孝传》研究 (Исследование тангутского памятника «Вновь собранные записки о родственной любви»). Нинся жэньминь чубаньшэ, 2009.
- Не Хун-инь 聂鸿音. Сися вэнь: цзеду дэ лисян хэ лисян дэ цзеду 西夏文献: 解读的理想和理想的解读 (Тангутские рукописи: идеал дешифровки и идеальная дешифровка) // Чжунго шэхуэй кэсюэюань юаньбао 中国社会科学院院报. Вып. № 6 от 28.09.2006. С. 1–2.
- Пэн Сян-цян 彭向前. Си Сявэнь Мэн-цзы чжэнли яньцзю 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012.
- Си Ся тунши 西夏通史 (История государства Си Ся) / Под ред. Ли Фань-вэнь 李范文. Жэньминь чубаньшэ, Нинся жэньминь чубаньшэ, 2005.
- Сун Лу-лу 宋璐璐. Си Ся ибэнь чжундэ лянпьян Лютао ивэнь 西夏译本中的两篇《六韬》佚文 (Два утраченных раздела «Шести секретов» в тангутском переводе) // Нинся шэхуэй кэсюэ. 1 (2004). С. 79–80.
- Сунь Бо-цзюнь 孙伯君. Тяньшэн люйлин чжун дэ цидань хэ нюйчжи «天盛律令» 中的《契丹》和《女直》 (Упоминания о киданях и чжурчженях в «Измененном и заново утвержденном кодексе девиза царствования Небесное Процветание») // Дунбэй шиди 东北史地. 2 (2011). С. 67–70.
- Сунь Ин-синь 孙颖新. Ши эр го дэ Си Ся вэнь ибэнь. «十二国»的西夏文译本 (Тангутский перевод «Двенадцати царств») // Миньцзю юйвэнь 民族语文. 6 (2003). С. 13–21.

- Тяньшэн гайцзю синьдин люйлин 天盛改旧新定律令 (Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Процветание) / Пер. Ши Цзинь-бо, Не Хун-инь, Бай Бинь-и 史金波, 聂鸿音, 白滨译. Фалкой чубаньшэ, 2000.
- Фацан Дуньхуан Си Ся вэнь вэньсянь 法藏敦煌西夏文文献 (Тангутские рукописи из Дуньхуана, хранящиеся во Франции). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2007.
- Ху Жо-фэй 胡若飞. Эцан Си Ся вэнь цаошу Сяоцзинчжуань чжэньвэнь и као 俄藏西夏文草书《孝经传》正文译考 (Перевод и исследование тангутского скорописного текста «Сяоцзинчжуань», из фонда ИВР РАН) // Нинся дасюэ сюэбао 宁夏大学学报. 5 (2006). С. 14–17.
- Цзя Чан-е 贾常业. Си Ся фалюй вэньсянь синьфа ди и иши 西夏法律文献《新法》第一译释 (Первый перевод и интерпретация тангутского правового памятника «Новые законы») // Нинся шэхуэй кэсюэ 宁夏社会科学. 4 (2009). С. 88–90.
- Цзян Ли 姜莉. Цун Тяньшэн люйлин кань Си Ся дэ шуйфа 从《天盛律令》看西夏的税法 (Налоговое законодательство в Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Гуйчжоу миньцзу сюэюань сюэбао 贵州民族学院学报. 2 (2009). С. 59–62.
- Цзян Синь 姜歆. Си Ся Тяньшэн люйлин цзюму люй као 西夏《天盛律令》赋牧律考 (Изучение правового регулирования скотоводческого хозяйства в Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Нинся шэхуэй кэсюэ 宁夏社会科学. 1 (2005). С. 94–98.
- Цзян Синь 姜歆. Си Ся фадянь Тяньшэн люйлин фо дао фа као 西夏法典《天盛律令》佛道法考 (Исследование законов в отношении буддизма и даосизма в Си Ся по материалам тангутского кодекса «Тяньшэн люйлин») // Нинся шифань сюэюань сюэбао 宁夏师范学院学报. 4 (2009). С. 86–91.
- Цуй Хун-фэнь, Вэнь Чжи-юн 崔红芬, 文志勇. Си Ся сыюань ифу жэнькоу чутань и Тяньшэн люйлин вэй чжунсинь 西夏寺院依附人口初探 — 以《天盛律令》为中心 (Некоторые соображения о зависимых людях при монастырях по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Си Ся яньцзю 西夏研究. 1 (2013). С. 44–52.
- Цуй Хун-фэнь 崔红芬. Тяньшэн люйлин юй Си Ся фоцзяо «天盛律令»与西夏佛教 («Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Процветание» и тангутский буддизм) // Цзунцзяосюэ яньцзю 宗教学研究. 2 (2005). С. 159–164.
- Чжан Юй-хай 张玉海. Си Ся гуаньли луши бяочжунь гуанькуй и Тяньшэн люйлин вэй чжунсинь 西夏官吏《禄食》标准管窥 — 以《天盛律令》为中心 (Некоторые соображения о нормативном жалованье чиновникам в государстве Западное Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Нинся шэхуэй кэсюэ 宁夏社会科学. 5 (2012). С. 95–97.
- Чжан Юй-хай 张玉海. Цун Тяньшэн люйлин кань Си Ся цюэцзинь чжиду 从《天盛律令》看西夏榷禁制度 (О запретах на монополии в государстве Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Нинся шэхуэй кэсюэ 宁夏社会科学. 1 (2000). С. 90–95.
- Чэнь Вэй 陈玮. Цун Тяньшэн люйлин кань Си Ся хуанцзю 从《天盛律令》看西夏皇族 (О тангутском императорском роде по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное Процветание») // Си Ся яньцзю 西夏研究. 2 (2010). С. 34–40.
- Чжунгоцан Си Ся вэньсянь 中国藏西夏文献 (Тангутские рукописи, хранящиеся в Китае): в 20-ти т. Ганьсу жэньминь чубаньшэ, Дуньхуан вэньи чубаньшэ, 2005–2007.
- Чжунгоцан Хэйшуйчэн ханьвэнь вэньсянь 中国藏黑水城汉文文献 (Китайские рукописи из Хара-Хото, хранящиеся в Китае): В 10-ти т. Гоцзя тушугуань чубаньшэ, 2008.
- Чжун Хань 钟焄. Хуан Ши-гун сань люэ Си Ся ибэнь чжэньвэнь дэ вэньсянь тэчжэн «黄石公三略»西夏译本正文的文献特征 (Особенности «Трех тактик Хуан Ши-гуна» в тангутском переводе) // Миньцзу яньцзю 民族研究. 6 (2005). С. 85–91.
- Шан Ши-дун 尚世东. Цун Тяньшэн люйлин кань Си Ся даньбань дэ лэйсин хэ гуаньли 从《天盛律令》看西夏档案的类型和管理 (Типы архивов и организация их деятельности в Си Ся по материалам «Измененного и заново утвержденного кодекса девиза царствования Небесное

- Процветание») // Данъянь 档案. 2 (2001). С. 29–31.
- Ши Цзинь-бо 史金波. Си Ся шэхуэй 西夏社会 (Общество Си Ся). В 2-х т. Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2007.
- Эцан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文献 (Рукописи из Хара-Хото, хранящиеся в России). Т. 15–20. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012.
- Ян Жуй 杨蕤. Тяньшэн люйлин сысуй синвэнь мэнь юй Си Ся чжэнцуй чуи «天盛律令·司序行文门»与西夏政区刍议 (Некоторые соображения относительно административного деления в Си Ся по разделу «Сысуй синвэнь мэнь» кодекса «Тяньшэн люйлин») // Чжунго ши яньцзю 中国史研究. 4 (2007). С. 121–131.
- Ян Фу-сюэ, Чжан Хай-цзюань. 杨富学, 张海娟. Синь шицзи чу гонэй Си Ся фюцзю яньцзю хуйгу юй чжаньван. 新世纪初国内西夏佛教研究的回顾与展望 (Изучение тангутского буддизма в Китае в начале XXI в.: итоги и перспективы) // Си Ся сюэ 西夏学. 6 (2010). С. 226–240.

## Summary

Peng Xian-qian, Yu.S. Mylnikova

### Tangut Studies in China in the Beginning of the 21<sup>st</sup> Century

Chinese scholars have made a great work of cataloguing, organizing, transcribing, annotating and publishing Tangut manuscripts, along with the study of individual texts. China continues to play a leading role in the 100-year-old branch of learning in the new millennium. This article reviews new trends in Tangut studies in China in the 21<sup>st</sup> century in three aspects: publication of Tangut manuscripts, methods of translation and interpretation of Tangut texts, history of Xi Xia.

М.М. Юнусов

# **Чтения, посвященные памяти Олега Дмитриевича Берлева**

(Санкт-Петербург, 27–29 мая 2013 г.)

В 2013 г. исполнилось 80 лет со дня рождения Олега Дмитриевича Берлева (1933–2000), выдающегося отечественного египтолога, блестящего знатока самых разных сторон жизни Древнего Египта, издателя многочисленных древнеегипетских памятников, хранящихся в музеях страны. О.Д. Берлев всю жизнь проработал в нашем Институте (ныне — Институт восточных рукописей РАН), где 27–29 мая прошли чтения, посвященные памяти ученого, организованные Отделом Древнего Востока. В чтениях помимо сотрудников отдела принимали участие научные работники, преподаватели и аспиранты СПбГУ, Государственного Эрмитажа, ИВ РАН, ГАУГН (Москва).

В ходе трех заседаний были прочитаны и обсуждены 12 докладов различной тематики, затрагивающих широкий спектр проблем изучения истории Древнего Ближнего Востока: от египетско-переднеазиатских связей в начале II тысячелетия до н.э. до основных этапов становления научной школы ассириологии в Петрограде–Ленинграде в постреволюционные годы.

В начале первого заседания, которое открыла зав. Отделом Древнего Востока, д.и.н. И.Н. Медведская, с.н.с. отдела, к.и.н. И.В. Богданов рассказал о жизненном пути и научном наследии ученого.

Московский исследователь, н.с. ИВ РАН А.А. Ильин-Томич представил доклад «Формула обращения к живым в эпоху Среднего царства и царь Санхибра». Одна из первых печатных работ О.Д. Берлева — статья «Один из способов датировки стел Среднего царства» (1962) — остается наиболее детальным исследованием формулы «О, живые, сущие на земле» в эпоху Среднего царства. Выводы О.Д. Берлева могут помочь датировать неопубликованную притолоку из Гелиополя, содержащую имя царя Санхибра. Этот памятник обсуждается в работах Д. Франке, У.К. Симпсона, К. Рихолта и А.Е. Демидчика (лишь Д. Франке мог лично изучить надпись), но формула обращения к живым не изучалась. Автор доклада видел надпись в музее под открытым небом в Матарие. Ряд признаков, представленных докладчиком, позволил ему отнести притолоку к поздней XI — ранней XII династии.

Египетская тема этого же периода была отражена в докладе ст. преп. СПбГУ Н.В. Макеевой «Об особенностях текста стелы Сенусерта III из Дейр эль-Бахри». Одна из стел египетского царя XII династии Сенусерта III происходит из поминального храма его предшественника царя Ментухотепа (XI династия) в Дейр эль-Бахри. В то время как основной текст памятника посвящен возобновлению культа предшественника, изображения стелы, а также две строки среднего регистра визуально отсылают к оформлению комплекса, в котором стела была установлена. Анализ этой части стелы и сравнение с подобными надписями в фиванских храмах Ментухотепа, Сенусерта I и Хатшепсут показывают, что фразеология стелы уникальна. Это может

объясняться либо ошибкой мастера, либо переосмыслением старых фразеологических шаблонов.

Следующий доклад — «Египетско-угаритские взаимоотношения после Рамзеса II», сделанный с.н.с. Отдела Древнего Востока ИВ РАН (Москва), к.и.н. Сафроновым А.В., освещал события внешнеполитических связей Египта уже в период Нового царства. В докладе автор рассматривал главным образом датировку письма RS 88.2158 из Угарита. Текст является ответом фараона, чье имя не сохранилось, на не дошедшее до нас письмо угаритского правителя и содержит цитаты оттуда. Среди прочего в строках 12–13 угаритским царем упоминается имя фараона Мернептаха. На основании этого текст обычно датируется временем правления этого египетского правителя (1224–1214 гг. до н.э.). Однако автор указывает, что упоминание вассальным правителем личного имени фараона в основном тексте письма уникально для международной переписки между египетскими царями и их сиро-палестинскими вассалами. Этот факт позволяет выдвинуть гипотезу, что речь в письме RS 88.2158 идет об уже умершем правителе. Соответственно, текст должен быть отнесен ко времени после смерти Мернептаха и датироваться годами правления его сына и преемника Сети II. Полученный вывод дает важную информацию по египетско-угаритским отношениям конца XIII в. до н.э., поскольку в тексте RS 88.2158 фактически говорится о признании Угаритом власти Сети II. Этот факт удивителен, поскольку с середины XIV в. до н.э. Угарит являлся вассалом хеттских царей. Автор рассмотрел историю Хеттского царства последних десятилетий его существования и предположил, что «переориентация» Угарита на Египет могла произойти только во время правления сына Тудхалии IV, Арнуванды III, конец которого был ознаменован гражданской войной и узурпацией хеттского престола Суппилиумой II.

Интересный историко-географический материал представлен аспирантом ГАУГН (Москва) В.Ю. Шелестиным в докладе «Движение среднехеттского фронта и вопросы землевладения». Период хеттской истории между правлениями Телепину и Тудхалии I/II весьма скудно запечатлен в исторических источниках, правители этого времени не оставили летописей о своих деяниях, а новохеттская традиция воспоминаний об этом времени могла быть искажена. В связи с этим большое значение для внешнеполитической истории среднехеттского периода приобретают синхронные ему документы — межгосударственные договоры и жалованные грамоты на землю. В силу фрагментарности первых не обсуждающие внешнеполитических вопросов жалованные грамоты оказываются более релевантными для определения динамики территориальных изменений Хеттского царства. Поздняя традиция сообщает об общем характере территориальных потерь Среднехеттского царства, среди которых особо выделяются северо-восточные, связанные с приходом касков, но именно данные жалованных грамот позволяют наиболее детально воссоздать динамику исчезновения северо-восточных городов с карты Хеттского царства. Смещение границы упоминаемых в документах территорий в сторону Хаттусы может иметь два объяснения — утрату этих территорий в результате внешнеполитических поражений или изменение характера собственности на жалуемые прежде земли. В последнем случае данные жалованных грамот не отражают динамики территориальных изменений Хеттского царства. Выбор между альтернативами осложняется уникальностью среднехеттского корпуса жалованных грамот — подобные документы не создавались в лучше известные нам с внешнеполитической точки зрения периоды хеттской истории. В докладе были представлены данные о характере земельной собственности в Хеттском царстве с учетом вновь опубликованных документов и приведены аргументы в пользу внешнеполитического объяснения отраженных в среднехеттских грамотах изменений.

Археологический аспект изучения культуры Древнего Востока был в центре внимания сообщения зав. Отделом Древнего Востока ИВР РАН, д.и.н. И.Н. Медведской «Щитоносец из Сиалка». В докладе были представлены данные, позволяющие уточнить датировку одного из самых известных археологических памятников доахеменидского Ирана — могильника Сиалк В. С этим памятником связано решение вопросов хронологии, происхождения и культурных связей памятников Ирана начала I тысячелетия до н.э. Сопоставление изображений прямоугольных плетеных щитов на ассирийских рельефах времени Саргона II, в греческой вазописи позднегеометрического стиля и на расписном сосуде из Сиалка В подтверждает предложенную автором датировку расписной керамики из Сиалка В второй половиной VIII в. до н.э.

Следующее заседание открыл доклад с.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, к.и.н. И.В. Богданова «Казнь элькабского князя». Доклад был посвящен сложному месту из автобиографии египетского полководца Сабни времен правления Неферкара (VI династия). В докладе показано, что некий элькабский князь Ини был осужден в ходе дворцового заседания и казнен. Сабни отвез его тело на родину и похоронил в его гробнице. В сильно поврежденной части надписи употребляются редкие термины: «разжалование» и «плаха». В качестве комментария приведены параллели из других египетских текстов разных времен, посвященных казни через обезглавливание. Соответствующая терминология подробно проанализирована.

Выступление н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, к.и.н. М.М. Юнусова «Древнейшие данные о западно-сирийской Уллазе» касалось анализа топонима, который ряд исследователей связывает с одним городом, известным из амарнской переписки середины XIV в. до н.э. Древнейшее упоминание топонима U-la-sum встречается в анналах аккадского правителя Нарам-Сина XXIII в. до н.э. как крайней западной точки границ завоевательных походов царя. Схожий по звучанию топоним встречается далее в надписи на стенах мастабы египетского чиновника Хнумхотепа III, жившего при фараоне Сенусерте III. Этот текст показывает, что Уллаза был крупным городом-партнером Египта в поставках ценных пород дерева из Сирии на берега Нила и одновременно соперником Библа. Третье упоминание Уллазы, уже в «текстах проклятий», также относится к этой эпохе и подтверждает его статус крупного и влиятельного в регионе населенного пункта. Анализируя эти данные, докладчик высказал предположение, что в анналах Нарам-Сина имелось в виду в целом западносирийское и северо-ливанское побережье Средиземного моря, которое называлось в последней трети III тысячелетия до н.э. «Уллазой». Позднее, во второй половине II тысячелетия до н.э., это название сохранил лишь город Уллаза амарнского периода.

Сообщение г.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, чл.-кор. РАН М.А. Дандамаева «Египтяне в Вавилонии в VI–V вв. до н.э.» было зачитано И.Н. Медведской. Вавилонские административные и хозяйственные тексты из Борсиппы, Ниппура, Урука, Ура и некоторых других городов Вавилонии VI–V вв. до н.э. позволяют выделить три группы египтян, которые по различным причинам жили там. Часто они обозначаются своим этническим названием «мицрайя», но в ряде случаев свидетельства об их этническом происхождении можно найти в их собственных именах, которые являются теофорными и содержат имена египетских богов Амона, Исиды и др. Часть этих людей принадлежала к свободному слою общества и владела землей и домами. В течение определенного времени египтяне сохраняли свою этническую идентичность и даже имели свои органы самоуправления (народное собрание), но были постепенно ассимилированы местным населением.

Заключительный день работы чтений открыл в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, д.и.н. В.А. Якобсон сообщением «К проблеме культурных связей между Егип-



том и Месопотамией». Доклад был посвящен возможным и, как считает автор, реальным культурным связям между Древней Месопотамией и Древним Египтом задолго до того, как это отражено в известных нам исторических памятниках. Докладчик привел ряд примеров из древнеегипетских и древнемесопотамских текстов, которые должны рассматриваться не как случайные совпадения, а как выражение общего понимания целого ряда процессов и проблем, присущих древнему обществу. Они показывают, что скорее всего образованные люди Древнего Египта и Месопотамии знали и понимали языки друг друга, а также осознавали сходство проблем, с которыми им приходилось иметь дело.

В докладе м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН Н.О. Чехович были представлены данные о сделанной археологами США в Телль эн-Нацбе (Израиль) находке: votивной плоской дужке (фрагмент кольца?) с именем малоизвестного царя II династии Приморья (Южное Двуречье) Айядара (ок. середины XV в. до н.э.). Начало поселения датируется значительно более поздним временем (ок. 1200 г. до н.э.), поэтому налицо импорт антикварной вещи. Время импорта уточнить сложно, но по датировке сопутствующих вещей из цистерны для хранения воды можно предположить время правления Навуходоносора II (605–562 гг. до н.э.). «Страна Приморья» — провинция Вавилонского царства со своим наместником — была в то время важным центром торговли на берегу Персидского залива. Это отражалось в хозяйственных документах, в частности из южномесопотамского города Урука. Дужка могла быть частью предмета культа, привезенного в Иудею вместе с культовым изображением, которое не сохранилось. Предложено чтение надписи. Документы времени царя Айядара опубликованы Стефани Далли (Лондон) в 2009 г.

С.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, к.и.н. Г.Х. Каплан представила доклад «А.П. Рифтин. Послужной список (1919–1945)». А.П. Рифтин работал научным сотрудником в Институте сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока при ЛГУ и в Яфетическом институте АН. Его научная деятельность развивалась по трем направлениям: 1) издание шумерских и аккадских клинописных текстов, 2) лингвистические проблемы отдельных языков, 3) вопросы общего языкознания. А.П. Рифтин читал курс общего языкознания в университете, в Ленинградском институте восточных языков, в Институте иностранных языков, в педагогических институтах им. Герцена и им. Покровского. Преподавал русский язык в Коммунистическом институте журналистики. Принимал участие в работе по повышению квалификации преподавателей русского и иностранных языков Ленинграда и Ленинградской области. В 1933 г. А.П. Рифтин организовал кафедру семито-хамитской филологии в Ленинградском институте истории, философии, литературы и лингвистики (ЛИФЛИ), входившем в состав ЛГУ. Заведая кафедрой семито-хамитской филологии, А.П. Рифтин создал первое в России ассириологическое отделение. В 1939–1942 гг. А.П. Рифтин был деканом филологического факультета. Во время войны и блокады Ленинграда он руководил местной противовоздушной обороной (МПВО) факультета, организовал эвакуацию филологического факультета в Саратов. В 1944 г. А.П. Рифтин сыграл большую роль в формировании Восточного факультета ЛГУ.

В заключение заседания м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, к.и.н. С.И. Марахонова представила доклад «Выдающийся японовед С.Г. Елисеев», в котором были рассмотрены документы, обнаруженные автором в архивах Франции, США и Японии и связанные с жизнью и деятельностью С.Г. Елисеева. В ряде случаев эти документы позволили по-новому взглянуть на творческий путь крупного ученого-востоковеда. Так французские документы опровергли представление о легком и быстром вхождении С.Г. Елисеева в научную среду Франции в 1920-е годы. Удалось

также исправить известную датировку: С.Г. Елисеев был удостоен ордена Почетного легиона в 1949, а не, как было принято считать, в 1946 г. Целый пласт документов из архива Гарвардского университета и Института Гарвард-Яньцзинь повествует о формировании дальневосточных исследований в США и деятельности С.Г. Елисеева по организации высшего образования в Азии. В японских архивных документах говорится о русских студентах в Токио в начале XX столетия и возможности открытия в это же время японской кафедры в Гарварде.

В ходе чтений коллеги О.Д. Берлева поделились с присутствующими воспоминаниями о жизни выдающегося ученого, отмечая его высокую трудоспособность, удивительную скромность и неизменную готовность оказывать помощь словом и делом друзьям и коллегам. Безусловно, научное наследие О.Д. Берлева еще предстоит изучать не одному поколению египтологов и представителям смежных областей, а его деятельность будет долго являться образцом плодотворного служения науке и обществу.

И.Ф. Попова

**«Сергей Федорович Ольденбург —  
ученый и организатор науки».**

Международная конференция,  
посвященная 150-летию со дня рождения  
академика С.Ф. Ольденбурга

26–27 сентября 2013 г. в Санкт-Петербурге прошла Международная конференция «Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки», посвященная 150-летию со дня рождения академика С.Ф. Ольденбурга (1863–1934). Конференция была организована Российской академией наук (Постановление Президиума РАН № 25 от 29 января 2013 г.) совместно с Российским историческим обществом.

