ISSN 1811-8062

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1 (2)
2005

ПУБЛИКАЦИИ

■

ТЕКСТОЛОГИЯ

■

ИССЛЕДОВАНИЯ

■

КОЛЛЕКЦИИ
И АРХИВЫ

■

НАУЧНАЯ
ЖИЗНЬ

■

РЕЦЕНЗИИ

■



ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1 (2)
2005



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов
главный редактор

О.Ф. Акимушкин
С.М. Аникеева
Б.В. Базаров
Г.М. Бонгард-Левин
О.В. Васильева
А.П. Деревянко
К.А. Жуков
А.И. Колесников
А.Б. Куделин
Л.Н. Меньшиков
Е.Н. Мещерская
В.С. Мясников
А.И. Османов
Ю.А. Петросян
Вал.В. Полосин
И.Ф. Попова
зам. главного редактора
С.М. Прозоров
Р.Б. Рыбаков
Н.Г. Сафонова
ответственный секретарь
С.Л. Тихвинский
В.Л. Успенский

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

1 (2)
весна – лето
2005

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Е.И. Кычанов. «Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань» (1101–1113) 5

Н.А. Добронравин. Фула-хауса-арабская медицинская рукопись «Фā'ида ҳақīқа шурб ас-санā'» (из собрания СПбФ ИВ РАН) 35

С.Б. Чернецов Биография на службе агиографии: литературная судьба эфиопского святого Елисея, второго настоятеля Дабра Асбо, в позднейшей дабралибаносской житийной традиции 43

ТЕКСТОЛОГИЯ

М.С. Пелевин. Стихотворные фрагменты в афганских религиозно-дидактических сочинениях XVII в. (по рукописям из собрания СПбФ ИВ РАН) 66

О.М. Чунакова. Пехлевийские эпистолярные формулы 89

Е.Ю. Кнорозова. «Сны Южного старца» Хо Нгуен Чынга 93

ИССЛЕДОВАНИЯ

А.Л. Хосроев. Представления манихеев о времени 111

К.А. Жуков. Присоединение *бейлика* Кареси к Османскому государству (по данным османских хроник, эпиграфики и нумизматики) 127

«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2005

А.С. Мартынов. Надписи и модели как памятники культуры (на материале традиционной китайской культуры) 131

И.Т. Зограф. Межуровневые связи и языковая интерференция (на материале документов монгольской канцелярии) 167

Б.В. Норик. Жизнь и творчество среднеазиатских историков литературы XVI–XVII вв. Хасана Нисари и Мутриби Самарканди 183

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

О.В. Васильева. Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки 217

В.О. Бобровников. Каталог рукописей и старопечатных книг на арабском, персидском и тюркских языках из Кабардино-Балкарии 239

Ю.А. Иоаннесян. Санкт-Петербургская коллекция материалов по бабизму и религии бахаи (XIX — начало XX в.) 304

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Д.Д. Васильев. О подготовке электронного каталога памятников письменности тюркоязычных кочевников Евразии эпохи раннего средневековья (по материалам коллекций российских музеев) 321

Ц.П. Ванчикова. Международный семинар «Письменное наследие монгольских народов: актуальные проблемы информационного обеспечения востоковедных исследований», Улан-Удэ, 2–6 августа 2004 г. 323

РЕЦЕНЗИИ

О.В. Васильева. Л.В. Дмитриева. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук 327

К.А. Жуков. Восточный сборник. Вып. 6. Сост. и ред. О.В. Васильева 329

Р.В. Березкин. Чэ Силунь. Чжунго баоцзюань цзун му (Сводный каталог китайских *баоцзюань*) 331

Памяти коллеги
Алексей Георгиевич Сазыкин (1943–2005) 335

На четвертой сторонке обложки:

«Пурпурный» Коран. Ок. 1440 г. Северная Африка.
Из собрания П.П. Дубровского
(к статье О.В. Васильевой)

Над номером работали:

Р.И. Котова
В.В. Волгина
Л.Л. Михалевский
Э.Л. Эрман
И.Г. Ким
О.В. Волкова
М.П. Горшенкова
А.В. Богатюк

© Российская академия наук, 2005
© Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения, 2005

IN THIS ISSUE

PUBLICATIONS

Ye.I. Kychanov. The Jade Mirror for Commanding Troops during the Period of Zhen-guan (1101–1113) 5

N.A. Dobronravin. Fula-Hausa-Arabic Medical Manuscript "Fā'ida ḥaqīqa shurb as-sanā' " (from the Collection of the St.Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, the Russian Academy of Sciences) 35

S.B. Chernetsov. Biography on the Service of Hagiography: Literary Fortunes of Elsa'e, the Second Abbot of Däbrä Asbo Monastery, in Later Däbrä Libanos Hagiographic Tradition 43

TEXTUAL STUDIES

M.S. Pelevin. Poetic Fragments in Afghan Religious-Didactic Works of the 17th Century (a Study Based on Manuscripts from St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies) 66

O.M. Chunakova. Pahlavi Epistolary Formulae 89

Ye.You. Knorozova. "Rêves d'un vieillard du Midi" Cho Ngouen Tchyng ("The Dreams of an Elder of the South" by Cho Ngouen Tchyng) 93

RESEARCH WORKS

A.L. Khosroev. Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus (Manichaean Notions of Time) 111

K.A. Zhukov. The Capture of the *Beylik* of Karesi by the Ottomans (the Numismatic Evidence and Narrative Sources) 127

A.S. Martynov. Inscriptions and Models as Monuments of Culture (a Study Based on Items of Traditional Chinese Culture) 131

I. T. Zograph. Interlevel Relationships and Language Interference (according to the Records of Mongolian Chancellery) 167

B.V. Norik. The Lives and Works of the 16th–17th Century Historians of Central Asian Literature, Hasan Nithari and Mutribi Samarkandi 183

COLLECTIONS AND ARCHIVES

O.V. Vasilyeva. Oriental Manuscript Collections in the National Library of Russia 217

V.O. Bobrovnikov. Catalogue of Arabic, Persian and Turkic Manuscripts from Kabardino-Balkaria 239

Yu. A. Ioannesyan. St.Petersburg Collection of Texts relating to the Babi Teaching and Bahai Faith (the 19th—Early 20th Centuries) 304

ACADEMIC LIFE

D.D. Vasilyev. On the Compilation of an Electronic Catalogue of Written Records of the Turkic Nomads of Eurasia, Early Medieval Epoch (Based on Collections of Russian Museums) 321

Ts.P. Vanchikova. The International Seminar "The Written Legacy of Mongolian Peoples: Urgent Problems of Computerizing Orientalist Research", Ulan-Ude, August 2–6, 2004 323

REVIEWS

L.V. Dmitrieva. A Catalogue of Turkic Manuscripts of the Institute of Oriental Studies, the Russian Academy of Sciences (by *O.V. Vasilyeva*) 327

O.V. Vasilyeva (ed.). Oriental Collection, Issue 6 (by *K.A. Zhukov*) 329

Che Xilun. Zhongguo baojuan zong mu (A General Catalogue of the Chinese *baojuan*) (by *R.V. Beryozkin*) 331

In Memory of a Colleague: Alexey Georgiyevich Sazykin (1943–2005) 335

Е.И. Кычанов

© 2005
Санкт-Петербург

«Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань» (1101–1113)

Вступительная статья и перевод с тангутского

Введение

Публикуемые отрывки из памятника тангутского законодательства «Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань» (1101–1113) были найдены в мае 1909 г. экспедицией П.К. Козлова в мертвом городе Хара-Хото (находится в аймаке Эдзина, совр. Автономный район Внутренняя Монголия, КНР).

«Яшмовое зеркало командования войсками» — это ксилограф, хранимый под шифром Танг 59, инв. № 2616, 2617, 2618, 3481, 4183, 4184, 7766, 7931. Большое число инвентарных номеров — свидетельство того, что текст сохранился в отрывках, которые были в разное время обнаружены, занесены в инвентарь и отождествлены Н.А. Невским, А.А. Драгуновым, Е.И. Кычановым. Краткую характеристику издаваемых текстов можно найти в каталоге «Тангутские рукописи и ксилографы»[1]. Фрагменты под инв. № 4183 и 4184, не зафиксированные в каталоге, были в свое время внесены в инвентарь А.А. Драгуновым без отождествления, и их принадлежность данному памятнику была установлена после издания вышеупомянутого каталога.