Академик Сергей Федорович Ольденбург был одной из центральных фигур в истории РАН первой трети XX в. На протяжении четверти века, с 1904 по 1929 г., он являлся неперменным секретарем Академии. Во многом благодаря его усилиям Академия наук сохранила себя как ведущая научная организация страны. Кроме ответственной и напряженной деятельности на посту неперменного секретаря С.Ф. Ольденбург руководил и принимал непосредственное участие в работе многих академических комитетов и комиссий. В 1916–1934 гг. он был бессменным директором Азиатского Музея, реорганизованного в 1930 г. во многом благодаря его усилиям в Институт востоковедения АН. Состоял председателем Этнографического отделения Русского географического общества и секретарем Восточного отделения Русского археологического общества. С 25 июля по 31 августа 1917 г. находился в должности министра народного просвещения Временного правительства.

Научные труды С.Ф. Ольденбурга имели многообразный и новаторский характер и были посвящены проблемам индологии, истории буддийской культуры, иранистики, текстологии, источниковедения, фольклористики, археологии. Он внес неоценимый вклад в координацию исследовательских усилий международного востоковедного сообщества. В 1897 г. для публикации вновь открытых в Восточном Туркестане памятников письменности им была основана международная научно-издательская серия «Bibliotheca Buddhica». В 1899 г. по его инициативе были созданы Международный, а также Русский комитеты для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и лингвистическом отношении. Возглавляемые С.Ф. Ольденбургом Русские Туркестанские экспедиции 1909–1910 гг. в Турфан и 1914–1915 гг. в Дуньхуан сыграли важную роль в процессе изучения культурного наследия Северо-Западного Китая. Вторая Русская Туркестанская экспедиция доставила в Санкт-Петербург в 1915 г. часть уникальной библиотеки храма Могаоку и предметы буддийского искусства. С.Ф. Ольденбург активно содействовал пополнению рукописных фондов Азиатского Музея, исследованию памятников древних письменностей, а также изучению буддийской культуры в России. Летом 1919 г. по его инициативе была организована «Первая буддийская выставка» в Русском музее в Петрограде.

Заслуги С.Ф. Ольденбурга получили международное признание: он был избран членом-корреспондентом Прусской академии наук, Геттингенской академии наук, почетным членом Королевского Азиатского общества Великобритании, Парижского Азиатского общества, почетным доктором Эбердинского университета.

Задачей юбилейной конференции было всесторонне представить значение деятельности С.Ф. Ольденбурга для отечественной и мировой науки. К открытию конференции были приурочены две выставки: первая проходила с 25 по 29 сентября 2013 г. в Государственном Эрмитаже и включала в себя экспонаты из собрания Музея — личные вещи, фотографии, архивные документы, рукописи, публикации ученого. Другая, основанная на фотоматериалах и документах из фондов СПбФ Архива РАН и Института восточных рукописей РАН, была развернута в здании Санкт-Петербургского научного центра РАН в день открытия конференции.

26 сентября 2013 г. на торжественном расширенном заседании Президиума Санкт-Петербургского научного центра РАН с пленарным докладом «С.Ф. Ольденбург и новый этап истории Российской академии наук» выступил вице-президент РАН, академик Ж.И. Алферов, который отметил актуальность фигуры академика Ольденбурга для настоящего момента и зачитал приветствие председателя Государственной думы Федерального собрания РФ, председателя Российского исторического общества С.Е. Нарышкина в адрес участников конференции. Осветив основные этапы истории РАН начиная с блестящего петровского периода, Ж.И. Алферов подчеркнул, что наибольших результатов отечественная наука добивалась именно тогда, когда была востребована государством. С.Ф. Ольденбургу довелось руководить Академией в сложный переломный период, ему пришлось пойти на многие жертвы, но благодаря своему государственному уму он сумел сохранить ее.

Данная тема нашла развитие в докладе «С.Ф. Ольденбург и „золотой век“ Российской академии наук» советника РАН, академика В.С. Мясникова, который отметил, что крупные научные достижения РАН рубежа XIX–XX вв. стали возможны благодаря плодотворному взаимодействию основных сил Академии с ее тогдашним президентом вел. кн. Константином Константиновичем, возглавлявшим Академию в 1889–1915 гг. По его инициативе был организован ряд экспедиций в Центральную Азию, в отделении исторических наук и филологии РАН была сформирована специальная комиссия для разработки археологических коллекций Восточного Туркестана, многие выдающиеся востоковеды были избраны в члены-корреспонденты и действительные члены РАН.

О большом вкладе С.Ф. Ольденбурга в сохранение музейных фондов страны рассказал директор Государственного Эрмитажа, чл.-кор. РАН М.Б. Пиотровский. Будучи в последние годы своей жизни сотрудником Эрмитажа, С.Ф. Ольденбург ратовал за сохранение его коллекций и выступал с решительными возражениями против возвращенной в конце 1920-х годов продажи за границу музейных ценностей. Академик Ольденбург стал и одним из крупнейших фондообразователей Эрмитажа, куда были переданы доставленные им из Восточного Туркестана предметы искусства.

В.н.с. СПб Института истории РАН, д.и.н. Б.С. Каганович в докладе «С.Ф. Ольденбург — неперемный секретарь Российской академии наук» раскрыл ключевую роль С.Ф. Ольденбурга в превращении небольшого «старинного» учреждения, каким была РАН в начале XX в., в центр широкой сети современных научно-исследовательских институтов, рассказал о его инициативах, направленных на сохранение и дальнейшее развитие структуры Академии до и после Октябрьской революции 1917 г. Суть стратегии С.Ф. Ольденбурга как руководителя Академии наук после 1917 г. докладчик определил как «лояльность к советской власти и участие в ряде ее экономиче-

ских и культурных программ с одновременным сохранением автономии и внутренней независимости Академии». При этом было отмечено, что эта стратегия более или менее успешно «работала» около десяти лет. «На рубеже 1920–1930-х годов политика С.Ф. Ольденбурга и его концепция Академии потерпели крах, неизбежный при том характере государства, который окончательно сложился к этому времени в СССР».

Объединяющая роль С.Ф. Ольденбурга для российского востоковедения в сложный период его истории была раскрыта в докладе директора ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Поповой «С.Ф. Ольденбург в Азиатском Музее — Институте востоковедения РАН». Директорство Ольденбурга, главным образом в 1917–1925 гг., было порой особого расцвета Музея, когда он превратился в востоковедный центр широкого профиля и стал центром всего научного востоковедения в Петрограде–Ленинграде и в стране. С.Ф. Ольденбург всей своей деятельностью содействовал тому, чтобы во вновь организованном на основе Азиатского Музея Институте востоковедения наряду с актуальными задачами изучения современной Азии сохранялось и классическое направление, основанное на изучении и введении в научный оборот памятников письменности Востока.

В докладах гл.н.с. СПбФ Института истории естествознания и техники РАН, д.и.н. В.С. Соболева «Научно-организационная деятельность академика С.Ф. Ольденбурга в первые годы Советской власти (1918–1928)» и н.с. СПбФ Архива РАН О.А. Кириковой «Человек дела — С.Ф. Ольденбург. По материалам архивных фондов СПб АРАН» были представлены интересные факты и документы, отразившие разные ипостаси деятельности С.Ф. Ольденбурга как ученого, администратора, государственного и общественного деятеля. В обоих докладах было отмечено, что смысл организационной деятельности С.Ф. Ольденбурга всегда придавал свойственный ему особый оптимизм, основанный на убеждении, что ничто и никогда не может остановить науку или заставить ее повернуть вспять.

В докладе директора СПбФ Архива РАН, д.и.н. И.В. Тункиной «Документы по изучению С.Ф. Ольденбургом Восточного Туркестана в Архиве РАН» С.Ф. Ольденбург был представлен как вдохновитель изучения региона, во многом направлявший собирательские усилия российских дипломатов, в первую очередь российского консула в Кашгаре Н.Ф. Петровского. Заведующая сектором Южной Азии ИВР РАН, д.филос.н. Е.П. Островская в докладе «С.Ф. Ольденбург как представитель санкт-петербургской школы буддологии» дала оценку этапу развития отечественной буддологии, связанного с именем С.Ф. Ольденбурга. В конце 1890-х годов С.Ф. Ольденбург выступил инициатором нового научного направления, выдвинув на передний план задачу исследования культурно-исторического процесса продвижения буддизма из Индии в Центральную Азию и на Дальний Восток. Это тематически многогранное направление стало приоритетным в трудах ученых отечественной буддологической школы первой трети XX в. — академика Ф.И. Щербатского (1866–1942) и его учеников, работавших в непосредственном контакте с С.Ф. Ольденбургом.

Отдельное заседание было посвящено международной деятельности С.Ф. Ольденбурга. Большую роль С.Ф. Ольденбург сыграл в восстановлении международных контактов Российской академии наук в послереволюционные годы. Его деятельность на посту председателя Ученого комитета Монголии (1925–1929) и ее значение были представлены в докладах в.н.с. СПбФ Института истории естествознания и техники РАН, к.и.н. Т.И. Юсуповой и директора Института истории Монголии МАН, профессора С. Чулууна. Инициативы С.Ф. Ольденбурга по восстановлению связей с Акаде-

мией наук Финляндии были освещены в докладе сотрудника Национальной библиотеки Финляндии Юсси-Пекка Хаккарайнена.

В мировом научном сообществе С.Ф. Ольденбург пользовался известностью в первую очередь как индолог, специалист по индийскому фольклору, исследователь Центральной Азии, организатор международных научных проектов, а не как один из руководителей РАН. В этом отношении довольно распространенным является свидетельство академика В.М. Алексеева: «В нем не было ни тени генеральства, и его ближайший друг иностранец, узнав от меня, что он по чину и положению (дело было в 1912 г.) генерал, от удивления громко вскрикнул»<sup>1</sup>. Важной стороной международной деятельности С.Ф. Ольденбурга всегда было изучение археологии Восточного Туркестана, введение в научный оборот памятников письменности, относящихся к изучению истории буддизма в регионе, а также дававших ключ к дешифровке мертвых языков. Основой успешного решения этой задачи С.Ф. Ольденбург считал координацию усилий мирового сообщества. Многолетним связям С.Ф. Ольденбурга с учеными Великобритании, в первую очередь с выдающимся исследователем Центральной Азии А. Стейном, был посвящен доклад руководителя Международного дуньхуанского проекта (International Dunhuang Project, Британская библиотека) Сьюзан Витфельд. Обзор 30-летнего сотрудничества С.Ф. Ольденбурга с Полем Пеллио был дан в докладе заведующей Отделом рукописей Национальной библиотеки Франции Натали Моне. Симона-Кристиана Рашманн, н.с. Центра турфанских исследований Берлин-Бранденбургской академии естественных и гуманитарных наук, в своем докладе осветила основные этапы и роль сотрудничества С.Ф. Ольденбурга с немецкими учеными и исследователями Центральной Азии начала XX в.

Заседания второго дня конференции проходили в Институте восточных рукописей РАН и были объединены темой непреходящего значения для мировой науки находок возглавлявшихся С.Ф. Ольденбургом и другими российскими исследователями экспедиций. Результаты исследований Первой и в особенности Второй Русских Туркестанских экспедиций (РТЭ) сразу же привлекли внимание исследователей Японии, о чем в докладе “The study of S.F. Oldenburg’s Dunhuang legacy in Japan” («Изучение в Японии дуньхуанской коллекции С.Ф. Ольденбурга») рассказал профессор Университета Киото Таката Токио.

После опубликования факсимиле материалов Второй РТЭ в Китае<sup>2</sup> хранящиеся в ИВР РАН дуньхуанские материалы стали объектом активного исследования китайских ученых. Профессор Китайского народного университета (Пекин) Мэн Сянь-ши на основании китайских документов из российской коллекции проанализировал некоторые особенности общественной жизни Хотана. Его коллега по университету профессор Ли Сяо предложил уточненную периодизацию истории распространения буддизма в Турфане. Профессор Пекинского педагогического университета Лю И обратил внимание на содержание фрагментов даосского содержания из дуньхуанской коллекции ИВР РАН. Директор Института древних рукописей Пекинского университета, профессор Жун Синь-цзян ознакомил участников конференции с новейшими находками памятников рукописной культуры в Синьцзяне.

О значении находок С.Ф. Ольденбурга для буддологии и изучения письменного наследия Центральной Азии в разных аспектах говорилось в докладах гл.н.с. ИВР РАН, д.и.н. М.И. Воробьевой-Десятовской «С.Ф. Ольденбург как исследователь

<sup>1</sup> Алексеев В.М. С.Ф. Ольденбург как организатор и руководитель наших ориенталистов // Записки ИВ РАН СССР. Т. 4. М.–Л., 1935. С. 57.

<sup>2</sup> Э цан Дуньхуан вэньсянь 俄藏敦煌文獻 (Дуньхуанские рукописи, хранящиеся в России). Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1994–2000. Т. 1–17.

древней культуры Центральной Азии», н.с. Центра турфанских исследований Берлин-Бранденбургской академии естественных и гуманитарных наук, профессора Петера Циме “S. F. Oldenburg and the *Devatāparipīcchā*” («С.Ф. Ольденбург и *Дэвата-парипричча*»), с.н.с. ИВР РАН, к.и.н. С.Х. Шомахмадова «С.Ф. Ольденбург и изучение Сериндийского фонда в Азиатском Музее».

Ряд докладов, сделанных представителями научных и хранительских центров России и зарубежных стран, отразил современное состояние исследований коллекций искусства, доставленных Первой и Второй Русскими Туркестанскими экспедициями С.Ф. Ольденбурга. В докладах сотрудников Государственного Эрмитажа д.иск. К.Ф. Самосюк, М.Л. Меньшиковой, к.и.н. Ю.И. Елихиной, а также н.с. Исследовательского центра по изучению восточноазиатских цивилизаций (Париж) Чжан Хуэймин были представлены малоизученные объекты из центральноазиатских коллекций Государственного Эрмитажа. Обобщающий доклад «С.Ф. Ольденбург как историк и исследователь буддийского искусства» об исследовании центральноазиатских археологических находок самим С.Ф. Ольденбургом был сделан с.н.с. ИВР РАН, к.и.н. Т.В. Ермаковой.

Всего на конференции было зачитано 36 докладов участниками из России, Китая, Японии, Монголии, Великобритании, Франции, Германии и Финляндии.

И.В. Базиленко

**Международная конференция  
«Средний Восток в годы Второй мировой войны.  
К 70-летию Тегеранской конференции  
(28.11.1943 — 01.12.1943)»**

(Санкт-Петербург, 2 октября 2013 г.)

В ноябре 2013 г. исполнилось 70 лет со дня одного из крупнейших дипломатических событий Второй мировой войны — конференции глав держав антигитлеровской коалиции в г. Тегеране, которая стала важным этапом в развитии международных и межсоюзнических отношений этого периода, способствовала приближению окончания боевых действий и заключению долгожданного мира.

2 октября 2013 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась Международная конференция «Средний Восток в годы Второй мировой войны. К 70-летию Тегеранской конференции (28.11.1943 — 01.12.1943)», организованная по Программе СПбНЦ РАН. В состав Оргкомитета вошли: директор ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Попова (председатель), в.н.с., д.и.н. И.В. Базиленко, в.н.с., д.и.н. А.И. Колесников, ученый секретарь ИВР РАН, к.и.н. О.А. Воднева. На конференции выступили 17 докладчиков — сотрудники ИВР РАН, СПбГУ, Института языка и литературы им. Алишера Навои АН Республики Узбекистан, Государственного Эрмитажа, издательства «Светоч», доклады сопровождались демонстрацией фото-, аудио- и видеоматериалов.

Большой интерес вызвало выступление на пленарном заседании директора Института восточных рукописей РАН, д.и.н. И.Ф. Поповой «Ленинградское востоковедение в годы Второй мировой войны», посвященное малоизвестным страницам истории отечественного востоковедения, светлой памяти коллег, которые в тяжелейших условиях блокады Ленинграда продолжали трудиться в осажденном городе и ценой невероятных усилий достойно совершенствовали и развивали лучшие научные традиции русского востоковедения. Многие из них не дожили до дня великой Победы, но остались в благодарной памяти потомков, навеки вписав золотыми буквами свои имена в историю отечественной науки. В ходе доклада были продемонстрированы уникальные фотоматериалы по истории ленинградского востоковедения блокадной поры.

В докладе с.н.с. ИВР РАН, к.и.н. А.В. Витола «К 70-летию Тегеранской конференции (28.11.1943 г.)» был затронут самый широкий спектр актуально значимых вопросов, обсуждавшихся лидерами великих держав в Тегеране: от перспектив вступления в войну на стороне союзников Турции до сроков открытия второго фронта в Европе. В сообщении также значительное внимание было уделено внутривосточной обстановке в Иране, попыткам спецслужб фашистской Германии при помощи местной агентуры организовать покушение на глав государств антигитлеровской коалиции в период проведения конференции.

Научное сообщение доцента факультета социологии СПбГУ, к.п.н. А.Е. Кутейникова, озаглавленное «Обсуждение идеи универсальной международной организации



на Тегеранской конференции и ЮНППА (Администрация помощи и восстановления Объединенных Наций, United Nations Relief and Rehabilitation Administration, UNRRA)», раскрыло слушателям детальные подробности происходившей на встрече глав великих держав в Тегеране дискуссии относительно необходимости создания международной организации по поддержанию мира во всем мире. Докладчик убедительно доказал особую важность вышеупомянутого обсуждения и отметил тот факт, что договоренности, достигнутые на конференции в Тегеране, стали основополагающими в дальнейшем многотрудном процессе создания и формирования структур Организации Объединенных Наций.

Доцент, к.ф.н., докторант Института языка и литературы имени Алишера Навои Академии наук Республики Узбекистан Г.И. Халлиева в своем докладе «Изучение творчества Алишера Навои в годы Второй мировой войны» рассказала о выдающемся вкладе, который внесли российские востоковеды в исследование поэтического наследия великого Низам ад-Дина Мир Алишера Навои (1441–1501). Выразив благодарность таким исследователям творчества Навои, как М. Никитский, И. Березин, А. Самойлович, а также их коллегам советского периода (Е.Э. Бертельс, А.К. Боровков, А.Н. Кононов), докладчик отметила важность и необходимость дальнейшего плодотворного сотрудничества отечественного и узбекского литературоведения на современном этапе.

Сообщение члена Союза писателей России, генерального директора ООО «Издательство Светоч» А.П. Андрюшкина «Мухаммад-Реза Байрами и его романная трилогия об Азербайджанской республике 1945–1946 гг.» было сфокусировано на освещении в произведениях современного иранского прозаика Мухаммад-Резы Байрами политических событий в Иранском Азербайджане и Курдистане по окончании Второй мировой войны. Докладчик обратил внимание слушателей на характерное изображение иранским автором связи подъема левodemократического и национально-патриотического движения с присутствием советских войск в регионе, а также на художественно богатое описание последовавшего спада движения и репрессий властей в отношении левых сил после ухода войск РККА из Северного Ирана.

В докладе сотрудника Государственного Эрмитажа В.М. Дзевановского «Письма А.Н. Болдырева 1943–1945 гг. И.Ю. Крачковскому (из архива академика И.Ю. Крачковского)» основное внимание было уделено вводу в научный обиход истории отечественного востоковедения 7 писем и 10 открыток известного ираниста профессора А.Н. Болдырева из блокадного Ленинграда арабисту академику И.Ю. Крачковскому, который был эвакуирован в Москву в июле 1942 г. Вышеуказанная корреспонденция, хранящаяся в СПбФ АРАН в фонде И.Ю. Крачковского (Ф. 1026), существенно дополняет историю ленинградского востоковедения времен Великой Отечественной войны.

В.н.с., д.и.н., проф. И.В. Базиленко посвятил свое сообщение «История получения немецкой разведкой информации о решениях Тегеранской конференции 1943 г.» малоизвестным фактам деятельности одного из самых знаменитых агентов фашистской Германии албанца Эльяса Базны (1904–1970) по кличке «Цицерон», который служил камердинером у английского посла в Турции Х.М. Нэтчулл-Хьюджессена (1886–1971). В представленном сообщении, в частности, были проанализированы причины, по которым полученные ценнейшие секретные данные об оперативных планах противника не были использованы немецкими политиками и военачальниками, и последствия, выразившиеся в успешном осуществлении союзниками операции «Оверлорд» по открытию второго фронта в Европе в июне 1944 г.

О непростой военно-политической ситуации, сложившейся в Афганистане в рассматриваемый период, в своем докладе «Афганистан в контексте советско-герман-

ского противостояния в годы Второй мировой войны» увлекательно рассказала ученый секретарь ИВР РАН, к.и.н. О.А. Воднева. Доклад сопровождался комментированным показом уникальных документов из фонда В.Ф. Минорского (Ф. 134) Архива востоковедов ИВР РАН.

Особую значимость проведенной научной конференции придает тот факт, что она стала первой международной конференцией за последние десятилетия в стенах Института восточных рукописей РАН, посвященной исследованиям, связанным с памятным событием истории Ирана XX в. Диапазон, научную новизну и актуальность прочитанных докладов можно с уверенностью оценить в качестве соответствующих современному уровню отечественной иранистики; конференцию решено признать удачной и выполнившей свои задачи. Доклады участников международной конференции (очных и заочных) подготовлены к печати и сданы в издательство.

Д.А. Носов

**Международный конгресс  
«Фольклор монгольских народов:  
историческая действительность»**

Элиста, Калмыкия, 2–5 октября 2013 г.

Организаторами конгресса выступили Правительство Республики Калмыкия, Калмыцкий государственный университет, Российский гуманитарный научный фонд, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Конгресс был посвящен памяти выдающегося ученого-фольклориста, доктора филологических наук, профессора Калмыцкого государственного университета Николая Цеденовича Биткеева (1943–2013).

Форум собрал исследователей из различных регионов Российской Федерации: Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Саратова, Республики Алтай, Башкирии, Бурятии, Дагестана, Кабардино-Балкарии, Калмыкии, Северной Осетии, Якутии. Представительные делегации прибыли из Монголии и Китайской Народной Республики.

Церемония открытия и пленарное заседание прошли в Большом зале Дома правительства Республики Калмыкия. С приветственным словом к участникам обратился Президент Республики Калмыкия А.М. Орлов. Открыл конгресс Председатель Оргкомитета, ректор Калмыцкого государственного университета, к.п.н. Б.К. Салаев.

Первым на пленарном заседании «Фольклорная традиция монгольских народов: состояние и перспективы» выступил к.ф.н., с.н.с. Отдела языков народов Азии и Африки Института востоковедения РАН В.Э. Раднаев, рассказавший об основных вехах жизни и научного творчества Н.Ц. Биткеева. Следом за ним д.ф.н., профессор П.Ц. Биткеев зачитал подготовленный Н.Ц. Биткеевым к данному конгрессу доклад «Историзм эпоса „Джангар“», суммирующий все предположения, высказанные исследователями относительно датировки эпического памятника. Академик Л. Болд, директор Института языка и литературы АН Монголии, выступил с сообщением о ходе исследования монгольского фольклора в самой Монголии. Профессор Университета Внутренней Монголии (КНР) Тая рассказал об изданиях эпоса «Джангар», опубликованных в Китае в начале XXI в. Профессор, д.ф.н., зав. Отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького В.Л. Кляус осветил русско-бурятско-тунгусские параллели образа Большого Змея в преданиях и рассказах Прибайкалья. Б.С. Дугаров, д.ф.н., ведущий научный сотрудник Отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, выступил с докладом о генезисе образа героя в бурят-монгольской Гэсэриаде и его развитии в рамках эпической традиции. Особенности трансформации исполнительской традиции якутского героического эпоса «Олонхо» в современных условиях осветил д.ф.н., профессор кафедры фольклора и культуры Института языка и культуры народов Севера РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова В.В. Илларионов. О специфике тюрко-монгольских архаических мотивов в карачаево-

балкарском фольклоре рассказал д.ф.н., зав. сектором карачаево-балкарского фольклора Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН Х.Х. Малкондуев. С докладом о многообразии и единстве в фольклоре народов Северного Кавказа выступил гл.н.с. Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, д.ф.н., профессор А.М. Аджиев. Завершил пленарное заседание д.и.н., в.н.с. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН А.К. Салмин докладом о фольклорных источниках по истории народов Восточной Европы.