Текст памятника отпечатан способом ксилографии. В данном случае мы наблюдаем общий принцип, характерный для тангутского книгопечатания, — текст с одних и тех же досок мог печататься на разновеликих листах бумаги. Поэтому при идентичности размеров текста формат листов, на которых он отпечатан, часто не совпадает, с разницей до 5 см. Можно предположить, что перед нами либо фрагменты разных тиражирований текста, либо разновременные «издания» большого и малого форматов, сделанные с одних и тех же досок. Военачальники Эдзина (Хара-Хото), где были обнаружены тексты, пользовались книгами этих двух (а то и трех и более) изданий. До нас же они дошли случайно и во фрагментах этих разных изданий. Таким образом, приемлемы обе версии — книги напечатаны один раз на листах бумаги разного формата или книги были напечатаны неоднократно и представляют собой фрагменты разных изданий, отличавшихся размером листа книги. Сейчас, когда собрано достаточно материалов о широком распространении в тангутском государстве книгопечатания набором, внимательное рассмотрение текста позволяет предположить, что и в данном случае мог быть использован именно этот прогрессивный способ печатания книг.

Никакими сведениями о времени тиражирования текстов законов, о переписчиках и резчиках, изготовлявших доски или литеры для последующего печатания, мы не располагаем.

В ходе работы над составлением сводного текста из сохранившихся и опознанных фрагментов впервые был выявлен один лист текста предисловия.

Кычанов Евгений Иванович — д.и.н., вед. н.с. Сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] Тангутские рукописи и ксилографы. Список отождествленных и определенных тангутских рукописей и ксилографов коллекции Института народов Азии АН СССР. Сост. З.И. Горбачева и Е.И. Кычанов. М., 1963. С. 92–93.

Краткие сведения о первых шагах изучения текста содержатся в статье «Памятники тангутского законодательства»[2] и специальном кратком обзоре[3].

Осуществленный мною впоследствии полный перевод памятника на русский язык до настоящего времени не был опубликован. В 1990 г. по предложению выдающегося немецкого специалиста по истории средневекового Китая проф. Герберта Франке, широко известного своими работами по истории китайского военного права, были опубликованы тангутский текст памятника и его перевод на немецкий язык[4], сделанный с русского варианта перевода. Книга была отправлена в Китай на Международный симпозиум по изучению Си Ся (г. Иньчуань, август 1995 г.), и один из лучших китайских специалистов по изучению Си Ся, сотрудник Исторического музея пров. Ганьсу (г. Ланьчжоу) проф. Чэнь Бинъин, опубликовал тангутский текст с немецкого издания, его перевод на китайский язык и исследование[5]. Фрагменты тангутского текста, очевидно с того же немецкого издания, были воспроизведены в 2003 г. сотрудником Второго Северо-Западного университета национальностей Ху Жофэем в его монографии «Изучение военной организации Си Ся»[6].

Ху Жофэй в предисловии к своей монографии отметил, что последние десять–пятнадцать лет в Китае наблюдался настоящий бум в изучении Си Ся. Исследования тангутского государства в самых разных аспектах осуществляются в Центре по изучению Си Ся при Академии общественных наук КНР, в Центральном институте национальностей и Университете национальностей в Пекине, на бывшей территории Си Ся в Отделе по изучению Си Ся Академии общественных наук Нинся-Хуэйского автономного района, в университете Нинся, в Ланьчжоуском университете и Втором университете национальностей в Ланьчжоу, в Цзинаньском университете в Гуанчжоу, в университетах пров. Сычуань и т.д. Все сохранившиеся сведения китайских источников о Си Ся буквально «вылизаны» в хорошем смысле этого слова. Издание оригинальных тангутских текстов из собрания СПбФ ИВ РАН шанхайским издательством «Гуцзи чубаньшэ» сделало доступным первоисточники и в Китае, и на Тайване, где растет число специалистов, умеющих работать с тангутским текстом, которые в данный момент, безусловно, лидируют в исследованиях Си Ся.

В России же, несмотря на то что наша страна обладает самым крупным в мире собранием уникальных тангутских рукописных и печатных текстов (СПбФ ИВ РАН), число тангутоведов сокращается, в настоящее время в Санкт-Петербурге с тангутским текстом могут работать лишь два человека. Некогда автору этих строк пришлось начинать с использования не столь многочисленной в то время литературы о Си Ся и тангутском языке, и хотя после опубликования трудов по тангутоведению Н.А. Невского положение резко изменилось в лучшую сторону, потребовались еще годы, пока благодаря усилиям тангутской группы Филиала и всего небольшого мирового сообщества тангутоведов (России, Китая, Японии, Великобритании, США) стало возможным довольно успешное прочтение тангутских текстов. Чтобы облегчить работу будущим российским энтузиастам по изучению тангутского языка, исто-

[2] *Kychanov E.I.* Monuments of Tangut Legislation (12–13 Centuries) // Études tibétaines, l'asiathèque. P., 1976. С. 29–42.

[3] *Кычанов Е.И.* Свод военных законов тангутского государства «Яшмовое зерцало управления лет царствования Чжэнь-гуань» (1101–1113) // Письменные памятники Востока. Ежегодник 1969. М., 1972. С. 229–243.

[4] *Kycanov E.I.* und *Franke H.* Tangutische und chinesische Quellen zur Militärgesetzgebung des 11. bis 13. Jahrhunderts // Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse Abhandulgen. N.F.H. 104. München, 1990.

[5] *Чэнь Бинъин.* Чжэнь-гуань юй цзинь цзян яньцзю (Исследование «Яшмового зеркала командования войсками [лет царствования] Чжэнь-гуань»). Иньчуань, 1995 (далее — *Чэнь Бинъин*).

[6] *Ху Жофэй.* Си Ся цзюньши чжиду яньцзю (Изучение военной организации Си Ся). Хухэ-Хото, 2003 (далее — *Ху Жофэй*).

рии, культуры Си Ся, автор этих строк при помощи японских коллег готовит к изданию «Тангутско-русско-англо-китайский словарь» в дополнение к словарю «Иероглифов Си Ся», изданному проф. Ли Фаньвэнем в Китае, и словарю Н.А. Невского. Учитывая интересы русскоязычного читателя и ограниченные возможности в использовании немецкого и китайского переводов, мне представляется важной публикация первоначального русского перевода военного кодекса Ся, которая сопровождается некоторыми общими замечаниями о военной организации Си Ся и незначительными подстрочными комментариями к переводу.

Все авторы единодушны в том, что вооруженные силы Тангутского государства включали регулярную армию и вспомогательные войска при ней, гвардейскую стражу, охранявшую двор и особу государя, и местные (в том числе пограничные) воинские формирования, в состав которых, особенно на ранних этапах истории Тангутского государства, входили войска родо-племенных организаций.

Главой всего административного и военного государственного аппарата Ся, естественно, являлся император. Китайские авторы, в силу присущего им специфического понимания взаимоотношений Китая с соседями в прошлом, термина *хуанди* — «император» в отношении государя Великого Ся не употребляют, чаще всего титулуют его *ваном*, а государство Ся трактуют как местное территориальное образование, осуществлявшее функции политической власти независимо от центра (т.е. собственно Китая).