Далее работа конгресса продолжилась в рамках четырех секций.

Первая, названная «Фольклор монгольских народов: историческая действительность», включала девять докладов, большая часть которых была посвящена исторической основе различных жанров фольклора монгольских народов. Профессор Калмыцкого государственного университета, д.и.н. В.И. Колесник рассказал об общественном строе ойратов, описанном в эпосе «Джангар». Также в рамках данной секции были сделаны два доклада о рукописных памятниках героического эпоса монгольских народов. Ученый секретарь Института языка и литературы АН Монголии, к.и.н. Б. Тувшинтогс представил обзор списков эпоса «Гэсэр» на ойратском «ясном» письме, хранящихся в различных рукописных собраниях мира. Доцент Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, к.ф.н. Б.М. Нармаев и его ученица А.М. Бурцева представили доклад, посвященный тибетской рукописи о царе Гесаре, хранящейся в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург).

Наиболее представительной стала вторая секция — «Фольклор монгольских народов: жанровый состав и поэтика. Проблемы контаминации фольклора разных народов», в рамках которой прозвучало 26 докладов. Они были посвящены различным вопросам: общей методологии исследования фольклора монгольских народов, проблемам взаимодействия фольклора и художественной литературы, проблемам компаративистики и особенностям современного бытования различных жанров устного народного творчества. Т.Г. Басангова (в.н.с. Отдела фольклора и джангароведения Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, д.ф.н.) совместно с А.А. Бурыкиным (в.н.с. Института лингвистических исследований РАН, д.ф.н., д.и.н.) рассказали о проблемах изучения эпоса монгольских народов в трудах выдающегося отечественного фольклориста Е.М. Мелетинского. Доклад доктора Чойралжав из Университета Внутренней Монголии (КНР) был посвящен взаимосвязи эпоса «Джангар» с иллюстрациями и комиксами, выполненными современными художниками по мотивам поэмы.

Третья секция — «Фольклор и мифология. Фольклор и обряд. Фольклор и религия» включала десять докладов, посвященных сравнительным исследованиям в области фольклора, этнографии и религиоведения. Например, в докладе зав. сектором фольклора Института языка и литературы АН Монголии, д.ф.н., проф. Б. Катуу была предложена классификация свадебного обрядового фольклора ойратов. Выступление зав. Отделом фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, д.ф.н. Л.С. Дампиловой раскрывало элементы шаманской мифологии в бурятском эпическом тексте.

В четвертой секции — «Лингвофольклористика: язык фольклора» было прочитано 17 докладов, посвященных исследованиям на стыке фольклористики и языкознания. Зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, д.ф.н. И.В. Кулганек рассказала об особенностях функционирования метафоры в монгольских пословицах. Профессор Сеульского университета, доктор Вонсу Ю поделился опытом перевода эпоса «Джангар» на корейский язык.

Помимо заседаний, в рамках четырех секций состоялся круглый стол «Эпос „Джангар“: возраст памятника», на котором выступили А.А. Бурыкин, к.и.н. И.И. Дремов и директор факультета монгольской филологии Университета Внутренней Монголии профессор Мокзая. Также профессор В.Л. Кляус прочитал публичную лекцию «Фольклористика и информационные технологии». На ней ученый поделился опытом составления электронной базы данных текстов одного из жанров русского фольклора.

Участники конференции предложили проводить подобный международный научный форум регулярно, раз в три года. Также, отметив вклад профессора Н.Ц. Биткеева в фольклористику, было решено учредить регулярные чтения, посвященные Николаю Цеденовичу Биткееву. Ученые поддержали инициативу Калмыцкого государственного университета о создании 10-томного свода фольклора монгольских народов.

М.А. Редина

**Конференция, посвященная 85-летию  
чл.-кор. РАН, д.и.н. М.А. Дандамаева**  
(Санкт-Петербург, 4 октября 2013 г.)

4 октября 2013 г. состоялась конференция Отдела Древнего Востока ИВР РАН, посвященная 85-летию чл.-кор. РАН, д.и.н. М.А. Дандамаева. Коллеги и ученики Мухаммада Абдулкадыровича подготовили ряд докладов к его юбилею.

2 сентября 2013 г. Мухаммад Абдулкадырович отметил 85-й день рождения. За время своей почти 60-летней научной работы он добился выдающихся результатов. Он автор около 400 трудов, в числе которых монографии как на русском, так и других языках мира, множество статей и рецензий. Среди его работ в первую очередь следует назвать «Рабство в Вавилонии в VII–IV вв. до н.э.» (М., 1974) и расширенный вариант этого классического труда, выпущенный в 1984 г. в английском переводе. Несколько изданий за рубежом выдержали труды М.А. Дандамаева по иранистике: «Культура и экономика Древнего Ирана» (совместно с В.Г. Лукониным; М., 1980), «Политическая история Ахеменидской державы» (М., 1985). Фундаментальные работы М.А. Дандамаева по исследованию политической истории и хозяйственной жизни Древнего Ирана и Месопотамии I тысячелетия до н.э. остаются актуальными по сей день, так как основаны на изучении и анализе десятков тысяч подлинных документов, написанных на аккадском, древнеперсидском, эламском, арамейском языках, а также древнегреческом и латыни.

Заседание конференции проходило в кабинете Отдела Древнего Востока ИВР РАН. Представленные на нем доклады были посвящены различным аспектам истории Древней Месопотамии на протяжении почти всех ее периодов, а также истории Древнего Египта.

Открыла конференцию зав. Отделом Востока Государственного Эрмитажа Н.В. Козлова докладом «О прогульщиках в эпоху III династии Ура». Он был посвящен шумерским документам из города Уммы, которые касались учета рабочего времени работников UN-ga<sub>6</sub>. На примере этих текстов докладчик рассказала о том, как была устроена система отчетности по трудовням и как учитывались дни, пропущенные работниками по болезни. Доклад вызвал оживленную дискуссию среди участников конференции.

Сообщение соискателя уч. степени к.и.н. ИВР РАН (науч. рук. М.А. Дандамаев) М.А. Рединой «Некоторые тексты с печатями из архива *šandabakku* касситского Ниппура» касалось документов касситской эпохи Месопотамии (1531–1155 гг. до н.э.) из одного из ниппурского архива. Этот архив, как можно предполагать по данным археологических раскопок и содержанию его текстов, принадлежал *шандабакку* — главному должностному лицу города Ниппура, главному администратору и управляющему делами храма Энлиля и, по всей видимости, второму по влиятельности лицу (после царя) в Вавилонии. Многие документы из архива имеют оттиски печатей, принадлежавших людям, занимавшим пост *шандабакку* на протяжении XIV–XIII вв.

до н.э. Среди них встречаются случаи употребления одной и той же печати разными *шандабакку* (нередко являющимися ближайшими родственниками). Содержание документов с оттисками печатей очень разнообразно и варьирует от хозяйственно-административной тематики до юридической.

Д.и.н., в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН И.Н. Медведская рассказала об иконографии одного сосуда в докладе «Еще раз о щитоносце из Сиалка». В нем рассмотрено изображение воина в шлеме, с копьем и щитом в руках на расписном сосуде из могильника Сиалк В (Иран), которое никогда не исследовалось ранее в связи со спорной датировкой этого памятника. Специфика изображений плетеных прямоугольных щитов на каменных рельефах и в росписи позволила автору сопоставить изображение щитоносца с рельефами ассирийского царя Саргона II (721–705) и расписной керамикой позднегеометрического стиля Греции (760–700), что определило его датировку 2-й половиной VIII в. до н.э. Геополитическая ситуация в VIII в. объясняет вероятность появления хеттского типа шлема с гребнем у щитоносца из Сиалка именно во 2-й половине VIII в. до н.э.

М.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН, ученица М.А. Дандамаева Н.О. Чехович выступила с докладом «Новые данные об администрации Вавилонии в VI в. до н.э.», который был посвящен анализу данных о должности *šakin māti* «наместник страны» в Вавилонии времени от 14-го года правления Набопаласара (612/611 гг. до н.э.) до 2-го года Камбиза (528/527 гг. до н.э.). Этим годом датируется находящийся в коллекции Гос. Эрмитажа документ из Урука, дополняющий известные материалы. Попытка установить идентичность должностей *šakin māti* и *šakin māti tāmti* «наместник страны Приморья» (см.: Kleber K. Tempel und Palast. Münster, 2008. S. 311–326) представляется недостаточно обоснованной: должность «наместника страны» по документам связана в основном с военными делами, что не предполагает обособления Приморья — крайней южной области Вавилонии; само имя первого известного «наместника страны» — Лале-Эсангила-лушби — явно связано со столицей, Вавилоном.

К.и.н., с.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН И.В. Богданов закрывал конференцию докладом «Происхождение титула „вице-король“ в Древнем Египте». В его сообщении был предпринят анализ некоторых терминов и фразеологизмов из надписи узурпатора Сегерсенти, фактически контролировавшего один из регионов Верхней Нубии при слабых царях VII–VIII династий. Особое внимание было уделено титулам «сын Солнца» и «сын правителя», которыми Сегерсенти называет себя, а также эпитету «облаченный обязанностями(?) Солнца», который он применяет по отношению к своему номинальному сюзерену, царю Египта Уаджжару. В докладе подробно исследована эволюция с древнейших времен титула «сын правителя», которая завершилась несколько столетий спустя при гиксосском владычестве. С этого времени титул «сын царя» стал применяться по отношению к царским наместникам, в частности в Куше, в значении «вице-король».

Все представленные на конференции доклады вызвали живой интерес и активную дискуссию среди коллег — специалистов по истории и языкам Древнего Египта и Месопотамии.

А.В. Зорин, А.А. Сизова

## **Вторые петербургские тибетологические чтения**

(Санкт-Петербург, 8, 10 октября 2013 г.)

8 и 10 октября 2013 г. в ИВР РАН прошли Вторые петербургские тибетологические чтения. Как и в предыдущем году, организаторами чтений выступили директор ИВР РАН, проф., д.и.н. И.Ф. Попова (председатель), с.н.с. ИВР РАН, к.ф.н. А.В. Зорин и ст. лаб. ИВР РАН А.А. Сизова (секретарь). Основной задачей чтений 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 уделяется письменному наследию Тибета.

На Вторых чтениях с докладами выступили 12 ученых из Санкт-Петербурга (8 представляли ИВР РАН, 2 — СПбГУ, 1 — Гос. Эрмитаж, 1 — независимый исследователь) и 1 гость из Москвы. Кроме того, деятельное участие в работе чтений приняли представители Санкт-Петербургского буддийского храма «Дацан Гунзэчойнэй» во главе с его настоятелем Б.Б. Бадмаевым.

Открыли работу чтений директор ИВР РАН, проф., д.и.н. И.Ф. Попова и настоятель буддийского храма Б.Б. Бадмаев, которые приветствовали участников мероприятия в Зеленом зале ИВР РАН. В завершение своего выступления Б.Б. Бадмаев вручил И.Ф. Поповой более 60 оригинальных тканых оболочек для хранения тибетских книг.

Затем И.Ф. Попова открыла пленарное заседание, посвященное 150-летию выдающегося российского востоковеда и организатора науки, многолетнего директора Азиатского Музея и Института востоковедения АН СССР Сергея Федоровича Ольденбурга (1863–1934). К.филос.н. Т.В. Ермакова (ИВР РАН) в своем выступлении рассмотрела две публикации С.Ф. Ольденбурга, посвященные истории развития буддийского искусства в Непале, отметила новаторский характер статей в отношении научной периодизации исследуемого материала, коснулась темы научных контактов С.Ф. Ольденбурга с зарубежными коллегами-востоковедами. К.ф.н. А.В. Зорин (ИВР РАН) представил результаты своего текстологического и археографического исследования различных изданий сборника канонических, апокрифических и постканонических буддийских текстов «Сунгдуй», связанного с именем Таранатхи; уникальный набор его изданий, имеющийся в ИВР РАН, позволил выделить две основные линии развития памятника и детально рассмотреть их с XVII по XX в. (доклад представлял собой уточненную и расширенную версию сообщения, прозвучавшего в июле 2013 г. на семинаре Международной ассоциации тибетологов в Улан-Баторе). По окончании пленарного заседания участники осмотрели выставку «Издания сборника „Сунгдуй“ на тибетском и монгольском языках», организованную А.В. Зориным и А.А. Сизовой; на ней были представлены 12 изданий памятника на тибетском языке и шесть — на монгольском.



В первый день работы чтений состоялось еще два заседания. Первое из них было посвящено архивам и коллекциям (председатель — проф., д.и.н. В.Л. Успенский). Выступление к.и.н. С.Х. Шомахмадова (ИВР РАН) представляло собой презентацию новонайденного в Сериндийском фонде ИВР РАН ксилографа письмом *сиддхам*, содержащего текст одной из буддийских *дхарани*, — 1 небольшой лист с текстом на одной стороне; докладчик кратко охарактеризовал сам Сериндийский фонд, особенности письма *сиддхам* и его репрезентации в данном памятнике; внимание присутствовавших привлекли также два китайских иероглифа, напечатанных в центре листа (очевидно, до того, как на него был нанесен текст *дхарани*, и вне прямой связи с ним) и являющихся переводом санскритского термина *дхармадхату*. К.ф.н. С.С. Сабрукова (ИВР РАН) представила перечень тибетологических материалов, имеющихся в фонде А.М. Позднеева из Архива востоковедов ИВР РАН, среди них — материалы по системе традиционного буддийского образования, некоторые документы политико-правового характера, переводы медицинских текстов и т.д.

Следующее заседание касалось вопросов культуры и философии Тибета, провел его к.ф.н. А.В. Зорин. Первой выступила к.и.н. Ю.И. Елихина (Гос. Эрмитаж), которая рассказала об иконографии бодхисаттвы Манджушри в буддийском искусстве Индии, Китая, Тибета, Монголии, Японии, Кореи; доклад был основан на уникальном собрании фотоматериалов (более 90 снимков), отражающих как коллекцию Государственного Эрмитажа, так и научные поездки автора доклада по странам изучаемой культуры. К.и.н. А.А. Терентьев (независимый исследователь, главный редактор журнала «Буддизм в России») в своем докладе представил все собранные им варианты толкования термина «Акаништха», обычно понимаемого как обозначение высшей небесной области в рамках сансарического бытия, однако, как следует из материалов доклада, возможны и иные толкования. В дискуссии по этому поводу приняла активное участие к.и.н. Р.Н. Крапивина (ИВР РАН), представившая трактовку термина согласно учению текста «Абхисама-аланкары», где Акаништха понимается как место, в котором происходит мгновенное достижение состояния Пробуждения. Это выступление послужило своего рода прологом к ее собственному докладу, посвященному презентации основного содержания и значения глав V–VII названного выше сочинения.

Во второй день работы конференции состоялось два заседания. Тематика докладов первого из них была связана с историографией и социологией Тибета (председатель — к.и.н. А.А. Терентьев). Заседание открылось докладом д.и.н. В.Л. Успенского (СПбГУ), посвященным истории Хошутского ханства ойратов, созданного Гушиханом в районе Кукунора и оказавшего сильное влияние на расстановку политических сил в Центральной Азии в XVII–XVIII вв. Сообщение М.А. Солощевой (СПбГУ) детально описывало ситуацию междоусобного конфликта 1727–1728 гг., сложившуюся во внутренней политике Тибета в результате напряженности в отношениях тибетских *калонов* (ведущих чиновников) между собой (докладчицей была представлена графическая схема родства *калонов* и возникших на его основе клановых отношений). Также доклад включал в себя анализ политики цинского императора Юнчжэна, проводимой в отношении данного вопроса. В.С. Толокнов, аспирант Института этнологии и антропологии РАН (Москва), прочитал доклад о путях сохранения этнической идентичности тибетцев в современном мире, рассказав об устройстве жизни тибетских сообществ в условиях диаспоры и о сложившихся в этой среде организациях (на примере Тибетского молодежного конгресса). Сообщение включало в себя выдержки из интервью с представителями тибетской диаспоры, проживающими в Индии, США и других странах.

Второе заседание (под председательством к.и.н. Р.Н. Крапивиной) было посвящено лингвистике и лексикографии. К.и.н. Ю.В. Болтач (ИВР РАН) подробно проанализировала функции тибетской частицы *འ* в тибетском тексте с целью выявить их соотношение с функциями китайского предлога 於 в переводах с тибетского на китайский язык. К.ф.н. Н.С. Яхонтова (ИВР РАН) в своем докладе рассказала о соотношении структуры и содержания тибетского алфавитного словаря поэтических выражений под названием «Лунный свет, под которым распускаются белые лотосы — умы взыскающих знания» из собрания ИВР РАН и известного словаря «Украшение ушей мудрецов» (оба текста относятся к жанру словарей синонимов). Доклад А.А. Сизовой (ИВР РАН) был посвящен тибето-монгольскому словарю, содержащему терминологию одного из ключевых сочинений Цзонхавы — «Ламрим ченмо». В сообщении были представлены описание структуры словаря и различные способы пояснения терминов, встречающиеся в данном тексте.

Чтения вызвали интерес у коллег, не участвовавших непосредственно с докладами. На заседаниях присутствовали сотрудники ИВР РАН, студенты СПбГУ, независимые исследователи, буддийское духовенство Санкт-Петербурга.

По окончании конференции было заявлено о подготовке сборника материалов Первых и Вторых чтений, который будет издан при организационном и идейном участии Санкт-Петербургского буддийского храма «Дацан Гунзэчойнэй».

А.И. Колесников, О.А. Воднева, З.А. Юсупова

**Международная конференция  
«Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966):  
Источниковедение и историография  
стран Ближнего и Среднего Востока»  
(Санкт-Петербург, 8–9 октября 2013 г.)**

Конференция, посвященная памяти выдающегося российского и европейского ориенталиста Владимира Федоровича Минорского, состоялась на его родине впервые. Уроженец России, получивший востоковедное образование в Москве, наш соотечественник в течение 15 лет состоял на дипломатической службе, представляя интересы России в Турции и Иране, а затем более 40 лет плодотворно служил на поприще академической науки и получил признание международной научной общественности. Живя за границей, он был в курсе всего, что происходило на его родине, в полемике с европейскими коллегами всегда защищал интересы России, продолжал сотрудничество с российскими и советскими учеными, поддерживал молодые таланты. По завещанию В.Ф. Минорского его богатая библиотека и большая часть личного архива были переданы вдовой ученого в Академию наук СССР и ныне хранятся в нескольких научных учреждениях, в том числе — в Институте восточных рукописей РАН.

Ученый с мировым именем, В.Ф. Минорский оставил глубокий след в нескольких областях ориенталистики. Изучению научного наследия В.Ф. и были посвящены чтения его имени. На сообщение Оргкомитета о планируемой научной сессии откликнулись 35 специалистов из 6 стран. Тематика большинства докладов была связана с основными направлениями научной деятельности В.Ф. Минорского: источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока, история Ирана в Средние века и в Новое время, курдология, историческая география, литературоведение, архивные материалы.

Пленарное заседание 8 октября 2013 г. открылось докладом директора ИВР РАН, д.и.н. И.Ф. Поповой «Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН». В нем были изложены история формирования Архива, его состав и современное состояние, значение для мировой науки, текущие задачи по обработке и обеспечению сохранности фондов, а также их доступности для специалистов.

Доклад проф. Д.Х. Дорри (МГЛУ, Москва) «Мое знакомство, дружба и переписка с В.Ф. Минорским и его женой Т.А. Минорской» представлял рассказ о его впечатлениях от встреч с ученым и его супругой на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве (1960), о их поездках по востоковедным центрам страны, а также о переписке с ними, продолжавшейся с 1960 по 1966 г.

В выступлении преподавателя Тегеранского университета Г. Раштиани, работавшего с материалами архива В.Ф. Минорского в ИВР РАН, был проведен анализ взглядов В.Ф. на эволюцию истории Ирана, обусловленную спецификой развития иранского общества (*Rashtiani G. Vladimir Minorsky's Narration of the Iranian History's Evolution*).

Пленарное заседание завершилось докладом д.и.н. А.И. Колесникова (ИВР РАН), посвященным характеристике основных трудов В.Ф. Минорского в области исторической географии стран Ближнего и Среднего Востока — регионов компактного проживания иранских и тюркских народов.

Работа «Чтений памяти В.Ф. Минорского» была организована по секциям, заседавшим последовательно, что давало возможность докладчикам и гостям конференции участвовать в обсуждении большего числа проблем.

Треть заявленных на чтения докладов были прочитаны на двух заседаниях секции «Источниковедение и историография». Первым был озвучен доклад к.ф.н. П.Б. Лурье (зав. сектором в Отделе Востока Государственного Эрмитажа) «Дорожник в Китай по „Худуд ал-‘Алам“ и „Зайн ал-ахбар“ Гардизи. Дата и авторство общего источника». Развивая идею В.Ф. Минорского о том, что топография дорожника относится к более раннему времени, чем упомянутые сочинения (X и XI вв. соответственно), докладчик назвал вероятную дату первоисточника — 766 г., а передатчиком китайского итинерария — сочинение Ибн Хурдабеха (IX в.). Ю.Д. Балащенко (с.н.с. Музея-усадьбы И.Е. Репина «Пенаты» Академии художеств) в докладе «Мирное урегулирование русско-иранского конфликта в 1829 г.» подробно осветил историю искупительного Посольства иранского принца Хосрова Мирзы в Россию (1829), положительные результаты Посольства и судьбы его главных участников.

В русле исламоведческих исследований В.Ф. Минорского были оформлены доклады к.и.н. А.К. Алексеева (доц. Восточного ф-та СПбГУ) «Нуджум ас-сама’ фи тараджим ал-‘улама’ Мухаммад ‘Али Азада Кашмири как памятник шиитской агиографии XIX в.» и к.и.н. А.А. Хисматулина (с.н.с. ИВР РАН) «Авторское право в средневековом исламе на примере четырех версий жития Баха ад-дина Накшбанда».

Сотрудники Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала) — зав. отделом института, к.и.н. М.А. Мусаев и м.н.с. института, к.и.н. Р.С. Абдулмажидов — в своих докладах представили источниковедческий анализ биографических сочинений XIX — начала XX в., значительно обогащающих историю Дагестана Нового времени описаниями деяний исторических личностей.

Доклад к.и.н. В.Ю. Крюковой (с.н.с. МАЭ РАН) «В.Ф. Минорский и изучение иранских заимствований в русском фольклоре» был выдержан в духе литературного источниковедения. В нем обосновывается тезис о том, что Минорский был «первым ученым, открывшим европейскому миру роль иранского эпоса в истории формирования русского фольклора».

В докладе к.ф.н. Н.Н. Телицина (доц. Восточного ф-та СПбГУ) «Опыт датировки тюркского памятника согдийским письмом» речь шла о надписях на стеле и на каменной статуе при погребальных комплексах эпохи Первого тюркского каганата. Доцент НИУ «Высшая школа экономики» (СПбФ), к.ю.н. Р.Ю. Почекаев, оценивая вклад В.Ф. Минорского в изучение чингизидского права, пришел к заключению, что труды российского ученого могут служить фундаментом для дальнейших исследований истории этой правовой системы в государствах Евразии.

Два доклада на заседании секции были посвящены философскому осмыслению творчества выдающихся персидских поэтов Средневековья — Фирдоуси и Бедия. Профессор Казахского университета международных отношений и мировых языков С.А. Абдуллоев (Алматы) выступил с докладом «„Шах-наме“ Фирдоуси: ответ истории или потребность времени?». Заместитель директора по науке Института философии, политологии и права АН Республики Таджикистан (Душанбе) д.филос.н. Н.Н. Садыкова сосредоточила внимание на категориях этики и свободы человека в мировоззрении Бедия.

На заседании секции «История Ирана» были заслушаны три доклада. Член Союза писателей России А.П. Андрюшкин охарактеризовал российско-британское взаимодействие в Иране в годы Первой мировой войны и отражение этих событий в современных отечественных публикациях. Основной вектор такого взаимодействия проходил по разграничительной линии между Ираном и Турцией, установленной в 1913–1914 гг. четырехсторонней комиссией, в работе которой активное участие принимал В.Ф. Минорский.

Доклад к.филос.н., доцента кафедры кино- и фотоискусства СПбГУКИ М.М. Гурьевой и заместителя заведующего отделом Государственного музейно-выставочного центра РОСФОТО Л.И. Стариловой представлял обзор коллекций фотоматериалов А.В. Севрюгина (1830–1933) об Иране конца XIX — начала XX в. из фондов РОСФОТО и Архива востоковедов ИВР РАН (Ф. 134). Текст доклада был иллюстрирован фотографиями различных городов Персии (Решта, Исфахана, Тегерана и др.) и портретами иранских знатных особ, проживавших в Персии в конце XIX в.

В докладе «О „бедном“ Иране и „богатой“ Франции в конце XVII в.» д.и.н., проф. И.В. Базиленко (ИВР РАН, Восточный ф-т СПбГУ), опираясь на комментарий В.Ф. Минорского к изданию «Руководства по Сафавидской администрации» и сведения французских путешественников, писавших об Иране, опровергает выводы авторов советского учебника по истории Ирана (1958) о крайней бедности населения страны в описываемый период.

В секции «Литературоведение» было заслушано четыре доклада. В выступлении д.ф.н. В.А. Лившица (гл.н.с. ИВР РАН) была дана оценка вкладу В.Ф. Минорского в изучение поэмы *Вис-у Рамин* Фахруддина Гургани и приведены сведения авторов XIII–XIV вв. о возможном времени появления парфянского прототипа поэмы. Доклад к.ф.н. В.А. Дроздова (Восточный ф-т СПбГУ) был посвящен анализу трактовки отношений между повелителем и его слугой (в данном случае между султаном Махмудом Газневи и Айазом) в персидской суфийской литературе. Д.ф.н. О.М. Чунакова (ИВР РАН) в докладе «Среднеперсидский манихейский фрагмент из Архива РАН» предложила свой перевод нового фрагмента, палеографическое описание текста и примечания к переводу. Выступление к.ф.н. А.И. Пылева (Восточный ф-т СПбГУ) было посвящено установлению фольклорного источника сказки М.Ю. Лермонтова «Ашик-Кериб» и персидских имен ее главных действующих лиц.

Работа секции «Архив В.Ф. Минорского» открылась докладом д.и.н. Е.И. Васильевой (ИВР РАН) «Заметки В.Ф. Минорского на полях рукописи „Хадики-йе Насирийе“ из фонда ИВР РАН», в котором была дана высокая оценка многочисленным уточнениям, сделанным рукой ученого для атрибуции местной микротопонимии.

В докладе В.В. Голубинова, арт-директора брендинговой компании REALPRO, члена Союза дизайнеров России (Москва), было озвучено содержание 12 писем коллеги и корреспондента В.Ф. Минорского С.П. Голубинова (1879–1951), в которых нашли отражение личные впечатления автора об Иране и Франции (1917–1922). Письма хранятся в фонде В.Ф. Минорского в ИВР РАН (Ф. 134).

Доклад ученого секретаря ИВР РАН, к.и.н. О.А. Водневой был посвящен анализу архивных документов по новой и новейшей истории Афганистана из фонда В.Ф. Минорского (Ф. 134, оп. 1–6) Архива востоковедов ИВР РАН. В докладе была подчеркнута научная ценность не только содержательной части документов, но и личных наблюдений и комментариев В.Ф. Минорского, в том числе его многочисленных пометок в тексте и на полях копий официальных документов. Было отмечено благожелательное отношение В.Ф. Минорского к российской и советской академической науке и к России в целом.

В.М. Дзевановский (Государственный Эрмитаж) в своем выступлении отметил важное значение эпистолярного наследия В.Ф. Минорского на европейских и восточных языках, насчитывающего 2483 единицы хранения в Фонде 134 Архива востоковедов ИВР РАН.

На заседании секции «IN MEMORIAM. В.Ф. Минорский» выступили четыре докладчика. Директор Центра изучения персидской культуры (Шах-наме) Кембриджского ун-та, к.ф.н. Ф.И. Мелвилл по архивным материалам восстановила кембриджский период жизни В.Ф. Минорского, этапы его преподавательской деятельности, его переписку с британскими и российскими коллегами (*Melville F.I. Ph.D. University of Cambridge. Minorsky in Cambridge*).

В русле профессиональных интересов д.и.н. О.П. Щегловой (ИВР РАН) был построен ее доклад «Литографированные книги на персидском языке из собрания В.Ф. Минорского», в котором была проведена жанровая классификация 33 изданий собрания, представляющих значительный интерес для изучения истории старопечатной книги в Иране.

В докладе к.и.н. Б.В. Норика (ИВР РАН) были рассмотрены рукописи собрания ИВР РАН, принадлежащие коллекции В.Ф. Минорского. В коллекции представлено без малого три десятка манускриптов на персидском, арабском, турецком и курдском языках, отражающих основные научные интересы их владельца.

Завершилась работа секции докладом к.и.н. Я.В. Пилипчука (Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины) «Куманологические исследования В.Ф. Минорского».

На курдоведческой секции были заслушаны доклады д.ф.н. З.А. Юсуповой — «В.Ф. Минорский и его роль в развитии курдоведения», к.ф.н. Ж.С. Мусаэлян — «Курская рукопись середины XIX в. из фонда В.Ф. Минорского» и ст. лаб. Б.Дж. Халатян — «Сведения о курдах по архивным материалам В.Ф. Минорского».

Первая часть доклада З.А. Юсуповой содержала краткие сведения о жизни и научной деятельности В.Ф. Минорского — выдающегося русского ориенталиста XX в., получившего широкое международное признание (он был профессором Лондонского университета, членом-корреспондентом Британской и Французской академий наук, почетным членом Азиатских обществ Франции и Германии, обладателем золотой медали Британского Азиатского общества, а также почетным доктором Кембриджского и Бельгийского университетов). Во второй части доклада был дан обзор основных трудов ученого (по истории, географии, этнографии, языку и словесности курдов), являющих собой значительный вклад в развитие мирового курдоведения. В докладе были затронуты и архивные материалы В.Ф. Минорского, хранящиеся в фондах ИВР РАН. В частности, была отмечена одна из его неопубликованных статей — «Курды — потомки мидян», в которой обосновывается гипотеза мидийского происхождения курдов, впервые выдвинутая им на XX Международном Конгрессе востоковедов в 1938 г. в Брюсселе.

В докладе Ж.С. Мусаэлян речь шла о рукописи «Курдско-французского разговорника» («Курдские диалоги») из собрания русского ученого, консула в Эрзеруме (Турция) в середине XIX столетия А.Д. Жабы, датируемой 1880 г. Эта рукопись была передана в ЛО ИВ АН СССР (ныне ИВР РАН) в мае 1952 г. проф. В.Ф. Минорским. Авторами диалогов являются курдский ученый XIX в. Мала Махмуд Баязиди и двое неизвестных курдских поэтов. В докладе рассматриваются история создания названной рукописи, как она попала к В.Ф. Минорскому, некоторые сведения об А.Д. Жабе и его заслугах перед курдоведением, а также отраженные в рукописи сюжеты: обряды (свадебный, рождение ребенка, похоронный); обычаи, занятия (земледелие, ско-

товодство, ремесла, игры и развлечения). Приводятся сведения о курдских школах, книжных лавках, профессии писаря, об участии курдов в военных действиях, об армяно-курдских отношениях и др. Памятник дает ценный материал для изучения этнографии, культуры и языка курдов того времени.

Доклад Б.Дж. Халатян, предваряемый некоторыми сведениями из биографии В.Ф. Минорского, содержал обзор личного архива ученого, хранящегося в фондах ИВР РАН, насчитывающего 4385 единиц хранения на русском, европейских и восточных языках, включающих автографы, корректуры, рецензии, отчеты о деловых поездках, обширную переписку, а также большое количество фотографий. Основное внимание докладчика было сосредоточено на фотоматериалах (13 единиц хранения), часть которых, представлявшая снимки курдских племен и разных местностей Курдистана, была впервые продемонстрирована при изложении доклада с помощью проектора.

По итогам «Чтений памяти В.Ф. Минорского» был подготовлен сборник статей и тезисов Международной конференции.

И.В. Кульганек

### **XIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие»**

(Санкт-Петербург, 9–11 октября 2013 г.)

9–11 октября 2013 г. в Санкт-Петербурге прошла XIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие», организаторами которой выступили: Комитет по культуре Санкт-Петербурга, Санкт-Петербургский государственный университет, Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербургский государственный Музей-институт семьи Рерихов. Конференция проходила при участии Всемирного клуба петербуржцев, Санкт-Петербургского художественного училища им. Н.К. Рериха, Санкт-Петербургского культурологического общества, Международного благотворительного фонда «Рериховское наследие». Основными темами для обсуждения были предложены следующие: История изучения Азии: новые открытия; Санкт-Петербург и Кавказ: к истории культурных связей; Династия Романовых и вопросы культурной жизни России. Прошедшая осенняя сессия была посвящена 90-летию начала Первой Центральноазиатской экспедиции Н.К. Рериха, 100-летию поездки Н.К. Рериха на Кавказ, 100-летию балета И.Ф. Стравинского–Н.К. Рериха–В.Ф. Нижинского «Весна священная», 400-летию Дома Романовых. Заседания проходили в помещении лектория Государственного Эрмитажа, Петровском зале Санкт-Петербургского государственного университета и в Музее-институте семьи Рерихов.

Пленарное заседание открыл А.А. Бондаренко, директор Санкт-Петербургского государственного Музей-института семьи Рерихов. Он кратко остановился на истории проведения подобных конференций и отметил, что данное научное мероприятие посвящено сразу нескольким юбилейным датам, поэтому является особым событием в культурной жизни России. В.Л. Мельников, заместитель директора Санкт-Петербургского государственного Музей-института семьи Рерихов по научной работе, выступивший на пленарном заседании, представил новые интересные фотодокументы о жизни и деятельности Н.К. Рериха, его семьи и последователей.

В первый день конференции было проведено награждение лауреатов международной премии им. Николая Рериха по номинациям: художественное творчество, педагогика и просветительство, сохранение культурных ценностей и миротворчество, сохранение рериховского наследия, сохранение культурного образа России в мире. Эта премия присуждается видным представителям отечественной и мировой культуры и творчески ярким, но не всегда знакомым широкой публике художникам, педагогам, деятелям науки и работникам культуры, общественным деятелям, вносящим особый вклад в сохранение и развитие творческих традиций, культурных и нравственных основ. Среди лауреатов прошлых лет были Валерий Абисалович Гергиев, художественный руководитель Мариинского театра; Мстислав Леопольдович Ростропович, знаменитый виолончелист, пианист, дирижер; Людмила Алексеевна Вербицкая, ректор и президент Санкт-Петербургского государственного университета; Михаил Борисович Пиотровский, директор Государственного Эрмитажа; Леонид Михайло-



вич Рошаль, известный врач, педиатр, хирург; Даниил Этнин, директор Музея Николая Рериха в Нью-Йорке; Шагдарын Бира, президент Монгольской академии наук; Борис Асафович Мессерер, театральный художник. В этом году лауреатами стали: скульптор, народный художник России, профессор, заведующий кафедрой архитектурно-декоративной пластики Санкт-Петербургской художественно-промышленной академии имени А.Л. Штиглица Анатолий Гордеевич Дема; главный редактор всероссийского детского журнала «Костер», председатель общественной организации ассоциации детской и педагогической прессы Санкт-Петербурга Николай Борисович Харлампиев; Гунта Рихардовна Гудзите, организатор общества Николая Рериха в Латвии, исследователь его жизни и творчества, борец за признание имени художника в Латвии; Э.С. Кочергин, театральный художник театров «Современник», Малого театра, МХТ им. А.П. Чехова, «Театра на Таганке», Московского театра сатиры, Театра Европы, Театра им. В.Ф. Комиссаржевской, театров Финляндии, Югославии, Польши, Венгрии, Германии, США, Канады, Японии; Пань Икуй, председатель Российской ассоциации китайских художников, вице-президент Ганьсуского филиала союза китайских художников, член Санкт-Петербургского союза художников.

На конференции наибольшее количество научных докладов было представлено сотрудниками Института восточных рукописей РАН.

Доклад в.н.с. сектора Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН С.Г. Кляшторного «Орхонская экспедиция Императорской Академии наук и новые открытия древнетюркских рунических памятников» был посвящен открытию древнейшей центральноазиатской цивилизации кочевых народов, сделанному благодаря результатам работы Орхонской (1891–1896 гг.) экспедиции Императорской Академии наук.

Зав. Отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН Т.Д. Скрынникова в докладе «Солнце в традиционной культуре народов Центральной Азии» рассказала о влиянии божества — Солнца на традиционную культуру западного региона расселения народов Центральной Азии, что нашло отражение в археологических памятниках, традициях и ритуалах.

К.филос.н. Т.В. Ермакова в докладе «„По тропам Срединной Азии“ Ю.Н. Рериха как источник для изучения центральноазиатской культуры» осветила значение монографии Ю.Н. Рериха на современном этапе исследования центральноазиатского культурного региона.

Зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН Т.А. Пан в докладе «Важность изучения синьцзянских *сибэ* для решения некоторых проблем культуры Дальнего Востока» остановилась на важности изучения культуры, языка сибинцев Чабчала, единственной из маньчжурских народностей, сохранивших письменность, разговорный диалект маньчжурского языка, а также культуру и традиции. Похоронные обряды сибинцев дали ключ к пониманию захоронений древних народов Приамурья и Приморья.

Главной темой выступления зав. Сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН И.В. Кульганек «Поездка Цесаревича Николая по Забайкалью в 1891 г. (по материалам Рукописного фонда ИВР РАН)» стало рассмотрение посещения будущим императором бурятских регионов Забайкалья и влияния этой поездки на дальнейшее экономическое и культурное их развитие. Особое внимание было уделено характеристике и литературоведческому анализу панегирика, находящегося в Рукописном фонде ИВР РАН, написанного в память об этом событии в жизни бурятского народа.

К.ф.н. Д.А. Носов в выступлении «Отчет В.А. Казакевича о поездке в Гоби 1924 г. — неизвестный источник по культурной истории Монголии» ввел в научный оборот

материалы о работе гобийской партии Ученого комитета МНР и определил их методологическое значение для этнографических и фольклористических наблюдений, проводимых на современном этапе, и переосмысления уже существующих.

Доклад фотографа-реставратора ИВР РАН С.Л. Шевельчинской «Альбомы фотографий архитектурных памятников Турфанского оазиса в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН» касался изучения материалов Первой Русской Туркестанской экспедиции 1909–1910 гг. на основе фотоальбомов, хранящихся в архиве ИВР РАН. С.Л. Шевельчинская отметила важность результатов работы экспедиции, положившей начало новому подходу к сохранности древних памятников и ставшей эталоном для ученых всего мира.

С интересом были заслушаны доклады: А.А. Ковалева — об исследовании ритуального комплекса с оленными камнями Ушкийн Увер в Монголии; Ю.Ю. Будниковой — о малоизвестной статье Ю.Н. Рериха «Голоки и их этнический характер»; А.К. Крылова — о церковном художественном наследии России на рубеже XIX–XX вв. и в наше время; Н.А. Мозохиной — об открытых письмах Общества возрождения художественной Руси. Ряд докладов носили стендовый характер.

Осенняя сессия конференции проходила в дни работы в Музее-институте семьи Рерихов выставок: «Цветы искусства», «Вклад Дома Романовых в развитие художественного образования в России», «Отец и сын. Николай и Святослав Рерихи», «Пермский иконостас Николая Рериха». В рамках конференции были организованы экскурсии по рериховским местам Санкт-Петербурга, выступление ансамбля солистов хорового театра Петербурга под управлением Ольги Синициной, экскурсия по Музею-институту семьи Рерихов.

Конференция «Рериховское наследие» прошла на высоком научном и организационном уровне. Доклады вызвали заинтересованное обсуждение и обмен мнениями. Проблемы, обсуждаемые на заседаниях, широкий круг участников показали, что интерес к художественному творчеству, рериховским идеалам, т.е. к гуманистическому наследию всех членов семьи Рерихов, приобретает в настоящее время новую силу и звучание, что имеет большое значение для культурной жизни России и всего мира.

И.В. Базиленко

**Международная конференция  
«Династия Романовых и Восток  
(К 400-летию Дома Романовых)»  
(Санкт-Петербург, 15–16 октября 2013 г.)**

По решению Великого Земского Собора 11(21) июля 1613 г. в Успенском соборе Московского Кремля местоблюститель патриаршего престола митрополит Казанский Ефрем (Хвостов) совершил обряд Венчания на царство Михаила Федоровича Романова (1613–1645) и, таким образом, положил начало правлению новой династии в России. Церемониями и праздничными мероприятиями на государственном уровне предложили отметить в 2013 г. 400-летие дома Романовых Санкт-Петербург, Кострома, Волгоград, Мещовск, Екатеринбург и Нижний Новгород.

15–16 октября 2013 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась Международная конференция «Династия Романовых и Восток (К 400-летию Дома Романовых)», организаторами которой стали Институт восточных рукописей Российской академии наук и Российское историческое общество. На конференции выступили с докладами сотрудники ИВР РАН, Российской национальной библиотеки, Государственного музея истории религии, факультета социологии, Восточного и филологического факультетов Санкт-Петербургского государственного университета, издательства «Индрик», Санкт-Петербургской Православной духовной академии, Института языка и литературы имени Алишера Навои АН Республики Узбекистан, Государственного Эрмитажа, ООО «Издательство Светоч», факультета социально-политических наук Ярославского гос. университета им. П.Г. Демидова, ФГБОУ ВПО «Национальный государственный университет физической культуры, спорта и здоровья им. П.Ф. Лесгафта», Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ). На заседаниях было заслушано и обсуждено 30 докладов, часть из которых сопровождалась демонстрацией фото-, аудио- и видеоматериалов.

С приветственным словом к участникам конференции обратилась директор ИВР РАН, зав. Отделом рукописей и документов, д.и.н. И.Ф. Попова, которая напомнила присутствующим о вкладе династии Романовых в установление и упрочение регулярных связей России со странами Востока, в историю возникновения и развития отечественной востоковедной науки.

Пленарное заседание было продолжено докладом-презентацией заведующей Сектором восточных фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки О.В. Васильевой «Русские императоры и создание источниковедческой базы отечественного востоковедения. Из истории формирования рукописного фонда Российской национальной (Императорской Публичной) библиотеки», в котором была подробно охарактеризована плодотворная деятельность русских монархов (от Екатерины II до Николая II) по коллекционированию редких восточных рукописей и составлению, тем самым, источниковедческой базы для бурного развития российского востоковедения в XX в.

Главный хранитель ФГБУК «Государственный музей истории религии», к.филос.н. Е.В. Денисова в своем сообщении «Дом Романовых и Святая Земля» рассказала о традиции августейшего паломничества в Святую Землю представителей династии, начиная с мая 1859 г., и о паломнических реликвиях, связанных с членами Дома Романовых, которые ныне хранятся в фондах Государственного музея истории религии.

Доц. кафедры истории России факультета социально-политических наук Ярославского гос. университета им. П.Г. Демидова, к.и.н. С.А. Шубина в выступлении «Романовы и деятельность Императорской Российской духовной миссии в Китае (XVIII — начало XX в.)» осветила роль династии Романовых в создании и организационном оформлении института духовной миссии в Китае и остановилась на фактах покровительства, которое оказывала царская фамилия Пекинской православной духовной миссии.

Доклад «Буряты в составе Российской империи», представленный вниманию слушателей зав. Отделом Центральной и Южной Азии ИВР РАН, д.и.н. Т.Д. Скрынниковой, касался проблемы самоидентификации бурят в составе Российской империи на примере оригинальных бурятских хроник. Были выделены различные уровни идентичностей: родовой, племенной, общепервобытный, конфессиональный (буддийский) и российский.

Представитель филологического факультета СПбГУ, научный редактор раздела «Быт и архитектура» энциклопедии «Три века Санкт-Петербурга» Е.И. Жерихина в сообщении «Новомихайловский дворец» подробно осветила историю постройки и эксплуатации дворца вел. кн. Михаила Николаевича Романова с середины XIX в. до падения династии. Особое внимание в докладе было уделено «восточным» комнатам дворца, созданного по проекту А.И. Штакеншнейдера.

«Российский Императорский Дом и Христианский Восток в период царствования Александра II» — так обозначил тему своего доклада генеральный директор издательства «Индрик» К.А. Вах, который подробно рассказал о вкладе членов Дома Романовых и особенно Александра II в процесс реализации русских национальных проектов на Ближнем Востоке.

Доклад к.п.н., доцента ФГБОУ ВПО «Национальный государственный университет физической культуры, спорта и здоровья им. П.Ф. Лесгафта» А.А. Свирса «Феномен имперского культуртрегерства в Западном Закавказье: „На службе Царю и Отечеству!“ (К 135-летию основания „Русского Батума“)» содержал анализ деятельности легендарных российских культуртрегеров, которые методично осваивали земли «русских субтропиков», ставшие «жемчужиной Колхиды» в короне Российской империи к 300-летию дома Романовых.

С.н.с. кафедры социологии социальных и политических процессов факультета социологии СПбГУ, к.юр.н. М.Ю. Прохорова в докладе «Восточная политика Екатерины II и „Проект Всеобщего перемирия“» обобщила сведения о знаменитом проекте А. Гудара, поддержанном императрицей и переведенном на русский язык в разгар русско-турецкой войны 1787–1791 гг.

В совместном докладе представителей Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ) в.н.с., д.и.н. Д.Д. Амоглоновой и с.н.с., к.и.н. Н.В. Цыремпилова «Буддизм в контексте Российской империи: адаптация религиозной инаковости» были охарактеризованы история проникновения буддизма в Бурятию, его распространение и формы адаптации в новых условиях на территории Российской империи, взаимоотношения с российской администрацией.

Н.с. Отдела БАН при ИВР РАН, к.ф.н. Э.С. Русинова в сообщении «Путешествие цесаревича Николая Романова в Египет и Индию в 1890–1891 гг.» осветила фактоло-

гию и культурно-историческое значение экспедиции, совершенной цесаревичем и его спутниками на кораблях эскадры ВМФ России.