Все авторы согласны также в том, что, следуя китайским принципам государственно-административного устройства, организация управления подразделялась на управление гражданскими ведомствами и вооруженными силами. Последними руководила Тайная канцелярия (Шуми). Столь же очевидно, что, несмотря на то что конкретные формы руководства вооруженными силами в течение более чем двухсотлетней истории Ся изменялись, перечень основных управлений по руководству вооруженными силами сохранялся и в китайских и в тангутских источниках, однако относительно характеристики их деятельности как по существу, так и по времени среди исследователей есть некоторые расхождения. Чэнь Бинъин полагает, что для XII в. следующим за Шуми главным управлением вооруженными силами являлся Цзинлюесы (условно можно перевести как Военный комиссариат). Это был орган управления, стоящий по субординации ниже Чжуншу (Императорского секретариата по управлению гражданскими делами) и Шуми, но занимавший положение выше, нежели любое другое гражданское или военное управление в стране[7]. Наряду с центральным имелись местные военные комиссариаты. Их возглавляли *цзинлюеши* (военные комиссары). Институт местных военных комиссариатов, по всей вероятности, требует дополнительного исследования. По нашему заключению, «военные комиссариаты... возглавляемые военными комиссарами... были самыми высшими органами местной администрации на местах, но организациями не повсеместными. Они обладали функциями как военной, так и гражданской власти, хотя их преимущественная... забота о войсках позволяет считать их... прежде всего органами военной администрации»[8].

С момента реформ Юань-хао, в 30-х годах XI в. территория государства Ся была поделена на *цзяньцзюньсы*, от 12 до 18 в разное время. Я лично считал и считаю *цзяньцзюньсы* не только военными, но и военно-полицейскими округами, они «достаточно полно контролировали жизнь вверенного региона в сфере гражданских дел,

[7] *Чэнь Бинъин*. С. 11.

[8] Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. В 4-х книгах. Кн. 1. Исследование // ППВ. LXXXI, 1. М., 1988. С. 372.

военной и судебной, имея свои прерогативы во всех трех указанных сферах»[9]. По заключению Чэнь Бинъина, по *цзяньцзюньсы* были распределены основные (*чжу ли*) силы армии Ся, на середину XI в. на каждое *цзяньцзюньсы* приходилось по 20 тыс. военнослужащих[10]. Ху Жофэй полагает, что численность армии Ся иногда доходила, а то даже и превышала один миллион человек[11].

Непосредственное управление войсками осуществляли лица в генеральском чине: командующие армией (*цзян*); заместители командующих армиями (*фу цзян*); командиры марша (*син цзян*); заместители командиров марша (*фу син цзян*); командиры подразделений (отрядов); заместители командиров подразделений (отрядов).

Перевод двух последних званий в армии Ся представляет определенную сложность. Слово, которое я первоначально переводил как «строй», «построение» и соответственно «командир строя», имеет основное значение «полоса, линия, лента» и т.п. Ли Фаньвэнь выбрал для этого слова значение «ветвь» (*тяо*) со всеми прочими производными значениями[12]. Чэнь Бинъин избрал для перевода этого слова значение «помощник» (*цзо*). Мне в данный момент представляется, что лучше руководствоваться тем значением слова, которое дала ему в применении к армейской структуре Линь Инцзинь при работе над тангутским переводом текста «Сунь-цзы» — «воинское подразделение, отряд» (*цзюнь дуй, син у*)[13].

Офицерский корпус был представлен: полными (главными) направляющими — *чжэн шоулин*, согласно интерпретации Чэнь Бинъина — полный старшина (старейшина, глава); младшими направляющими (по Чэнь Бинъину — *сяо шоулин*).

Рядовыми были солдаты (по Чэнь Бинъину — *цзюньцзу*).

Кроме указанного комсостава тангутской армии в тексте упоминается военный инспектор (*цзюньчажэнь*). Чэнь Бинъин считает, что такой должности в армии Сун не было, и относит ее, как мне кажется, справедливо, к числу высоких должностей, может быть равных генеральским[14]. В армии имелись должностные лица, так называемые квартирмейстеры, ответственные за обеспечение военнослужащих жилыми помещениями. Чэнь Бинъин переводит на китайский язык эту должность как *сяо чжан цзян*, по-русски, вероятно, означающую «начальник малых (маленьких) палаток». Представляет сложность и название следующей должности, которую я перевел как «замыкающий» (у Чэнь Бинъина — *вэйцюй*, что может интерпретироваться как «служащий арьергарда»).