Доклад зав. сектором Центральной Азии ИВР РАН, д.ф.н. И.В. Кульганек «Рукописи на старомонгольском языке об императоре Николае II из фондов ИВР РАН» содержал подробный анализ двух текстов панегириков, написанных в связи с посещением Забайкалья будущим императором в июне 1891 г. и коронацией Николая II, состоявшейся 17 мая 1896 г. в Москве.

Доклад зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН, к.и.н. Т.А. Пан был посвящен трем маньчжуро-китайским верительным грамотам из коллекции ИВР РАН, которые были посланы Николаю II последним императором династии Цин, Пу И в 1908 г. Историческая ценность грамот заключается в том, что они являются самыми поздними официальными документами династии Цин, написанными на маньчжурском языке.

Сообщение ст. лаборанта ИВР РАН, кандидата богословия М.В. Фионина «Греческий лекционный из коллекции Антиохийского патриарха Григория IV» было посвящено детальному описанию раритетного лекционного, хранящегося в рукописной коллекции ИВР РАН.

Доцент, к.ф.н., докторант Института языка и литературы им. Алишера Навои АН Республики Узбекистан Г.И. Халлиева в докладе-презентации «Вклад российских востоковедов в изучение тюркской литературы XIX в.» рассказала о выдающемся вкладе отечественных ориенталистов в исследование поэтического и прозаического наследия тюркоязычных авторов заявленного периода.

С.н.с. сектора Южной Азии ИВР РАН, к.филос.н. Т.В. Ермакова представила доклад «Вклад графа С.С. Уварова (1786–1855) в организацию российского востоковедения». Был проанализирован социокультурный и политический контекст возрастания интереса к Востоку в России в 1810-е годы, обозначено институциональное оформление этой тенденции и отмечена роль С.С. Уварова в организации Азиатского Музея Академии наук.

Биография одного из основоположников российского японоведения Д.М. Позднеева (1865–1937), являющаяся примером истинного служения Отечеству, верность которому ученый пронес через всю свою жизнь, стала темой доклада «Д.М. Позднеев: путь от чиновника до патриарха отечественной японоведения», сделанного с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, к.и.н. К.Г. Маранджян.

Основываясь на архивных материалах из Отдела рукописей РНБ, ученый секретарь ИВР РАН, к.и.н. О.А. Воднева в докладе «Российско-афганские отношения начала XX в. (по материалам отчета Е.П. Ковалева)» проанализировала деятельность управляющего Бухарской таможней Е.П. Ковалева и мероприятия различных представителей Российской империи, направленные на развитие торгово-экономических отношений с Афганистаном.

Во второй рабочий день конференции очередное заседание открылось докладом зав. Отделом Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, доц., д.и.н. С.А. Французова «Две арабо-христианские книги из библиотеки великого князя Константина Николаевича», который был посвящен обстоятельствам поступления в библиотеку ИВР РАН Псалтири и Октоиха на арабском языке, напечатанных в Святогробской типографии Иерусалимского православного патриархата в 1854 г. По предположению докладчика, книги были подарены великому князю Константину Николаевичу в Иерусалиме в мае 1859 г., хранились в библиотеке Мраморного дворца, а в марте 1925 г. были переданы в Азиатский Музей.

В докладе «Авантюра Н.И. Ашинова на Африканском Роге (на основе архивных документов)» аспирантка ИВР РАН Е.В. Гусарова, использовав ранее не введенные

в научный оборот документы ЦВМА, АВ ИВР РАН и фонда Отдела рукописей РНБ, реконструировала некоторые важные детали, связанные с попыткой основать русскую колонию «Новая Москва» на территории нынешней Эритреи.

В докладе аспирантки ИВР РАН Е.О. Стариковой «Путешествие цесаревича Николая: Сайгон и Чолон» были освещены события путешествия цесаревича Николая в 1890–1891 гг., происходившие в столице французского Индокитайского союза. Были продемонстрированы редкие архивные фотографии того времени.

Важному событию церковной истории начала XX в., с которым общественность связывала надежды на восстановление патриаршества в России, было посвящено выступление преподавателя Санкт-Петербургской Православной духовной академии, кандидата богословия Д.А. Карпука «Визит Антиохийского патриарха Григория IV в Россию на торжества, посвященные празднованию 300-летия Дома Романовых в 1913 г. (По материалам церковной периодической печати)».

Доцент филологического факультета СПбГУ, к.ф.н. А.В. Родосский рассказал слушателям о религиозных мотивах в поэзии К.Р. (Константина Константиновича Романова), прочитал и прокомментировал несколько стихотворений талантливого поэта, касающихся известных библейских сюжетов.

Истории установления постоянных дипломатических связей между Московским государством и Сафавидским Ираном в XVII в., а также примерам особого расположения, которое питали друг к другу Михаил Романов (1613–1645) и Аббас I Великий (1587–1629), был посвящен доклад в.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН, проф., д.и.н. И.В. Базиленко «Русско-иранские отношения при первых царях из династии Романовых».

Член Союза писателей России, генеральный директор ООО «Издательство Светоч» А.П. Андришкин предложил вниманию слушателей сообщение «Граф Н.П. Игнатьев (1832–1908) и Дом Романовых в контексте ближневосточной политики России», содержащее рассмотрение дипломатической деятельности знаменитого Н.П. Игнатьева на Ближнем Востоке и его отношений с российскими императорами.

Биография и идейное наследие А.А. Дмитриевского стали темой доклада «Дмитриевский Алексей Афанасьевич (1856–1929) как исследователь Ближнего Востока», который представил с.н.с. сектора Ближнего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, к.и.н. А.Г. Грушевой, опираясь на фактологически насыщенные материалы из архива академика, хранящиеся в РНБ и АВ ИВР РАН.

С.н.с. сектора Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, к.и.н. Б.В. Норик в сообщении «„Кавказский дневник“ В.А. Косаговского (1857–1918)» коснулся малоизвестных событий службы командира Персидской казачьей бригады, описанных в авторском дневнике, хранящемся в АВ ИВР РАН.

Подробному анализу исследовательской, переводческой и общественной деятельности ираниста и кавказоведа Адольфа Петровича Берже был посвящен доклад в.н.с. сектора Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, д.и.н. А.И. Колесникова «А.П. Берже (1828–1886) — российский исследователь Кавказа и Ирана».

В докладе в.н.с. сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, д.филос.н. С.Л. Бурмистрова рассматривался вклад барона А.А. фон Сталь-Гольштейна в формирование индийской коллекции ИВР РАН. По мнению докладчика, особенности рукописей, собранных Сталь-Гольштейном, свидетельствуют, что в Северной Индии переписывались и читались главным образом тексты поздней *адвайта-веданты*, содержавшие вопросы сотериологии и гносеологии.

В докладе сотрудника Государственного Эрмитажа В.М. Дзевановского были обнародованы редкие детали биографии известного переводчика, литератора, историка-

семитолога М.Л. Вишницера; кратко изложена история двух научных востоковедных обществ, шефство над которыми взяли члены Дома Романовых.

Выступившие на конференции специалисты получили хорошую возможность обсудить актуальную проблематику научных исследований, обменяться мнениями, подтвердить свой высокий профессиональный уровень, наметить планы будущего сотрудничества. Доклады участников международной конференции (очных и заочных) опубликованы в сборнике (отв. редакторы И.В. Базиленко, О.А. Воднева).

К.Г. Маранджян

# **Международная конференция «Азия и японская идентичность»**

Франция, Эльзас, 1–3 ноября 2013 г.

С 1 по 3 ноября 2013 г. в Эльзасе (г. Кьенцхайм) проходил IX международный симпозиум, организованный Университетом Хосэй (Центр международных японоведческих исследований, Токио), Европейским центром японистики Эльзаса (СЕЕJA), Исследовательским центром цивилизаций Восточной Азии (Париж) и Страсбургским университетом. Встреча исследователей из Японии, Франции, Швейцарии, Германии, Австрии, России и Китая проходила в рамках совместного проекта, продолжающегося уже не первый год. В центре внимания была проблема национальной идентичности Японии, которая, как заявлено в программных тезисах конференции, «благодаря своему географическому положению никогда не знала иностранного вторжения (за исключением периода послевоенной американской оккупации) и долгое время оставалась моноэтнической страной, не интегрируя в свою идентичность ни айну, обитавших на севере, ни жителей о. Рюкю на юге». В результате в Японии сложилось устойчивое представление об уникальности и исключительности своей культуры, стоящей как бы особняком от прочих азиатских культур.

Сегодня Япония, являясь партнером и союзником США, в институциональном плане, безусловно, относится к западным странам, в то же время в духовном плане она придерживается ценностей, общих для многих азиатских стран. Именно эта дuality и биполярность японской культуры и была предметом обсуждения ученых из разных европейских и азиатских стран. Не вызывает никакого сомнения, что в последние годы Япония стремительно развернулась в сторону Азии, стремясь укрепить там свои позиции и наладить диалог с ближайшими соседями, отношения с которыми осложнены неоднозначной трактовкой событий Второй мировой войны в самой Японии и в оккупированных ею в прошлом странах. Быстрый экономический рост Китая и его все возрастающее политическое влияние, без сомнения, подстегивают Японию оспаривать право своего могущественного соседа на лидерство в Азии.

В течение трех дней конференции было прослушано 17 докладов, в которых тема национальной идентичности была рассмотрена на самом разнообразном материале. К числу наиболее ярких и интересных докладов я бы отнесла выступление Ф. Пеллетье (Университет Лиона 2), географа по основной специальности, «Дальний Восток, или Япония в Азии: изобретение метагеографических концепций», в котором была прослежена история возникновения таких понятий, как «Дальний Восток», «Восточная Азия» и многих других. Как иронично подметил французский ученый, к примеру, термин «Дальний Восток» был запрещен к употреблению в Японии во время Второй мировой войны на том основании, что японская империя не могла находиться на окраине мира!

Безусловное внимание участников также привлек зачитанный доклад китайского ученого Тан Чуннань (Tang Chongnan) из Института мировой истории Китайской



академии социальных наук, в котором четко и ясно было заявлено о полном неприятии идеи уникальности и превосходства японской идентичности.

Продолжая линию, начатую Ф. Пеллетье, швейцарский ученый Сэмюэль Гё (Университет Женевы) анализирует японские термины «тоё» («восток») и вошедшие в употребление недавно термины «хокуто адзиа» («Северо-Восточная Азия») и «хигаси адзиа бунка кэн» («культурная сфера Восточной Азии»), которые, в отличие от понятия «восток», включают в себя Японию, тем самым возвращая Японию в Азию. В докладе Кавада Дзюндзо (университет Хосэй) были проанализированы причины, побудившие японского просветителя Фукудзава Юкити призывать к «уходу из Азии», что объяснялось бытовавшей в науке XIX в. эволюционной теорией культуры. Сообщение известного австрийского исследователя Джозефа Крайнера (Боннский университет–университет Хосэй) было посвящено японской этнологии XX в. Автор выделил основные теории и парадигмы развития японской культуры и ее этногенезиса, выделяя два главных направления, а среди них концепцию гомогенности японской культуры, развивавшейся из единого источника, и концепцию много-слойности культуры, обусловленной разными культурными наслоениями.

Интересный ракурс трактовки проблемы предложила японская исследовательница Эллис Берсон, рассуждая о национальной идентичности Японии на примере реорганизации выставочного пространства национального музея этнологии в Осака и музея национальной истории и фольклора в г. Сакура. Она отметила, что в экспозиции впервые представлены айнская культура и культура японцев корейского происхождения, видя в этом отражение новых тенденций в трактовке истоков японской культуры.

Американский антрополог японского происхождения Эмико Онуки-Тьерри (Висконсинский университет, штат Мэдисон) предложила рассматривать рисовую культуру в качестве некоего общего признака, типичного для «азиатской идентичности», в категорию которой попадает и Япония. Японский ученый Иноуэ Ватару (Пекинский университет) показал взаимосвязь между двумя названиями Японии — «Ва» и «Ниппон», выдвинув гипотезу, что страна вынуждена была изменить название, чтобы не подвергнуться завоеванию Танским Китаем.

Доклад Виктории Эшбах-Шабо, лингвиста по специальности, убедительно свидетельствовал, что в современном мультикультурном обществе язык не может быть единственным критерием для национальной идентичности, тем не менее вплоть до недавнего времени носители японского языка были уверены в его исключительной уникальности.

Поворот в сторону Азии, произошедший в 30-е годы прошлого столетия, когда были провозглашены идеи «Нового порядка в Восточной Азии» и «Сферы Процветания Великой Восточной Азии», ознаменовался ростом интереса к культуре стран Востока. Именно об этом эпизоде японской истории повествовал доклад Судзуки Сэйко (Токийский Университет–Университет Дидро) об изучении теории восточной музыки, предпринятом в начале 1920-х годов Танабэ Хисао (1883–1984), музыковедом и первым президентом Восточного музыкального общества. Доклад Миямото Кэйдзо (Университет Хосэй) поднял вопрос о происхождении театра Но, который долгое время считался сугубо японским явлением при осознанном игнорировании его континентального характера. Еще несколько докладов, о которых мы не упоминали, были посвящены более частным вопросам, впрочем, и они в той или иной мере были связаны с темой национальной идентичности.

Российская позиция была представлена докладом К. Маранджян, в котором были охарактеризованы основные подходы и трактовки, предложенные современными российскими японоведами по проблеме идентичности.

Во время весьма оживленных дискуссий и обсуждений неоднократно возникал вопрос о том, почему проблема национальной идентичности столь актуальна именно для японского общества. Кроме того, высказывались весьма различные мнения о том, сумеют ли азиатские страны объединиться, будет ли это объединение воспроизводить модель Евросоюза, есть ли предпосылки для такого объединения в Азии, сумеют ли Китай и Япония преодолеть соперничество. Большие споры вызвали вопросы: каковы границы понятия «Азия» и почему в эту категорию Япония включает тихоокеанские острова, например Полинезию? Можно сказать, что во время обсуждений было поставлено больше вопросов, чем получено ответов. Дальнейшее обсуждение этой темы планируется продолжить на очередной конференции на заданную тему, которая должна состояться в следующем году.

Т.В. Ермакова, Е.П. Островская

# **Седьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга**

(Санкт-Петербург, 20–21 ноября 2013 г.)

Очередные ежегодные Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга проходили на базе их учредителя — ФГБУН «Институт восточных рукописей Российской академии наук» (Санкт-Петербург) 20–21 ноября 2013 г.

К настоящему времени ствольные тематики чтений сформировались и, находясь в русле научных интересов О.О. Розенберга, обогатились в соответствии с проблематикой актуальных российских исследований в сфере классического востоковедения.

Программа чтений 2013 г. включала три обширных тематических блока — «Персоналии классического востоковедения», «Буддологические исследования», «Опыт изучения письменных памятников Востока». В течение двух дней было проведено 4 заседания, заслушано 22 доклада. Санкт-Петербург был представлен сотрудниками Института восточных рукописей РАН, Государственного Эрмитажа, РГПУ им. А.А. Герцена, Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. За истекший с Шестых чтений год укрепились научные связи с московскими центрами востоковедения — Российским государственным гуманитарным университетом, Институтом стран Азии и Африки МГУ, Институтом востоковедения РАН. Московские участники чтений представили пять докладов. Также на чтениях выступили востоковеды из Самары, Екатеринбурга, Владивостока.

Оргкомитет чтений неизменно привлекает к участию научную молодежь. В 2013 г. с докладами по темам диссертационных исследований выступили соискатель ИВР РАН Е.В. Столярова, аспиранты Д.В. Возчиков (Екатеринбург), А.О. Михалевская (Москва). Студентка выпускного курса РХГА О.А. Бонч-Осмоловская выступила по теме дипломной работы.

История востоковедения была представлена на тематическом заседании «Персоналии классического востоковедения». С.Д. Серебряный (Москва) в докладе «О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения» осветил биографическую канву и научный вклад С.Г. Елисеева, Н.И. Конрада, Н.А. Невского и их учеников и последователей. Т.В. Ермакова проанализировала вклад П.Я. Петрова (1814–1875) в индологию и санскритологию, охарактеризовала его опубликованные работы. Е.П. Островская в докладе «Ф.И. Щербатской — первооткрыватель буддийской философии» представила новаторскую роль основоположника Санкт-Петербургской буддологической школы в интерпретации предмета буддийской философской мысли. С.Л. Бурмистров посвятил свой доклад аналитическому очерку вклада Г.Т. Кольбрука (1765–1837) в востоковедение.

На заседании «Буддологические исследования» были заслушаны доклады, тематически охватывающие буддологическое источниковедение, проблемы комментиро-

ванного перевода письменных памятников буддизма, современное состояние буддийской культуры.

М.И. Воробьева-Десятовская в докладе «Вклад С.Ф. Ольденбурга в изучение буддийских памятников индийской письменности из Центральной Азии» подчеркнула приоритетную роль С.Ф. Ольденбурга во введении в научный оборот буддийских рукописных артефактов, открытых в оазисах Восточного Туркестана, в привлечении внимания исследователей к доисламским пластам культуры региона.

И.С. Гуревич выступила с докладом «Роль буддийских письменных источников в изучении исторической грамматики китайского языка», в котором аргументировала репрезентативность произведений китайской буддийской литературы III–X вв. для исследования разговорного языка соответствующих периодов — Лючао (III–V вв.) и Тан (618–907 гг.).

Е.А. Кий представил результаты определения источниковой основы иконографического сюжета «Манджушри с тысячей чаш» в докладе «К вопросу о происхождении и передаче „Тантры Манджушри с тысячей чаш“».

В.Ю. Климов в докладе «Уход Высокомудрого Рэннэ из жизни: биографическое событие и факт культуры» на основе письменных источников проинтерпретировал обстоятельства кончины видного деятеля японского буддизма Рэннэ (1415–1499) и убедительно доказал, что в добровольном уходе из жизни Рэннэ реализовал доктринальные положения буддизма, касающиеся Благородной личности и соответствующих ей способов действия.

П.Д. Ленков в докладе «О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае» рассмотрел конкретно-исторический срез буддийско-даосского синтеза в духовной культуре Китая.

А.О. Михалевская (Москва) подняла в своем докладе малоизученную проблематику отражения сведений о буддизме в Бирме в китайских источниках.

Е.Ю. Харькова поделилась впечатлениями о поездке в Восточный Тибет и Внутреннюю Монголию летом 2013 г. Основное внимание было уделено современному состоянию буддийской культуры в КНР и монастырю Лавран. Доклад сопровождался иллюстративным материалом.

В заседании «Опыт изучения письменных памятников Востока» участники чтений представили свои результаты в области перевода и интерпретации письменных памятников Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.

В.П. Иванов на основе памятника индуистской його-тантрической мысли «Хатха-йога прадипика» (Десятиглавная версия) установил базовую терминологию и сопоставил ее с языком «Йога-сутры» Патанджали, тибетской тантра-йоги, тем самым осветив малоизученные аспекты данного круга источников и их роль в культуре.

Е.В. Столярова (соискатель ИВР РАН) в докладе «Титулы эпического Вишну: анализ имен и практики их рецитации» изложила результаты диссертационного исследования и обосновала критерии разграничения имен и эпитетов Вишну в зависимости от целевого назначения их рецитации в системе ритуальной культуры.

Д.В. Возчиков (Екатеринбург) в докладе «Религии Индии и Юго-Восточной Азии в отчете венецианского путешественника Никколо Конти (1395–1469)» воссоздал картину религиозной жизни Южной и Юго-Восточной Азии по сведениям Н. Конти, воспроизвел его оценки различных явлений религиозной повседневности, доступных для наблюдения иностранцем. Докладчик продемонстрировал, каким образом мировоззрение образованных представителей эпохи Возрождения обуславливало восприятие восточной культуры.

Глубоко и всесторонне в рамках чтений была обсуждена проблематика перевода и интерпретации древнекитайских источников. В докладах М.Ю. Ульянова (РГГУ, Москва), Г.С. Поповой (ИВ РАН, Москва), М.С. Целуйко (ИСАА, Москва), А.С. Рысакова (СПбГУКИ, Санкт-Петербург) были представлены текущие результаты и обозначены перспективные проблемы исследования памятников исторической мысли, конфуцианского канона.

Чтения завершились свободной дискуссией. Было принято решение о публикации сборника научных трудов и намечены перспективы расширения проблематики следующих чтений: включить в программу доклады, освещающие научный вклад в востоковедение акад. В.П. Васильева, А.Е. Снесарева.

С.Л. Бурмистров

**30-я конференция по философской компаративистике  
«Компаративная история философии как научное познание  
и художественное творчество»**

(Санкт-Петербург, 22 ноября 2013 г.)

В рамках Дней философии в Санкт-Петербурге 22 ноября 2013 г. на философском факультете СПбГУ прошла 30-я конференция по философской компаративистике «Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество», организованная научным центром философской компаративистики и социогуманитарных исследований философского факультета СПбГУ. Руководитель конференции — д.филос.н., профессор кафедры истории философии философского факультета СПбГУ А.С. Колесников, ученый секретарь — д.филос.н., в.н.с. Института восточных рукописей РАН С.Л. Бурмистров.

На конференции было представлено более 30 докладов. В качестве докладчиков и гостей конференцию посетили представители ряда крупнейших научных центров России, Украины и Белоруссии.

Открыл конференцию проф. А.С. Колесников с докладом «Компаративная философия: наука и искусство». Он отметил, в частности, что невозможно заниматься ни философией, ни историей философии, оставаясь только в рамках западной философской культуры, и следует учитывать, что в других культурах (индийской, китайской и др.) философия развивалась своими путями. Современная философия предполагает, что все философские традиции в той или иной степени пересекаются друг с другом, что и делает возможными не только философскую компаративистику, но и саму философию как некий единый комплекс интеллектуальных практик, принципиально одинаковый во всех цивилизациях. Специфической чертой современной культуры — и это хорошо заметно по особенностям философии на современном Востоке, — стал интенсивный поиск новых форм и стратегий самоидентификации. Это касается и отдельного человека, пытающегося определить свое положение в изменяющемся обществе, и этноса, ищущего свое место среди других этносов, и других общностей. В наше время едва ли не каждый народ заявляет претензию на обладание собственной, самобытной философией, и это ставит перед философами вопрос — а что такое вообще сейчас философия? Обобщение философского «опыта» разных культур требует при этом, естественно, известной гибкости и учета разных представлений о сущности философии и разных моделей философствования. На все это накладываются еще и новые технологии производства субъективности через средства массовой коммуникации — телевидение, Интернет и пр., и это требует включения нового коммуникативного опыта в сферу философии наряду с традиционными, более привычными нам академическими формами философствования.

Большую дискуссию вызвал доклад д.филос.н., профессора кафедры философии Курского государственного университета А.В. Дьякова «История философии и современность: о трансформации статуса философии». В наше время, сказал А.В. Дьяков,

история философии оказалась в какой-то мере в ситуации классического double bind, хорошо описанного еще Г. Бейтсоном: ее оттесняют на второй план, требуя от философии в первую очередь построения целостных философских систем, способных дать целостное объяснение месту человека в обществе, и в то же время от нее ожидают, что она заменит собой философию *per se*.

Проблеме взаимопонимания между разными культурами на уровне философского мышления был посвящен доклад д.филос.н., профессора Московского авиационного института В.В. Кравченко «Отражения произведений Вл. Соловьева в зарубежной мысли: традиции, тенденции, трудности перевода». Даже в русской философской мысли, стоящей ближе всего к западноевропейской и американской, есть множество особенностей, делающих адекватный перевод философского текста с русского языка задачей чрезвычайно трудной. Например, тонкое, но в некоторых текстах русских философов очень важное различие между *реальностью* и *действительностью* может быть адекватно переведено на немецкий язык (*Realität* и *Wirklichkeit* соответственно), но не на английский или французский, в которых этим словам соответствует только одно (соотв. *reality* и *réalité*). Тем более серьезной становится эта проблема, когда речь идет о текстах философов Индии или Китая, где значение каждого термина требует сложной реконструкции.

Исключительно интересный доклад о категориальном творчестве в древнекитайской философии представил к.филос.н., доцент Дальневосточного федерального университета Д.В. Конончук. Китайская мысль европейцами порой воспринималась как чрезвычайно «приземленная», конкретная и неспособная подняться над предметной реальностью, возвысившись до сферы абстрактных понятий. Такой точки зрения придерживался, в частности, Гегель. В «Лекциях по философии истории» он писал, что в той сфере китайской культуры, которая европейцами воспринимается как наука, отсутствует самая фундаментальная черта науки как таковой — свободный и длительный научный интерес. Китаец, по его мнению, слишком привязан к конкретным фактам и слишком пренебрегает абстракциями. Однако такой взгляд на китайскую культуру обусловлен полным ее непониманием, причина которого — незнание китайского языка и знакомство с трудами китайских философов только по переводам (причем чаще всего — по плохим переводам). Западный термин «категория» обычно переводится на современный китайский язык биномом *фаньчоу*, где *фань* означает «правило, закон; плавить, лить, отливать из металла», а *чоу* — «пашня, нива, межа, граница, род; распределять, распланировать». Иными словами, *фаньчоу* означает нечто, что было отлито в некую жесткую и неизменную форму и разделено на отдельные части. Такое восприятие реальности свойственно главным образом западной философии. Философ здесь — это, если угодно, «человек в башне из слоновой кости», который до известной степени оторван от мира и, пребывая в этой своей башне, с ее вершины может обозревать мир и разделять его на регионы, части, страты. Такой взгляд на мир предполагает даже своего рода насилие над реальностью, которая предстает как пассивный объект интеллектуальных манипуляций философа. Древнекитайская же философия использовала для описания реальности термин *мин* «имя, название, слово, существительное, репутация; давать имя, классифицировать». Все фундаментальные понятия китайской философии — *Дао*, *дэ*, *жэнь*, *ли*, *и* и т.д. — суть лишь такие «имена» (*мин*). Когда Конфуций говорил об «исправлении имен» (*чжэнь мин*), то фактически имел в виду именно исправление того, что представитель западной культуры назвал бы понятиями или категориями. При этом сам иероглиф *мин* состоит из двух компонентов, означающих «рот» и «вечер». С этой точки зрения имя (*мин*) — это то, что говорится в ночной темноте, когда мы слепы, и только имя

может осветить нам реальность. Древнекитайский философ не пытается определить понятие (в буквальном смысле слова — дать ему пределы, указать, где заканчивается то множество вещей, которое подведено под данное понятие). *Мин* проливает свет скорее на отдельные аспекты понятий или их использование. Школа *мин-цзя* наглядно показала невозможность спекулятивного подхода к проблеме категорий или, по крайней мере, его ограниченность. Сама континуальность реального мира не может быть загнана в жесткую сетку категорий, разработанных западной философией, и китайская философия поэтому ухватывает те аспекты реальности, которые ускользают от европейской мысли.

Китайской философии был посвящен и доклад преподавателя гимназии «Петершуле» Р.Н. Дёмина «Крестьянин-философ Тимофей Бондарев и древнекитайская школа аграриев (нун-цзя)». Школа аграриев изучена очень слабо, хотя по числу авторов и количеству сочинений практически не уступает другим школам. Ее мифологическим родоначальником ее представители считали «первоземледельца» Шэнь-нуна. Единственным занятием, действительно достойным человека, в этой школе считалось, очевидно, земледелие, все же прочие занятия рассматривались как большее или меньшее отклонение от естественного хода вещей. Известна, однако, дискуссия Сюй-синя, одного из ее представителей, с Мэн-цзы, в ходе которой последний показал внутреннюю противоречивость этических установок *нун-цзя*. Ее учение сходно с учением русского «крестьянина-философа» Тимофея Бондарева, который в своей книге «Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледелия» (1906) проводил мысль, что только крестьянский труд является единственно достойным человека занятием и представляет собой единственное средство искупления первородного греха. Эта книга, ныне малоизвестная, в свое время оказала определенное влияние на русскую мысль, в частности на мировоззрение Глеба Успенского. Критика взглядов Т. Бондарева, развитая Н.Ф. Федоровым, во многом сходна с критикой школы *нун-цзя*, проведенной Мэн-цзы.

Однако философская компаративистика не может ограничиваться только обобщениями того, что уже хорошо известно и исследовано в философии Запада и культур Востока. Философ-компаративист всегда должен иметь в виду, что картина развития философии, которую он может нарисовать, зависит от того, кем и как собран материал, исследуемый потом востоковедами, и что осталось вне сферы интересов собирателя. На это обратил внимание д.филос.н., ведущий научный сотрудник ИВР РАН С.Л. Бурмистров в своем докладе «Научное наследие барона А.А. фон Сталь-Гольштейна». Предметом специального интереса Сталь-Гольштейна была Индия, и в 1903–1904 гг. он предпринял путешествие по Индии, где имел возможность тесно общаться с индийскими пандитами в Варанаси и изучать заинтересовавшую его индийскую музыку. Одним из важных аспектов его деятельности было собирание древних рукописей, и Россия обязана ему значительной по объему и любопытной по составу коллекцией индийских рукописей XVIII–XIX вв., которую он собрал во время своей поездки в Индию и которая позволяет до известной степени судить о том, какие сочинения были в ходу в то время среди индийских пандитов. Среди них имеются религиозные гимны, философские трактаты, художественные произведения. Хорошо известен, кроме того, и проведенный Сталь-Гольштейном анализ материалов, касающихся ранней истории Кушан. В частности, он исследует название «Кушаны» и показывает, что само это слово неверно и представляет собой результат ошибки или какого-то лингвистического недоразумения, а в действительности народ, основавший Кушанскую империю, называл себя *Kuśa*, а не *Kuśana*. Еще одним предметом специального интереса Сталь-Гольштейна было буддийское искусство. При



этом, конечно, он никогда не терял из виду и западную культуру, в сопоставлении с которой рассматривал и культуры Востока.

Среди других докладов, вызвавших интерес участников конференции, следует назвать «Дзэн: философия и искусство» К.С. Лобкова; «Деконструкция и философия мадхьямики-прасангики: сравнительный анализ» кандидата философских наук, доцента кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета С.М. Малкиной; «Осмысление „третьего возраста“ в философских традициях Востока и Запада» к.филос.н., доцента кафедры философии Калининградского государственного технического университета Н.В. Меднис; «Искусство и диалог культур в творчестве кн. Э.Э. Ухтомского» советника по культуре вице-мэра Санкт-Петербурга Ю.Н. Стрижак. Вопросы, поднятые докладчиками и участниками дискуссий, исключительно важны не только для разработки методологии философской компаративистики, но и для востоковедной науки, и исследование их может способствовать более полному пониманию философии стран Востока представителями цивилизации Запада.

**Наука и буддизм: материалы научной конференции с участием иностранных ученых (Улан-Удэ–Байкал: 6–8 июля 2012 г.). Сборник докладов / Гл. ред. Б.В. Базаров / Учреждение РАН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии». — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. — 304 с.**

В сборнике собраны статьи и тексты выступлений, прозвучавших на заседаниях очередного круглого стола, проходившего в Улан-Удэ летом 2012 г. Подобные мероприятия, посвященные осмыслению опыта и перспектив взаимодействия современной науки и буддизма, стали постоянными акциями, приуроченными ко Дню рождения Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, являющегося одним из инициаторов проекта сотрудничества светских ученых и буддийских философов.

Сборник состоит из трех разделов: «Наука и буддизм: актуальные направления взаимодействия и перспективы межкультурного диалога», «Философские и теоретико-методологические аспекты изучения буддизма» и «Буддизм и современное общество». В него включены статьи главным образом российских ученых из Улан-Удэ, а также материалы ученых из других городов России: Москвы (С.Л. Кузьмин), Самары (Л.Б. Четырова), Санкт-Петербурга (А.С. Колесников), Новосибирска (В.В. Лыгденова), Екатеринбурга (В.Н. Руденко), иностранных философов (Джампа Самтэн, Лобсан Норбу Шастри, Сарнатх, Индия) и ученых из ближнего зарубежья (С.В. Капранов, Киев, Украина). Сборник открывает текст выступления д.и.н., чл.-кор. РАН, директора Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Б.В. Базарова. В приветственном слове он отметил выдающиеся заслуги Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, которые им были достигнуты в деле система-

тического сотрудничества ученых и буддийских практиков. Много лет живя за пределами родной страны, он посвятил свою жизнь делу сохранения уникальной тибетской цивилизации, стержнем которой является буддизм, а также межкультурному диалогу и установлению взаимопонимания между представителями разных мировоззренческих традиций и ценностных ориентаций. Чувствуя свою ответственность в качестве духовного и национального лидера за будущее шестимиллионного тибетского народа, Далай-лама принял решение отказаться от борьбы за независимость Тибета и следовать политике Среднего пути (политика, сформулированная с учетом того, что «единство и сосуществование китайского и тибетского народов важнее политических требований тибетского народа»). Курс Среднего пути, основанный на принципах ненасилия, равноправия народов и мирного сосуществования, нашел поддержку у подавляющего большинства тибетской диаспоры в Индии, а также вызывает уважение к Его Святейшеству со стороны мирового сообщества. Философское мировоззрение Его Святейшества Далай-ламы и его общественная деятельность по утверждению универсальных человеческих ценностей — это важные моменты единого подхода Его Святейшества к пониманию мира и человека. Ненасильственная борьба за разрешение тибетского вопроса и участие в научных конференциях вместе с известными учеными — это взаимосвязанные аспекты его деятельности. Ныне взаимодействие буддизма и науки перешло от первоначальных контактов и диалога к систематическому сотрудничеству, и благодаря этому обе взаимодействующие стороны обогащаются.

Наука получает от буддизма эвристические импульсы. Буддизм благодаря науке освобождается от некоторых устаревших представлений, например, касающихся космологии.

Светская наука и буддийская философия помогают современным людям в познании истины, чтобы с ее помощью преодолеть собственную ограниченность и раскрыть совершенную природу сознания. Одним из стратегических научных направлений Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, отметил Б.В. Базаров, является изучение интеллектуального потенциала буддизма и возможностей использования буддийских знаний на благо современного человечества. Эта задача тем более актуальна, что мир сегодня находится в критической точке своего существования.

Первый раздел включает статьи П.П. Дашинамаевой (Улан-Удэ), С.Ю. Лепехова (Улан-Удэ), Лобсан Норбу Шастри (Сарнатх, Индия), В.Г. Лысенко (Москва), О. Лхагва, Ц. Сайнсанаа, Л. Эрдэнчимэг (Улан-Батор, Монголия), Н.В. Пупышевой (Улан-Удэ), И.С. Урбанаевой (Улан-Удэ), Л.Б. Четыровой (Самара). Открывает раздел статья П.П. Дашинамаевой «Некоторые аспекты речемышления, сознания и познания: компаративистские наброски о подходах в науке и буддийской философии». Проведя анализ ряда положений познания, мышления и языковой объективации, рассматриваемых в науке и буддийской философии, автор приходит к выводу, что объекты рассмотрения буддизма трудно отнести к религиозным. Она считает, что поступательная эволюция внешней стороны жизнедеятельности не позволяет свидетельствовать о прогрессе мышления и языковой объективации, способности Homo sapiens, поскольку открытия или концепции современных лингвистик и философии языка в основе своей подтверждают соответствующие тезисы буддийской философии, разработанные 1500–2000 лет назад.

В статье «Ценности буддийской цивилизации и идеалы рациональности в современной науке» С.Ю. Лепехов останавливается на вопросах развития западной и буддийской цивилизаций и тех ценностях, которые их объединяют. Он считает, что, несмотря на различия в духовной сфере, перед мировым сообществом в целом стоят одинаковые цели. Если сравнить рекомендуемые специалистами в области глобальных проблем современности ориентиры и идеалы наиболее оптимальной модели развития человечества в XXI в. с основными экономическими, экологическими, культурными и духовными параметрами буддийской цивилизации, то окажется, что многие из этих идеалов уже давно были вопло-

щены в жизнь многими поколениями индийцев, китайцев, японцев, корейцев, тибетцев, монголов, бурят, калмыков, вьетнамцев, кхмеров, тайцев, сингалов, бирманцев и представителей других народностей. Отсутствие претензий на исключительность и открытость буддизма к широкому философскому диалогу делают его все более привлекательным для интеллектуальной элиты в качестве нейтрального идейного поля, открывающего возможности для самых разнообразных контактов на всех уровнях.

В статье В.Г. Лысенко «Буддийский атомизм в свете современных понятий „эмерджентные свойства“ и „квалия“» исследуются буддийские понятия вещества и их влияние на познание человеком мира. Автор приходит к выводу, что по буддийским понятиям мир — это то, что мы воспринимаем и познаем, что определяется нашими познавательными инструментами, а не нечто постоянное и неизменное, не некое объективное положение вещей. Таким образом, термины «эмерджентность» и «квалия» могут на законных основаниях стать элементами метаязыка применительно к буддизму. Разумеется, они наполняются несколько иными смыслами, но это только послужит их обогащению. Благодаря их применению можно увидеть в этой иную культурную традицию аспекты, представляющие интерес в перспективе поисков.

Коллективная статья монгольских авторов О. Лхагвы, Ц. Сайнсанаа, Л. Эрдэнчимэг «Физика и восточная философия» проводит параллель между современными взглядами на природу вещей и процессами, протекающими в мире, с точки зрения современного развития науки и древнего интуитивно-мистического мироощущения, свойственного буддизму. Авторы статьи приходят к выводу о неуклонном сближении этих двух позиций. Прогресс современной физики и синергетики приближает момент раскрытия тайны исходных точек науки и мистической философии. Тэнгрианство было движущей силой цивилизации степных кочевников. Основания и особенности этой, как считают авторы, интуитивной науки, которая не потеряла своей актуальности для монголов и в настоящее время, с развитием «постнеклассического» мировоззрения, становятся более понятными современным исследователям.

Статья Н.В. Пупышевой «Поиск новой парадигмы: буддизм и квантовая физика» раскрывает сходство истин буддийского учения и последних открытий современной науки.

Это сходство рассматривается автором на основе документального фильма «Where Science and Buddhism Meet» («Там, где встречаются буддизм и наука»). Между буддийским взглядом на реальность и тем, как ее понимает современная наука, обнаруживается много общего. Научные открытия последнего времени, такие как теория относительности, квантовая механика, основные свойства физического вакуума, антропный принцип и многие другие, органично вписываются в буддийскую картину мира. Данные современной науки как бы подтверждают валидность основополагающей модели миропонимания буддизма. Но в то же время буддийская модель миропонимания настолько отличается от западной, что ряд понятий, казалось бы, общих для западных ученых и буддистов, имеют разное смысловое наполнение. Основное различие между принципами буддийской и западной эпистемологии лежит в сфере отношений субъекта и объекта познания. Для буддизма характерна субъектная направленность познания, для западной мысли — объектная, в соответствии с чем сформировались разные модели мира, характерные для этих культур. Буддийская и западная модели мира отличаются друг от друга точкой отсчета. Водоразделом между буддийским учением и поисками истины западных ученых остается также отношение к нравственности. Для западной физики это понятие находится вне пределов ее компетенции. Для буддийского учения нравственность — основа, игнорирование которой лишает познание смысла.

В статье И.С. Урбанаевой «Наука и буддизм: история встречи, компаративистика и перспективы взаимодействия» рассказывается о моментах схождения буддизма и современной науки. Процесс взаимодействия буддизма и западной науки углубляется благодаря инициативам людей с «подлинно открытым умом». Прежде всего к таким людям относится Далай-лама XIV с его постоянным интересом к науке и готовностью к диалогу с учеными. Благодаря его инициативе дважды в год проходят научно-теоретические конференции «Ум и жизнь» с привлечением ведущих ученых и представителей буддизма. Эти совместные конференции, с одной стороны, дают в руки ученых новые инструменты в их изысканиях, с другой — позволяют проверять на прочность теоретические основы буддизма. В статье говорится о первых достижениях в результате взаимодействия науки

и буддизма: в первую очередь в области неврологии и нейрофизиологии. На современном этапе взаимодействие буддизма и науки переходит от первоначальных контактов и диалога к постоянному активному сотрудничеству, которое обогащает обе взаимодействующие стороны. Рассматривая области взаимодействия буддизма и современной науки, И.С. Урбанаева показывает расхождения и сходство взглядов в интерпретации тех или иных явлений. Это касается в первую очередь взаимодействия буддизма с научным материализмом, физикой, биологией, космологией, философией и т.д. Буддизм, две с половиной тысячи лет назад обосновавший базовую доброту человеческой природы, предлагает сегодня от лица Его Святейшества Далай-ламы и других буддийских философов, ученых, практиков свои философские открытия современному человечеству в качестве якоря веры в фундаментальные и универсальные этические принципы.

Л.Б. Четырова в статье «Опыт рецепции философии буддизма: философ Мераб Мамардашвили» рассказывает об одном из немногих российских философов, соединившем две философские традиции — западную и восточную.

Второй раздел сборника представлен работами А.А. Базарова «Отдельные сочинения в области Дулва (Виная), характеризующие схоластическое монастырское образование в Бурятии (XIX–XX вв.)», Джампы Самтэна «An attempt to assess the historical development of Buddhism through a comparative textual study of Mahaparinirvanasutra» («Попытка оценки исторического развития буддизма через сравнительную текстологию „Махапаринирванасутры“»), Д.С. Жамсуевой «Характеристика основных направлений научных исследований К.М. Герасимовой», С.В. Капранова «Интерпретация буддизма в работах М. Элиаде», Ч.Ц. Цыренова «Особенности перевода и интерпретации древнекитайских текстов (на материале ранних синобуддийских текстов)», И.С. Урбанаевой «Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии», Л.Е. Янгута «О преподавании буддизма в высших учебных заведениях России». В этих статьях освещаются вопросы буддийского монастырского образования в Бурятии, исследования буддизма западными философами, схождения и различия в западных и восточных фи-

лософиях, современные подходы к изучению восточных философий, перспективы сотрудничества западных и восточных философов, а также проблемы, касающиеся преподавания буддизма в высших учебных заведениях России.

В третий раздел сборника вошли работы Д.Д. Амоголоновой «Буддийское возрождение в контексте социокультурной модернизации (на материалах современной Бурятии)», Н.Д. Болсохоевой «Тибетские Манба-дацаны и развитие классического медицинского образования в Тибете», В.В. Бороноева «Опыт научной объективизации и автоматизации метода диагностики по пульсу», П.К. Варнавского «Диалог науки и религии в условиях глобализации: в поисках взаимной опоры (на примере традиционных конфессий в Республике Бурятия)», А.С. Колесникова «Буддизм и культура России на рубеже XIX–XX вв.», С.Л. Кузьмина «Отношения „наставник — покровитель“ и проблема статуса Тибета», В.В. Лыгденовой «Символика Ступы Паринирваны на примере Хонхо-субургана, посвященного Аграмбе Гомбо Заяевичу Занданову», Д.О. Петоновой «Индо-тибето-монгольская цивилизация и „бурятский буддизм“», В.Н. Руденко «Институт жеребьевки из Золотой урны и политические процессы в тибетском буддизме», М.М. Содномпиловой «Организация сакрального пространства в современном бурятском жилище». В этих статьях освещаются вопросы буддизма в России, развития классического медицинского образования в Тибете (Д.Д. Амоголонова), современные достижения тибетской медицины и диагностики и возможность создания интеллектуального информационно-вычислительного диагностического комплекса тибетской медицины с экспертной диагностической системой (Н.Д. Болсохоева и В.В. Бороноев). Также исследуются вопросы взаимодействия РПЦ и буддизма — традиционных конфессий России, их отношение к науке и научным достижениям, влияние на развитие национальных культур (П.К. Варнавский и А.С. Колесников).

Главный вывод статьи В.В. Лыгденовой сводится к тому, что Хонхо-субурган, созданный в память о выдающемся буддийском деятеле Гомбо-ламе, является не только мемориалом, поставленным земляками в благодарность великому Учителю, он несет в себе глубокий смысл буддийской философии, состоящий в том, что цель каждого практикующего буддиста — достижение просветления.

В статье Д.О. Петоновой рассматривается более чем трехсотлетняя история распространения буддизма в Бурятии, начиная со времен царской России и до настоящего времени, включая периоды упадка и возрождения. Автор отмечает проблемы, связанные в первую очередь с идеей автокефальности буддийской церкви России. Эта внутренне противоречивая идея навязана современному обществу общественно-политическим контекстом и международной ситуацией. В.Н. Руденко рассказывает о проблемах, стоящих перед буддийским духовенством, в связи с возрождением в КНР института жеребьевки из Золотой урны кандидатов для идентификации и легитимизации *тулку* (в качестве *тулку* признаются намеренные перерождения авторитетных духовных лидеров, достигших просветления). М.М. Содномпилова говорит о современном обустройстве бурятского жилья в соответствии с традициями шаманизма и буддизма, в зависимости от идейных предпочтений той или иной бурятской семьи.

Таким образом, сборник статей конференции, посвященной связям науки и буддизма, является доказательством глубокого интереса научного сообщества к теме соотношения на современном этапе методов постижения мировых законов светской наукой и буддистами. Сближение точек зрения и взаимопроникновение ряда положений науки и буддийского мировосприятия дают надежду на позитивное и результативное взаимодействие светской и буддийской науки в будущем на благо всего человечества.

И.В. Кульганек

**Монголика-Х: Сб. ст. / Ред. кол.: И.В. Кульганек (председатель), Л.Г. Скородумова, Н.С. Яхонтова. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013 — 144 с.**

Вышел в свет 10-й выпуск журнала петербургских монголоведов «Mongolica». Данное периодическое издание, включенное в список, рекомендованный ВАКом для защиты кандидатских и докторских диссертаций, является единственным журналом по монголоведению в России подобного плана. Его авторы — преимущественно отечественные монголоеды из Санкт-Петербурга и Москвы. Ряд статей написан учеными из других монголоведческих центров России и зарубежными специа-

листами. Выпуск посвящен 90-летию крупного ученого, литературоведа, доктора филологических наук, профессора Санкт-Петербургского государственного университета Людмилы Константиновны Герасимович. О ее многолетней научной и педагогической деятельности, монографиях по истории современной монгольской литературы, творческой работе в Монголии пишут в предисловии И.В. Кульганек и Л.Г. Скородумова. Л.К. Герасимович более десяти лет возглавляла кафедру монгольского языка и литературы Восточного факультета Ленинградского университета, вела ряд спецкурсов по монгольской литературе и фольклору. Она воспитала плеяду монголоведов, которые работают в настоящее время в России, Монголии и на Западе, среди них не один десяток кандидатов и докторов наук. Является автором четырех монографий по истории монгольской литературы и стихосложению.

Выпуск имеет разделы: «Литературоведение, фольклористика, лингвистика», «Историография, источниковедение», «Рецензии и научная жизнь» и «Наши переводы». Первый раздел открывает обширная статья профессора Л.Г. Скородумовой «Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре». Анализируя специфику монгольского языка, автор использует лексический материал как источник для реконструкции модели мира в представлении древних монголов. Л.Г. Скородумова рассматривает семантику слова *цагаан* («белый») и его символику в монгольской языковой культуре. В статье прослеживаются этапы построения архетипической модели мира в мифопоэтической семантике традиционной для кочевников Монголии картины мира.