В числе участников боевых действий с тангутской стороны, среди лиц, которые могли иметь воинские заслуги, упоминаются «частные люди» или «частные лица», а также люди, осужденные на каторжные работы и отбывавшие наказание в зоне военных действий. В трактовке Чэнь Бинъина «частные лица» — это сыновья и младшие братья военнослужащих[15]. Известный своими трудами по истории Си Ся проф. Ли Вэй толкует эту категорию лиц более расширительно, включая в нее сыновей и братьев военнослужащих, людей, которые работали по трудовой повинности и оказались в зоне боевых действий, и лиц, наказанных каторжными работами[16]. Каторжане и отбывающие трудовую повинность лица являлись скорее людьми

[9] Там же. С. 371.

[10] *Чэнь Бинъин.* С. 14.

[11] *Ху Жофэй.* С. 60.

[12] *Ли Фаньвэнь.* Ся-Хань цзыдянь (Тангутско-китайский иероглифический словарь). Пекин, 1997. № 0624.

[13] *Линь Инцзинь.* Ся и *Сунь цзы бин фа* яньцзю (Исследование тангутского перевода [трактата] *Сунь-цзы бин фа*) // Institute of History and Philology. Academia Sinica. Monographs № 28. Vol. 2.Taipei, 1994. P. 7–242, № 1182.

[14] *Чэнь Бинъин.* С. 17, 25.

[15] Там же. С. 24.

[16] *Ли Вэй.* Си Ся ши жоганъ вэньти таньсо (Исследование некоторых вопросов истории Си Ся) // Си Ся яньцзю цуншу (Серия «Изучение Си Ся»). Ланьчжоу, 2002. С. 116.

«казенными», чем частными. Поэтому среди награждаемых за заслуги каторжане и выделены особо. Можно предположить, что «частные люди» — это лично несвободные люди, находившиеся в собственности частных лиц (не государства), а конкретно: люди, принадлежавшие как местным жителям в том районе, где происходили бои, так и командному составу и даже солдатам тангутской армии.

Лица, входившие в командный состав сунской китайской армии, за гибель или пленение которых полагались награды, относились к трем категориям — *туаньлянь*, *цзунгуань* и *цзогуань*. *Туаньляньши* — местный военачальник, отвечавший за обучение войск в местных административных единицах — *чжоу* (округ), *фу* (особый округ, департамент) и *цзюнь* (местная армия, округ, в котором было военное управление). *Цзунгуань* — военнослужащие, отвечавшие за координацию военной деятельности на определенном участке границы. *Цзогуань* — младшие по рангу и занимаемому посту должностные лица.

О составе «наград» и правилах награждения военнослужащих в армии Си Ся ранее мною была опубликована статья в сборнике, посвященном 60-летию выдающегося японского лингвиста и тангутоведа академика Нисида Тацуо[17]. «Семь видов» тангутских наград включали: 1) повышение в ранге; 2) награждение золотой чашей; 3) награждение серебряной чашей; 4) награждение комплектом одежды с узорами (украшениями); 5) награждение поясом; 6) награждение шелком; 7) награждение чаем. Все награды, кроме повышения в ранге, были материальными. В современной Си Ся сунской китайской армии награждали шелком и деньгами. Награждение деньгами в тангутской армии отсутствовало. Чэнь Бинъин предполагает, что в статье 10 раздела 4 речь идет о таком новшестве, как присвоение звания «герой»[18]. В Тангутском государстве было большое количество рангов, имевших самые разные наименования. Чэнь Бинъин, в частности, считает, что у генералов было более 30 степеней рангов и вообще у тангутских гражданских чиновников и военачальников рангов было «очень много»[19]. В статье, на которую он ссылается, речь идет скорее о присуждении младшим командирам ранга «отважные». Хотя в известной мере почему бы не трактовать это и как присуждение в качестве награды звания «герой»?

Что касается наказаний, то, по заключению специалистов, в армии Си Ся смертная казнь использовалась реже, чем это практиковалось в армии Северной Сун. Перевод китайских текстов на эту тему на немецкий язык, выполненный проф. Г. Франке, читатель может найти в специальной статье и монографии о тангутском и китайском военном законодательстве[20]. Среди мер наказания в тангутском праве практиковался такой вид наказания, как штраф лошадьми, которого в праве китайском не имелось.