О.А. Сапожникова в статье «Структура художественного текста в описании духовного облика монгольского народа» на примере известного психологического рассказа С. Эрдэнэ «Камень в сердце» ищет ключ к пониманию глубинной структуры монгольской словесности. Сэнгийн Эрдэнэ (1929–2000) явился продолжателем традиций, заложенных в XIX–XX вв. такими выдающимися авторами, как В. Инджинаш, Д. Равджа, Д. Нацагдорж. Он — основоположник жанра психологической новеллы в новой и новейшей монгольской литературе. Анализируя один из многочисленных коротких рассказов этого автора, О.А. Сапожникова приходит к выводу, что С. Эрдэнэ — яркий выразитель духовной ментальности своего народа.

Представлениям о нечистой силе в современной монгольской фольклорной традиции посвящена статья А.А. Соловьевой. В ней затрагиваются такие важные вопросы, как соотношение традиции и массовой культуры, трансформация фольклорных сюжетов в современной городской среде, развитие монгольской демонологической традиции в социокультурных условиях начала XXI в. В качестве фактологического материала А.А. Соловьева использует тексты демонической тематики, так называемые *чотгэрийн яриа*. Особенно ценным является то, что многие из анализируемых текстов собраны автором статьи лично в Улан-Баторе в 2009–2010 гг.

Основные принципы транскрипции монгольских слов в китайско-монгольском словаре конца XVI — начала XVII в. «Дада юй Бэйлу иуй» рассматриваются в статье П.О. Рыкина. Автор выделяет и подробно останавливается на трех основных принципах, составляющих основу транскрипций словаря. В статье также подчеркивается влияние на систему транскрипций словаря различных этапов фонетической эволюции китайского языка.

С привлечением материалов своей экспедиции в район озера Хубсугул написана статья И.В. Кульганек «Фольклорное воплощение феномена Прихубсугуля — Даян Дэрх». В этих местах с древнейших времен проживают различные монгольские народности. Даян Дэрх — древнее шаманское божество, обитающее в одноименной пещере, которая находится в 150 км от центра Хубсугульского аймака Монголии г. Мурена. И.В. Кульганек в статье впервые анализирует посвященное этому феномену авторское (Л. Галбаабадраа) литературное произведение и доказывает фольклорное начало этого авторского текста, а также его связь с более поздними культурными и религиозными традициями монголов.

Несомненный интерес как специалистов-историков, так и широкого читателя вызовет статья академика Е.И. Кычанова «Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту „Новых законов Ся“)». В ней автор детально описывает устройство тангутско-татарской границы, организацию пограничной службы во времена правления Чингисхана, а также войны против государств Ся и Цзань. Эта статья явилась одной из последних научных публикаций академика Е.И. Кычанова.

О монгольском переводе сборника «Сто тысяч песнопений Миларепа» рассказывает

в своей статье А.А. Туранская. Двум монгольским рукописям *намтара* (жизнеописания) Гампопы — ученика Миларепы посвящена статья К.В. Алексеева.

О различных событиях в монголоведной научной и культурной жизни рассказывается в статьях Б. Дайриймы, О.Н. Полянской, Т.Г. Басанговой, Л.В. Четырковой. В этом же разделе публикуются рецензии на новые издания.

В разделе переводов представлены рассказы современных монгольских писателей Т. Баянсана, С. Эрдэнэ, П. Лувсанцэрэна, С. Пурэва и Д. Гармы в переводах Л.Г. Скородумовой, О.А. Сапожниковой, К. Ким.

Выпуск снабжен краткой аннотацией на английском языке.

Десятый номер журнала «Mongolica» вносит новый вклад в российское монголоведение, представляя обзор современных историко-филологических исследований монголоязычного ареала.

М.П. Петрова

**Michail Rodionov, Hanne Schöning. The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans.** Beirut, Ergon Verlag Würzburg, 2011. — 342 p. (Beiruter Texte und Studien. Hrsg. vom Orient-Institut Beirut. Bd 130).

Это солидное издание, подготовленное Михаилом Анатольевичем Родионовым и Ханне Шёниг, посвящено рассмотрению вопросов, связанных с семейной жизнью и социальными традициями в период власти султанов двух династий — ал-Касири и ал-Куайти в Хадрамауте. В основе исследования лежат документы из местных архивов, относящиеся к периоду 1904–1951 гг.

Импульсом для совместного написания книги была работа авторов в архивах в городе Сайун (Вади Хадрамаут). Исследователи имели возможность познакомиться с богатейшим собранием документов и сумели выполнить очень большую и плодотворную работу по переводу и анализу значительной части сведений.

Поскольку работа с архивами и общение с местными жителями требовали личного присутствия авторов в Йемене, то впечатляет число полевых сезонов, проведенных в этой стране: М.А. Родионов с 1983 по 2008 г., а Ханне Шёниг с 1996 по 2000 г.

Рассматриваемые в тексте монографии документы, изученные и переведенные на английский язык, обусловили географические границы исследования. Это районы Южной Аравии, известные как Хадрамаут и находившиеся под управлением султанов ал-Касири с XIV в. и их соперников ал-Куайти, которые в XIX в. отвоевали значительную территорию вдоль побережья Индийского океана. Конец власти султанов был положен в 1967 г.

Во Введении оговариваются цели и методы исследования. Выделяются три основных цели: 1) «представить корпус архива ал-Касири в Сайуне; 2) сохранить уходящую из употребления местную лексику, заимствованную из Южной и Юго-Восточной Азии и из других мест, нередко касающуюся повседневной жизни; 3) осветить социальные и культурные условия и социальную жизнь во время правления последних султанов...» (с. 2–3). Основными источниками проведенного авторами исследования являются тексты указов, корреспонденция, соглашения. Наряду с письменными сообщениями авторами активно использовались информанты из числа местных йеменцев среднего и старшего возраста, очевидцы событий и представители семей, родственников указанным в работе правителям и местной творческой и научной интеллигенции.

Материалы книги разделены на две части — «Повседневная жизнь в условиях правления султанов ал-Касири и ал-Куайти» и «Документы». В первой части рассматриваются социальная специфика общества Хадрамаута, культура повседневности, жизненный цикл, включая рождение, брак, похороны, религиозная жизнь, посещения могил праведников и др.

Во второй части помещены факсимиле документов, арабские тексты, соответствующие приведенным документам, перевод на английский язык.

В монографии имеются приложения с хронологией правителей двух вышеуказанных династий, а также подробная библиография. Приводятся индекс названий и документов, иллюстрации и подписи к фотографиям.

Первая часть открывается характеристикой иерархии страт йеменского общества (от «сада» до «абид») (с. 13).

В поле зрения авторов оказываются социальные организации, сложившиеся в городах (кварталы), которые обеспечивали поддержку султанов и, насколько можно судить из текста, хорошо ими контролировались.

Далее освещаются вопросы миграции йеменцев из Хадрамаута. Чрезвычайно интересной в исследовании выглядит характеристика йеменских землячеств, образованных переселенцами с Юга Аравии в азиатских и африканских странах: Индонезии, Сингапуре, Индии (Малабаре), в Восточной Африке — на Занзибаре, в странах бассейна Красного моря — Саудовской Аравии, Судане и Египте. Несмотря на определенное инкорпорирование в жизнь «принимающих» йеменцев обществ (обучение в местных школах, знание языка, вхождение в деловые отношения, даже создание семей), внутри общин не происходил разрыв связей с родиной. Благодаря укрепившимся в Азии и Африке общинам, особенно перед Второй мировой войной, йеменцы самым серьезным образом смогли повлиять на приток финансов извне на территорию Хадрамаута и насыщение местного рынка импортными товарами. Для повышения собственного статуса разбогатевшие представители диаспор скупали на своей «исторической родине» земли и пальмовые деревья. Авторы справедливо отмечают, что местное хадрамаутское общество под воздействием извне оказалось перед необходимостью пересмотра некоторых прежних социальных племенных функций. В стране стали создаваться новые полиция, армия, модернизированные юридическая, финансовая и образовательная системы.

Местные шейхи и правители сумели распространить через «невидимые» узы социальных связей свой контроль и в диаспорах. Говоря о разделении между ролью мужчины и женщины в семье и обществе, авторы отмечают, что мужчина в социальной жизни Хадрамаута занимает господствующее положение. Уделом женщины остаются редкие выходы за пределы дома за покупками, для посещения соседок и родственников.

В параграфе «Обряды жизненного цикла» (с. 21–36) содержится описание, с приведением арабских терминов, важнейших событий жизненного цикла жителей Хадрамаута от рождения до смерти. Он открывается описанием сложившейся традиции перемещения беременной женщины в преддверии родов в родительский дом. При родах помимо матери роженицы присутствует акушерка («хаддама», данный термин имеет соответствующий ряд синонимов, в частности «муваллада», «мунаффаса»). Авторы исследования сообщают также количественные данные относительно

упомянутых терминов в архивных документах, что позволяет лучше ознакомиться с контекстом и мотивами помещения соответствующей информации в основной корпус книги. Излагаются сведения о наречении ребенка именем («шамма») и традиции отрезания волос с головки младенца, как правило, в течение семи дней после родов. Послеродовой период длится сорок дней для представительниц среднего социального слоя и двадцать для низших сословий. В этот период в родительский дом жены отправляют определенные виды еды, в частности кашу («асида»). По истечении сорока дней перед возвращением в дом мужа на руки и ноги молодой матери наносятся хной рисунки.

Вторым важным событием жизненного цикла йеменцев можно считать обрезание («хитан»), которое производят или в очень раннем возрасте (семь дней), или позже: от семи до одиннадцати лет. Известно, что в Хадрамауте практиковалось и обрезание для девочек, тем не менее документального подтверждения этому нет. По поводу празднования дня обрезания мальчика гости собирались в большие процессии с барабанным боем. В связи с исполнением этой церемонии гостями приносились в дар небольшие денежные суммы.

Брачные церемонии могут продолжаться от нескольких дней до нескольких месяцев. Специфика брачных праздников, как отмечают авторы рассматриваемой работы, зависела от племенных и локальных особенностей. Она получила отражение в архивных документах. В исследовании приводится терминология, которая относится к порядку передачи подарков, совместного испития кофе, передачи выкупа за невесту («мадад», «кахват ал-мадад», «махр»). Рассказывается о попытках местных улемов ограничить и регламентировать постоянно увеличивавшиеся размеры выкупа («махр») в 1940-е и 1950-е годы.

После передачи выкупа семья жениха направляет своего представителя («далил») к шейху («вали»), чтобы оговорить день свадьбы. Далее следует церемония («дахина») в семье жениха, что совпадает с церемонией («кабда») в семье невесты. Это первый вечер свадебных праздников. Ноги жениха покрываются хной под звуки специальных посвященных этому событию песен. В доме невесты собираются только женщины, при этом голова и лицо невесты закрыты. После завершения церемонии специально приглашенная мастерица («муханния») окрашивает девушке



некоторые части тела хной. Для закрепления эффекта окрашивания используется химический препарат («шабб»), который в сочетании с хной делает цвет более темным и, вероятно, стойким. После окраски хной волосы девушки моют, пропитывают маслом и укладывают специальным образом профессиональные парикмахеры.

Центральным событием в церемониях, связанных с бракосочетанием, является «*харауа*» — посещение женихом дома невесты, что сопровождается подписанием брачного контракта и вечерним празднованием. В этот день жених одет в лучшие одежды, характерные для его сословия, и тогда же семьи новобрачных принимают наибольшее число гостей.

Брачный контракт («*акд ал-Куран*») готовится примерно за неделю до брачных церемоний. Торжественный переход невесты в дом жениха называется «*заффа*», или «*зафаф*» и сопровождается песнями, танцами, игрой на барабанах. Своеобразным завершением праздников этого дня является снятие с головы невесты покрывала.

Утро следующего дня, которое молодая жена впервые встречает в доме мужа, называется «*субха*». Надо отметить, что авторы приводят довольно большое число документов, посвященных этому событию или связанных с ним (с. 31).

На третий день брака («*зилла*») молодой жене позволяет впервые предстать перед обществом. После свадебных торжеств интерес может представлять визит молодой жены в дом своего отца («*хатра*»). Это неспешная процессия, сопровождаемая звуками барабанов и трельми флейт.

Параграф «Подарки и денежные подношения» имеет непосредственное отношение к изложенному выше материалу. Перед «*харауа*» родственники и знакомые ходят с деньгами в качестве свадебного подарка («*тарх*») вокруг сидящего жениха, а затем их рассыпают. Деньги помещают в сосуд и передают «*вали*» жениха, в качестве помощи. Подарки делаются также для женщин-музыкантов. Отдельные подарки в виде одежды, украшений, еды приносятся женщинами в дом невесты. До наступления ночи женщина, поверенная в делах от имени семьи жениха, наносит визит в дом невесты, где передает ей определенную денежную сумму («*махайа*»).

Утром после брачного торжества молодая жена получает подарок от мужа («*сабахийа*»,

«*субхийа*»). Подарками могут быть флакон духов («*итр уарди ау анбари*»), сладости.

Последним элементом жизненного цикла, о котором сообщают авторы книги, являются похороны. До тела могут допускаться только родственники и специально обученные люди. Нередко это занятие закрепляется за представителями низших сословий. Авторы приводят документы, в которых сообщается о назначении двух человек для совершения омовений в Сайуне (с. 35). За услуги работника, который вырыл могилу, и тещу Корана полагается денежное вознаграждение.

Перед похоронной процессией в дом покойного могут входить только те женщины, которые принадлежат его семье. В случае смерти ребенка только родственникам позволяется входить в дом на протяжении недели после похорон.

Период траура в Хадрамауте может составлять от нескольких дней до нескольких месяцев, в зависимости от положения семьи покойного в обществе. Во время самих похорон и в течение трех дней после них мужчины и женщины могут собираться для отправления траурных обрядов и прощания. Еда не предлагается, но кофе подается без ограничений.

В Хадрамауте сильны позиции суфизма, и это находит отражение в документах, народном творчестве, в повседневной жизни. Параграф «Религиозная жизнь и ритуалы» освещает некоторые аспекты религиозной жизни жителей Хадрамаута, включая праздники. В рамках духовной исламской жизни выделяются два праздника — Ид ал-адха (10 зу-л-хиджа), напоминающий об окончании паломничества в Мекку, и второй — Ид ал-фитр — окончание поста в месяц рамадан (1-го месяца шаввал).

В период месяца рамадан, и особенно в ночь ниспослания Корана («*лайлат ал-кадр*»), жители Хадрамаута навещали друг друга. В это время происходило более свободное общение между женщинами и мужчинами, что критиковалось и даже запрещалось султанами. В подтверждение этому приводятся отдельные документы (с. 37).

Как и во многих других странах, важным элементом народного ислама является посещение могил местных праведников. Освещению этого вопроса отведен подпараграф «Паломничества и посещения мест захоронений». Рядом с поселениями Хадрамаута обязательно находятся могилы местных правед-

ников. Они, как отмечают авторы исследования, «возводятся в соответствии с довольно жесткой иерархией культурного статуса и престижа» (с. 38). Территория, где расположены священные захоронения, называется «*хаута*». Человек, пришедший на поклонение местному праведнику, оказавшись на территории «*хаута*», где расположена одна или несколько могил («*кубба*») праведников («*уали*») (мн.ч. «*аулиаа*»), совершает, таким образом, ритуальное посещение («*зийаара*»). Находясь там, он приобретает исходящие от могилы праведника и духовного покровителя («*маула*») благословение и жизненную силу. В XX в. под влиянием ваххабитской идеологии и местных сторонников идей «иршада» жителей Хадрамаута, посещавших могилы, называли термином «кубурийуна», что фактически приравнивало их к идолопоклонникам.

Наибольшей популярностью среди йеменцев из этой части страны пользуется могила пророка Худа. Характерно, что ежегодные посещения его могилы сохранили черты архаики и сопровождаются фольклорными выступлениями, верблужьими скачками. В ряде документов, рассматриваемых в книге, имеются упоминания о совершении паломничеств.

На основе документальных свидетельств можно составить впечатление об истории и других священных территорий, в частности о Машхаде Али, расположенной в северной части Вади Дав'ан. Эта местность связана с Али ибн Хасаном ибн Абдаллахом ал-Аттасом (1710–1758) и представляет собой комплекс строений, в который входят могилы, мечеть, колодцы, водные резервуары, помещения для приема паломников и развалины старого рынка. О создании могил и других сооружений сообщается в документах, имеющих отношение к Али ал-Аттасу. В книге содержатся даже краткие описания коллективных посещений этих местных святынь, одно из которых позволяет сделать вывод об их массовом характере: «Первыми были представители страты „сада“ на тринадцати лошадях с разноцветными флагами, у каждого свой „байрак“. До двух тысяч верблюдов вступали на территорию ал-Машхада одновременно» (с. 40).

Документы, касающиеся посещений, являются разноплановыми: приглашения к совершению посещения, отчеты об их совершении, финансовые тексты, связанные с просьбой о помощи. Во времена правления в Южном Йемене лидеров марксистской ориентации количество паломничеств к этой могиле су-

щественно сократилось. В настоящее время исламские радикалы стараются запретить посещения захоронений праведников, ритуальную охоту на горных козлов, чтение мистической поэзии и рассказов, поскольку с их точки зрения это не имеет отношения к исламу.

В книге рассматривается традиция охоты на горных козлов. Периодом времени для охоты выбирался осенний сезон. Группы охотников возглавляли предводители «*макадима*» (ед.ч. «*мукадда*»). Перед началом охоты им предлагался кофе. Когда предводитель брал поднесенный ему напиток, это означало, что он и его люди готовы к участию в этом мероприятии. Документы из поселения Мадуда, расположенного в Вади Хадрамаут, дают наиболее полное представление о связанных с охотой традициях.

Практика чтения вызывающих дождь молитв, как считается, восходит к самому пророку Мухаммаду («*салам ал-истискаа*»). Данный тип молитв выполняется на открытом воздухе, женщинам не разрешается принимать в них участие. Молитвы, призывающие дождь, также могут совершаться во время паломничества к могиле Худа (с. 48).

В параграфе книги «Повседневные обычаи» можно познакомиться с танцами и песнями (с. 49–52), пищей и напитками (с. 52–53), традициями испытания кофе и чая.

В подпараграфе «Танцы и песни» рассматриваются не только различные виды танцев, но и сопровождающие их музыкальные инструменты. Наблюдается большое разнообразие песен, среди которых авторы на основе изученных документов выделяют: «*хайбан*», «*шабвани*», «*зарбади*» и др.

Кофе появился в Хадрамауте в XV в., и вопрос о том, является его употребление запретным или разрешенным, широко дискутировался среди местных теологов. Тем не менее, несмотря на сопротивление отдельных наиболее консервативных улемов, кофе был включен во многие ритуалы хадрамаутского общества, опередив в этом другой популярный напиток — чай. В книге описаны предметы, используемые для приготовления чая, включая прибор для кипячения воды, чашечки и др. (с. 57). Их названия приводятся в латинской транскрипции, и можно сравнить местную чайную терминологию с той, которая используется в других частях арабского мира.

Особое место в документах отводится рассмотрению роли женщины в обществе. Авто-

ры выделяют этот аспект в отдельный параграф, который так и называется «Женщины в документах» (с. 59–76). Освещение получили такие непосредственно связанные с женской стороны жизни, как одежда и ювелирные украшения. Авторы обращают внимание, что старые центры производства одежды для женщин в Хадрамауте уступают место крупным зарубежным предприятиям. Рынок в настоящее время наводнен фабричными изделиями, сделанными в основном в Индонезии. Со ссылкой на документы отмечается неоднозначность введения запрета на тот или иной вид одежды, который мог бы считаться заимствованным из индонезийской традиции ношения одежд. В частности, нельзя надевать одежды из шелковой ткани; особенно строго этот запрет распространялся на девочек (с. 61). Отделка вышивкой считалась нежелательной.

Путешественники, которым удавалось побывать в Хадрамауте, отмечали большое количество украшений, которые носили на себе женщины. Помимо эстетической, разнообразные женские украшения выполняют еще одну важную функцию — социально-информативную. Они подчеркивают статус женщины в обществе, указывают на финансовые возможности семьи. Часть ювелирных изделий являются амулетами, оберегающими от дурного глаза, а также способствующими деторождению. На характер украшений воздействовали многие культуры — эфиопская, индийская, культуры Юго-Восточной Азии. Среди украшений бывают золотые. Бедуины, традиционно привыкшие довольствоваться самым необходимым, умышленно ограничивают себя использованием только серебряных изделий (с. 66). В косметических и ритуальных целях, как и в других арабских странах, используются хна, кардамон.

Авторы книги обращают внимание на материалы, используемые в домах жителей этих районов Южной Аравии для изготовления посуды, отдельных предметов мебели: тамариск, пальмовые листья. В различных бытовых целях широко используется глина. Документы разных эпох, рассматриваемые в данном труде с разной частотностью, упоминают те или иные материалы и предметы быта.

Последний параграф первой части книги назван «Риторика документов». Искреннюю похвалу и благодарность авторов рецензируемой книги заслужил Абд ал-Кадир ас-Саббан, который отдал много сил сбору и систематизации исторических архивных материалов.

Вторая часть монографии представляет собой подборку факсимиле документов, арабских текстов и их качественный перевод на английский язык.

Представленная монография М.А. Родионова и Х. Шёниг является очень полезным комплексным исследованием, позволяющим реставрировать картину материальной и духовной культуры значительной области Южной Аравии — Хадрамаута. Она позволяет продвинуться дальше в понимании и изучении связей Йемена с другими арабскими, азиатскими и африканскими странами, взаимовлияния арабской и других восточных культур, глубже узнать роль йеменских общин, проживающих в других регионах, в социально-экономической жизни принявших их обществ.

Авторы вводят в научный оборот большое количество архивных документов, касающихся различных сторон жизни йеменского общества.

Подготовка и издание такого труда безусловный успех. Книга представляет значительный интерес для широкого круга исследователей — арабистов, социологов и культурологов.

*И.В. Герасимов, О.Б. Фролова*

**А.И. Колесников. Сасанидский Иран: История и культура.** СПб.: Нестор-История, 2012. — 520 с.

На карте мира найдется не слишком много государств, которые бы характеризовались языковой и этнической преемственностью с древнейших времен по настоящее время. К таким странам, бесспорно, относится Иран, или Персия. За более чем две с половиной тысячи лет своего существования Иран прошел долгий путь исторического и культурного развития от цивилизации к цивилизации, от империи к империи. Несмотря на смену религий, что само по себе означает решительный перелом всего жизненного уклада и изменение культурного вектора страны, Иран, всякий раз эволюционируя и возрождаясь в новых условиях и в новой форме, неизменно сохранял свою идентичность, оставаясь Ираном. При этом, в какой бы форме Иран ни возрождал свою государственность, он оказывал глубокое воздействие на соседние страны и регионы. По этой причине «исторический Иран» намного шире Ирана в географическом и тем более в современном политическом смысле. Этот термин применим не только к

территориям собственно Ирана и Афганистана, но и ко всему обширному региону, простирающемуся от Южного Кавказа до Центральной Азии и Северной Индии. Хотя каждая эпоха в истории данной страны и характеризуется своими специфическими особенностями, главный цивилизационный водораздел, «рассекающий» историю Персии на два принципиально отличных отрезка, проходит все-таки по линии доисламский — исламский Иран, и связан он с переходом Персии от зороастризма к исламу в качестве господствующей религии. Изучение доисламского Ирана представляет определенную сложность по сравнению с мусульманской Персией. Это связано с целым рядом факторов, из которых назовем лишь необходимость использования чрезвычайно широкого круга ранних источников, представленных на многочисленных восточных языках, что само по себе требует весьма высокой профессиональной эрудиции исследователя, включая владение языками источников.

Книга А.И. Колесникова целиком посвящена именно доисламскому Ирану — тематике, к которой, в том числе по указанной выше причине, не очень часто обращаются авторы в России, на постсоветском пространстве и в дальнем зарубежье. Она представляет собой авторскую переработку избранных публикаций А.И. Колесникова. Подобный свод работ одного автора, опирающийся на определенную традицию в востоковедении (ср., например, монографию О.Ф. Акимовича и др.), несомненно, представляет собой ценный вид научного труда, так как в нем бывают собраны воедино обновленные и дополненные новыми источниками и данными работы, объединенные единой тематической канвой и характеризующиеся последовательным развитием конкретного направления исследования. По сути, такая монография являет собой плод многолетних изысканий углубленного в тему специалиста и в этом смысле бывает воплощенным в едином масштабном труде научным наследием данного автора, крайне ценным как для специализирующихся в этой области современников, так и будущих поколений исследователей.

Книга А.И. Колесникова полностью соответствует такому определению. Она вобрала в себя избранные публикации автора за период с 60-х годов XX в. до начала XXI в. (а всего у него более 160 работ), которые получили высокую оценку специалистов и не утратили

своего научного значения и поныне. Последнее включают и две серьезно переработанные и дополненные новыми разнообразными источниками монографии: «Иран в начале VII века» (Л., 1970; перс. пер. Тегеран, 1977) и «Завоевание Ирана арабами» (М., 1982).

Исследование А.И. Колесникова представляет собой весомый источниковедческий исторический труд. Автор вырисовывает картину сасанидского Ирана (династия Сасанидов правила Персией четыре столетия — 224–651 гг.), делая особый упор на период последних правителей этой династии. Он пришелся на время, когда достигшая в VI в. огромной мощи и силы держава стала обнаруживать признаки политической слабости, которая выразилась в династических переворотах и смене правителей. Автор привлек весьма широкий круг разнообразных источников на языках среднеперсидском, греческом, армянском, сирийском, новоперсидском и арабском. Изложение истории предваряется подробным разбором этих источников. Письменные источники дополняются теми, которые специалисты относят к разряду вспомогательных и нетрадиционных и информация которых менее подвержена тенденциозности, чем сочинения официальной историографии. Это печати и буллы должностных лиц государства, серебряные и медные монеты, юридические и хозяйственные документы. Их главное достоинство в том, что они синхронны описываемой эпохе и содержат ценную, не «отредактированную» современниками информацию о стране и ее обитателях, которой историк должен непременно воспользоваться для создания большей полноты картины жизни общества, отделенного от нашего времени четырнадцатью столетиями. Большой объем разноязычных источников позволил автору сделать многочисленные сопоставления, сравнить фактический материал и точки зрения историографов. Все это дало возможность провести глубокий анализ состояния внутренней и внешней политики государства Сасанидов в конце VI — начале VII в. и проследить на основе имеющегося в распоряжении материала изменения в социальном положении мелких собственников и крестьянства.

Однако не только чистой истории посвящена книга А.И. Колесникова. В ней дается обзор и делается подробный анализ административно-государственного деления и устройства сасанидского Ирана, на основе исследования различных нарративных, эпиграфиче-

ских и нумизматических памятников определяются государственные границы и очерчивается административное деление империи Сасанидов с указанием исторических областей, входивших в провинции Ирана, и их границ на рубеже VI–VII веков. В этом несомненное отдельное достоинство настоящей книги.

Для новой книги автор помимо двух своих монографий предложил более десятка статей по ключевым вопросам истории и культуры сасанидского периода: административному устройству державы Сасанидов, проблеме рабства в стране, отношениям центральной администрации с конфессиональными меньшинствами, роли христианства в политической и духовной жизни общества, последствиям арабских завоеваний для древних цивилизаций Ирана и стран Центральной Азии, и др.

Изложение исторической части начинается с правления Хормузда IV (579–590 гг.), охватывает эпоху Хосрова II Парвиза (590–628 гг.) и далее период междоусобиц (628–632 гг.) при Каваде II Шируйе, его сыне Ардашире и при последующих правителях и достигает времени завоевания Ирана арабами с изложением событий военно-политической истории, связанных с этим цивилизационным переворотом в истории Ирана. При этом немалое место в книге уделено Бахраму Чубину — исторической и легендарной личности в истории Ирана, ставшей также мессианской фигурой под именем Шах-Бахрам в религиозной литературе, вторичного прихода которого

впоследствии на протяжении столетий ожидали зороастрийцы.

Завоеванию Ирана арабами в книге уделено особое внимание. Исследованию этой темы, посвященной событиям, ознаменовавшим столь решительный перелом в конфессиональном и культурном развитии страны, автор посвятил многие годы своей жизни, результатом чего явились главы книги, в которых рассматриваются факторы, приведшие к ослаблению державы Сасанидов и в итоге к ее падению под натиском арабских завоеваний. Отметим как представляющие отдельный интерес содержащиеся в этом разделе две редакции письма пророка Мухаммада сасанидскому шаху Хосрову II Парвизу.

Монография А.И. Колесникова содержит приложение — русский перевод арабского текста из «Книги длинных известий» Абу Ханифы ад-Динавари: «Завоевание Ирана арабами» (Иран при «праведных» халифах).

Сказанного достаточно для того, чтобы охарактеризовать настоящую книгу как высококачественное научное исследование, содержащее ценнейший материал. Оно, безусловно, займет свою уникальную нишу в отечественной и мировой науке и станет важным источником и пособием для многих поколений историков, востоковедов, религиоведов, культурологов и прочих специалистов.

*Ю.А. Иоаннесян*

**Александр Степанович Мартынов  
(1933–2013)**

15 декабря 2013 г. после продолжительной болезни скончался Александр Степанович Мартынов — выдающийся отечественный китаевед, один из создателей отечественной школы изучения традиционной идеологии стран Дальнего Востока, талантливый и необычайно яркий человек.

Он родился 2 октября 1933 г. в Ленинграде в семье служащих, военные годы провел в деревне Пески Осташковского района Калининской (Тверской) области, на малой родине своих родителей. В 1952 г., окончив среднюю школу, поступил на отделение китайской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета и с отличием окончил его в 1957 г. с дипломной работой по теме «Понятие *вэнь* в старом китайском литературоведении». В том же году А.С. Мартынов выдержал экзамены и был принят в аспирантуру Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР.

Специальность, которую А.С. Мартынову предстояло освоить в аспирантуре, — тибетская филология. Проявив уже в студенческие годы исследовательский интерес к классической филологии и духовной культуре Китая, он увлекся и проблемой взаимоотношений имперского центра и некитайской периферии в древности и средние века. Под руководством В.С. Воробьева-Десятовского он изучал в Университете тибетский язык.

Ориентированность Мартынова на тибетологию была связана с необходимостью укрепить это традиционное для петербургско-ленинградской школы классического востоковедения направление в Ленинградском отделении Института народов Азии (как в 1960–1968 гг. назывался ЛО ИВ АН) молодыми кадрами. В сентябре 1956 г. сотрудники ЛО ИНА старшего поколения К.М. Черемисов и Б.И. Панкратов по заданию администрации Отделения составили докладную записку о перспективах возрождения тибетологии в стенах Института. В ней были перечислены тибетские памят-

ники из собрания ЛО ИНА и работы тибетологов предшествующих поколений, нуждающиеся в издании, а также был поднят вопрос о возобновлении каталогизации тибетского фонда ЛО ИНА<sup>1</sup>.

Тема кандидатской диссертации А.С. Мартынова — историческая, первоначально она была сформулирована как «Тибетско-непальский конфликт и война Китая с Непалом 1791–1792 гг.». В отзыве Б.И. Панкратова, научного руководителя А.С., от 15 апреля 1960 г. было указано, что «А.С. Мартынов специализируется в области тибетской филологии и истории»<sup>2</sup>. Кандидатская диссертация А.С. Мартынова была обсуждена на заседании Дальневосточного кабинета ЛО ИНА и признана завершённой 21 ноября 1960 г., а спустя месяц, 22 декабря 1960 г., он был зачислен в Институт на должность младшего научного сотрудника.

Первые опубликованные статьи А.С. Мартынова были посвящены отдельным конкретным вопросам истории китайско-тибетских взаимоотношений в период, непосредственно предшествовавший завоеванию Тибета династией Цин. При этом с самого начала молодой исследователь ставил и пытался найти ответы на основополагающие вопросы о природе и сущности императорской власти в Китае.

В период, когда Александр Степанович начинал свой путь в науке, руководство Академии наук поставило перед ЛО ИВ задачу ввести в науку большое количество рукописных памятников из собрания Института, а также продолжить исследования «в области истории докапиталистических формаций на Востоке»<sup>3</sup>. Был составлен план описания коллекций, созданы группы по каталогизации фондов, в том числе и так называемая Дуньхуанская, работавшая в Институте под руководством Л.Н. Меньшикова с 1957 г.

В 1962 г. Мартынов был включен в состав группы по обработке дуньхуанского фонда и стал одним из авторов «Описания...»<sup>4</sup>. Как позже признавался сам Александр Степанович, данная работа не вполне соответствовала его характеру и темпераменту, но первые серьезные сведения по китайскому буддизму, простонародному и элитарному, он приобрел именно тогда. В 1966–1967 гг. А.С. Мартынов принимал участие в инвентаризации тибетской части рукописного фонда из Хара-Хото (Внутренняя Монголия, КНР), составлял инвентарь тибетского фонда, список китайских и маньчжурских картографических материалов ЛО ИНА.

Следует отметить, что А.С. в силу своей обязательности не отказывался от не всегда радовавшей его общественной работы: с октября 1962 по март 1965 г. он выполнял обязанности ученого секретаря Дальневосточного кабинета; многие годы принимал участие в работе городского лектория; с 1969 по середину 1980-х годов был народным заседателем суда Дзержинского района г. Ленинграда.

Притом что А.С. Мартынов не торопился с защитой диссертации и с формальным получением степени кандидата наук, он с первых своих лет в науке был очень активен как исследователь, выделяясь этим даже на фоне своих коллег по Институту, среди которых было немало замечательных ученых. Он постоянно апробировал результаты своих размышлений на заседаниях Годичных сессий ЛО ИВ АН, публиковал очень ёмкие статьи в сборниках «Письменные памятники и проблемы истории

<sup>1</sup> Воробьева-Десятовская М.И., Савицкий Л.С. Тибетоведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука, ГРВЛ, 1972. С. 175.

<sup>2</sup> Личное дело А.С. Мартынова в Архиве востоковедов ИВР РАН. Л. 26.

<sup>3</sup> Бертельс Д.Е. Введение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука, ГРВЛ, 1972. С. 70.

<sup>4</sup> Воробьева-Десятовская М.И., Зограф И.Т., Мартынов А.С., Меньшиков Л.Н., Смирнов Б.Л. Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 2 / Под ред. Л.Н. Меньшикова. М.: Наука, ГРВЛ, 1967.

культуры народов Востока»; в 1970 г. принял участие в научной конференции «Общество и государство в Китае», впервые организованной Институтом востоковедения в Москве, и затем был ее постоянным участником вплоть до 1993 г.

Отталкиваясь от исследования взаимоотношений Китая с внешним миром, А.С. Мартынов выделил основные категории и принципы, на которых строилась идеология этих взаимоотношений. Дальнейший анализ позволил ему разработать оригинальную методологию изучения структуры китайской императорской власти как универсальной, мироустроительной, распространявшейся не только на общество, но и на космос в целом. Принципиально новым в этом подходе было то, что государство как бюрократическая система не рассматривалось им в качестве основного элемента в структуре представлений о власти. Главным элементом в имперской идеологии А.С. считал не совпадавший с конфуцианским мировоззрением комплекс идей, связанных с ритуалом монархии. В своих ранних теоретических работах А.С. Мартынов стремился показать, что такой стереотип мог действовать в традиционных обществах Дальнего Востока как вполне реальная программа политического действия.

Все свои теоретические построения А.С. Мартынов основывал на глубоком анализе письменных памятников. За скрупулезным выявлением и определением точного значения основных терминов в китайских политических текстах стояло стремление адекватно интерпретировать с помощью категорий современной мировой науки содержание политической доктрины императорского Китая. Первые итоги своей работы по реконструкции понятийного аппарата официальной идеологии традиционного Китая Мартынов обобщил в начале 1970-х годов в двух пространственных статьях<sup>5</sup>, одна из которых — «Сила дэ монарха» в переработанном виде вошла в главу «Основные группы терминов традиционной китайской политической теории» его монографии<sup>6</sup>. Основу монографии составил текст диссертации А.С. Мартынова «Статус Тибета в XVII–XVIII вв. в традиционной системе китайских политических представлений», защищенной на Восточном факультете ЛГУ 18 декабря 1975 г. Монография, на конкретном материале китайско-тибетских взаимоотношений показавшая практическую применимость традиционной китайской политической идеологии, подвела итог первого этапа научной деятельности ученого.

В 1982 г. увидел свет сборник «Буддизм, государство и общество», первый опыт редакционной работы А.С. Мартынова. Книга начиналась его предисловием, обобщавшим выводы авторов сборника о многообразии взаимоотношений пришедшего на Дальний Восток извне буддизма и местной традиции. Развивая идею о сакральном характере власти, Мартынов отмечал, что ни в одном из государств Восточной Азии буддизм не стал основной религией, поскольку власть здесь лишь использовала все бытовавшие религиозные верования для поддержания общественного порядка и не допускала преобладания ни одного из них над государством. В том же сборнике была помещена статья А.С. Мартынова<sup>7</sup>, посвященная проблеме, которая все более занимала его с конца 1970-х годов, а именно: соотношению официальной китайской идеологии с духовным миром конфуцианской личности. На примере воззрений ряда ярких мыслителей традиционного Китая, в первую очередь Чжу Си и Су Дун-по, А.С. Мартынов исследовал в своих работах особенности конфуцианской мысли, развив-

<sup>5</sup> Мартынов А.С. О двух рядах терминов в китайских политических текстах // ППВ. Ежегодник 1969. М.: Наука, ГРВЛ, 1972. С. 343–352; он же. Сила дэ монарха // ППВ. Ежегодник 1971. М.: Наука, ГРВЛ, 1974. С. 341–387.

<sup>6</sup> Мартынов А.С. Статус Тибета в XVII–XVIII вв. М.: Наука, ГРВЛ, 1978.

<sup>7</sup> Мартынов А.С. Буддизм и конфуцианство (Су Дун-по и Чжу Си) // Буддизм, государство и общество. М., 1982.



шиеся под влиянием идей буддизма и даосизма, показал самодостаточность (персонализм) и в то же время жесткую социальную ориентированность конфуцианской личности.

Тонкое понимание внутреннего мира средневекового китайского интеллектуала стало возможным прежде всего благодаря умению А.С. Мартынова работать с текстами самого разного содержания и различных жанров — философскими, политическими, литературными сочинениями, эпиграфическими и эпистолярными источниками. Разгадать значение и ценность личности в системе дальневосточной цивилизации ему позволили яркий талант филолога и всестороннее знание не только китайской, но и европейской культуры, ориентированной на признание бесконечной ценности личности. Китайская культура всегда рассматривалась А.С. Мартыновым как часть общемировой. Александр Степанович хорошо знал и прекрасно разбирался и в русской, и в европейской (классической и современной) литературе. Он ориентировался в новейших достижениях филологической мысли XX в., не замыкаясь при этом на востоковедении: в своих статьях и всегда очень ярких устных выступлениях Александр Степанович демонстрировал не поверхностное знакомство с идеями М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана, Л.Я. Гинзбург и др.

Мартынову удалось глубоко исследовать, в частности, проблему эстетизма средневекового китайского конфуцианца, который самой системой экзаменов вынужден быть и литератором. Вместе с тем внутренняя духовная жизнь носителя официальной китайской культуры рассматривалась как неразрывно связанная с государственной службой. В дальнейшем, отталкиваясь от данного положения, Мартынов вышел на ряд серьезных обобщений, касавшихся содержания и структуры китайской духовной культуры в целом. Он сумел сформулировать важнейшие ее постулаты, влиявшие на художественное слово, живопись, музыку и др. Александр Степанович обратил внимание на существование «несомненного изоморфизма в традиционной китайской культуре», в самых разных ее сферах, включая политические доктрины, философские концепции и изящную словесность<sup>8</sup>. Традиционная китайская идеология, которая по большому счету никогда ничего не отвергала на протяжении всей своей истории, покоилась на комплексе категорий, зародившихся в глубокой древности. Исследованные в работах А.С. Мартынова контентно ёмкие и многозначные категории благопристойности (*ли*), гуманности (*жэнь*), добродетели (*дэ*), верности (*чжун*), искренности (*чэн*), истинности (*синь*) и др. прошли через всю историю традиционной китайской идеологии, обеспечивая ей преемственность и жизнеспособность и в то же время претерпевая многие интерпретации, по-разному акцентировавшие, расширявшие и углублявшие их содержание.

В конце 1980-х — 1990-е годы Мартынов публикует ряд обширных статей, в которых находят развитие заложенные в его предшествующих работах важнейшие идеи, связанные с характером полифункциональности и эстетизма китайского ритуала в сфере внешнеполитических сношений, соотношением нормативности и новаций в имперской идеологии Китая, связи конфуцианской традиции с государственной организацией, с общей оценкой этической роли конфуцианства в культуре императорского Китая и др. Важной темой в научном творчестве А.С. Мартынова остаются взаимоотношения буддизма и государства. Высокая исследовательская культура А.С. Мартынова нашла проявление во внимательном его отношении к работам своих коллег-китаеведов: им было опубликовано более десятка рецензий на научные труды самого разного содержания.

<sup>8</sup> А.С. Мартынов. Несколько замечаний о комплексе «Небо — Земля» в китайских художественных, политических и философских текстах // Литературы стран Дальнего Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1979. С. 28.

Изученные на материале китайских источников системы ценностей, ритуалов, идей, моделей и категорий со временем воплотились в собственное целостное представление о духовной культуре Китая. В предисловиях и комментариях, сопровождающих опубликованные им в начале 2000-х годов переводы китайской классики, А.С. Мартынов анализирует комплекс идей раннего конфуцианства, а также дает комплексную характеристику философской системы неоконфуцианства. Он убедительно показывает, что с началом неоконфуцианского этапа в китайской идеологии «центр философского размышления бесспорно перемещается из временного измерения в пространственное: конфуцианец размышляет преимущественно не об опыте предшествующих эпох, а о характере своего собственного сознания»<sup>9</sup>.

В тематику исследований А.С. Мартынова входила и история формирования китайской границы. С 1 декабря 1986 г. Александр Степанович трудился в должности ведущего научного сотрудника ЛО ИВ АН и главы входящей в Сектор источниковедения и историографии Китая и Центральной Азии Танской группы, задачей которой был перевод географических разделов «Новой истории династии Тан» («Синь Тан шу»). С 27 января 1992 г. он — заведующий Сектором ИИКиЦА. После того как этот Сектор в декабре 2003 г. вошел в состав Сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН, Мартынов стал заведовать Сектором ДВ. С 1 сентября 2007 г. по личной просьбе он оставил эту должность и работал в Институте уже как старший и ведущий научный сотрудник.

С 1990 г. А.С. Мартынов преподавал в вузах Санкт-Петербурга: в Восточном институте он вел спецкурсы «Три учения (*сань цзяо*)» и «Традиционный китайский эстетизм», позже в СПбГУ читал курсы «Введение в синологию», «Семиотика и культура» и др.

В Китае Александру Степановичу довелось побывать лишь дважды: в 1989–1990 гг. в течение года и затем в сентябре 2003 г. в течение одной недели.

Благодаря незаурядному таланту ученого, широкой эрудиции, уникальным познаниям, глубокому и яркому исследовательскому уму А.С. Мартынов создал целый ряд работ, которые вошли в золотой фонд отечественного китаеведения и нашли широкое признание не только среди востоковедов, но и исследователей самого широкого гуманитарного профиля.

И.Ф. Попова

<sup>9</sup> О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. с кит. А.С. Мартынов, И.Т. Зограф, вступит. ст., коммент. М.: Наука, 2002 (Памятники письменности Востока. СХХII). С. 58.

---

## АВТОРЫ ППВ-19

**Базиленко Игорь Вадимович** — д.и.н., в.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Восточного факультета СПбГУ

**Богданов Кирилл Михайлович** — н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

**Бурмистров Сергей Леонидович** — д.филол.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Валравенс Хартмут** — бывший заведующий отделом Штатсбиблиотеки Берлина, приватдоцент Свободного университета, Берлин

**Воднева Оксана Анатольевна** — к.и.н., ученый секретарь ИВР РАН

**Герасимов Игорь Вячеславович** — д.ф.н., доцент кафедры истории Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ

**Гуревич Изабелла Самойловна** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

**Ермакова Татьяна Викторовна** — с.н.с., к.филол.н. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Зорин Александр Валерьевич** — к.ф.н., с.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН

**Иоаннисян Юлий Аркадьевич** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Ким Роман Владимирович** — соискатель Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Колесников Али Иванович** — д.и.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Кравцова Марина Евгеньевна** — д.ф.н., профессор кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ

**Куделин Александр Борисович** — академик РАН, директор ИМЛИ РАН

**Кульганек Ирина Владимировна** — д.ф.н., зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Маранджян Каринэ Генриховна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

**Медведская Инна Николаевна** — д.и.н., в.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

**Муминов Аширбек Курбанович** — д.и.н. профессор, зав. кафедрой религиоведения Евразийского Национального университета

**Мыльникова Юлия Сергеевна** — к.и.н., ассистент кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ, заместитель директора института Конфуция при СПбГУ

**Невелева Светлана Леонидовна** — д.ф.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**Норик Борис Вячеславович** — к.и.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**Носов Дмитрий Алексеевич** — к.ф.н., м.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

**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

**Пелевин Михаил Сергеевич** — д.ф.н., проф., зав. кафедрой иранской филологии Восточного факультета СПбГУ

**Петрова Мария Павловна** — доцент кафедры монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ

**Попова Ирина Федоровна** — д.и.н., директор ИВР РАН

**Пэн Сян-цян** — д.и.н., главный научный сотрудник Института тангутоведения при университете Нинся (КНР)

**Редина Марина Андреевна** — ст. лаборант Отдела Древнего Востока ИВР РАН

**Сизова Алла Алексеевна** — ст. лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН

**Фролова Ольга Борисовна** — д.ф.н., почетный профессор Восточного факультета СПбГУ

**Хосроев Александр Леонович** — д.и.н., гл.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН

**Чжан Хуэймин** — исследователь Центра изучения цивилизаций Восточной Азии, г. Париж (Франция)

**Юнусов Марат Мингалиевич** — к.и.н., м.н.с. Отдела Древнего 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

**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](mailto:vostlit@gmail.com)

---

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — [www.orientalstudies.ru](http://www.orientalstudies.ru)

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароновский пер., 26 — [www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

Подписано к печати 26.12.2013. Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная. Усл. п. л. 26,4

Усл. кр.-отт. 27,8. Уч.-изд. л. 25,2. Тираж 500 экз. Изд. № 8560. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6