В связи с опубликованием текстов военных законов Ся хотелось бы высказать одно предположение. В свое время нами уже отмечалось, что структура статьи в тангутских кодексах совершенно непохожа на таковые в китайских уголовных кодексах: «Совершенно очевидно, что тангутские юристы допустили существенные отступления от китайского образца, расширив и упорядочив текст статьи и рассредоточив все учитываемые кодексом частные случаи приложения данной нормы права на параграфы. Пожалуй, было бы затруднительно ответить на вопрос, почему они так поступили»[21]. Китайские военные законы в изложении текста статьи также отступали от тра-

[17] *Кычанов Е.И.* Правила награждения героев в армии Си Ся // Languages and History in East Asia. Festschrift for Tatsuo Nishida on the Occasion of his 60th Birthday. Kyoto, 1988. P. 119–135.

[18] *Чэнь Бинъин*. С. 43.

[19] Там же. С. 24.

[20] *Franke H.* Zum Militärstrafrecht im chinesischen Mittelalter // Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch Historische Klasse Sitzungbericht. Jg. 1970, H. 5. C. 3–5. Tangutische und chinesische Quellen. C. 36–69.

[21] Измененный и заново утвержденный кодекс. С. 40.

диционного уголовного законодательства (*люй*), они стали прототипом неизвестных пока нам сводов законов Ся XI в., а также свода военных законов «Яшмовое зеркало» (перевод на русский язык см. ниже), а затем и основного свода законов Ся XII в. — «Измененного и заново утвержденного кодекса» и «Новых законов года свиньи» (1215), ставших дополнениями к кодексу XII в.

Перевод

[Фрагмент предисловия]

Л. 1

с. 1–3…

с. 4 зло не уничтожить. Исходя из этого дисциплина не…

с. 5 не являются полезными. Поэтому [целые] поколения [наших] предков, думая о сражениях, устанавливали правильную (строгую) военную дисциплину и ввели... награды и наказания, и

с. 6 хотя были четко определены величина наград и тяжесть [мер наказания], старый дисциплинарный устав не уничтожил ни добрых,

с. 7 ни злых намерений. Ныне иные и подлинный характер врага, и преданность и криводушие. Вести войну нелегко, расспрашивать [о заслугах] и награждать щедро (?) — это ожидать доблести и бла-

с. 8 городства. Чжуншу (Главный императорский секретариат по управлению гражданскими делами)... знать...

Яшмовое зеркало командования войсками[22] лет правления Чжэнь-гуань

Инв. № 7931

Л. 1 (2а) Яшмовое зеркало командования войсками лет правления

с. 1 Чжэнь-гуань, глава первая

с. 2 Назначенные одновременно на должности командующих едут к [месту службы] с государевым приказом, *пайцзой*[23] и документами

с. 3 Те, кто получают печать, *пайцзу* и устав (правила) командования

с. 4 Ночные (сигнальные) барабаны и знамена у ворот и военных укреплений

с. 5 О соблюдении воинской дисциплины теми, кто подает команды знаменем

с. 6 О назначении палачей (тех, кто отрубает головы) после обнародования государева указа о мобилизации людей на войну

с. 7 Замена командующего армией, командира марша и командира воинского подразделения

с. 8 О месте командующего армией в военно-полицейском управлении

с. 9 Служба при командующем армией...

Инв. № 2616, 2617, 2618, 4184

Л. 2 (1а)

с. 1 Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань, глава вторая

---

[22] Можно перевести так: «Яшмовое зеркало командующего…», как сделал Чэнь Бинъин, избрав для перевода слово *цзян* — «генерал».

[23] Чэнь Бинъин почему-то избрал для перевода этого слова слово «печать». Но оно значит *пай цза* — «верительная бирка». Ли Фаньвэнь в своем словаре дает значение *синь пай* — «верительная бирка» (№ 3697).

с. 2 Полный командующий своею собственной рукой убил человека (врага)

с. 3 Полный командующий захватил людей, коней, доспехи для воинов и их коней

с. 4 Помощник (заместитель) командующего своею собственной рукой убил человека (врага)

с. 5 Помощник командующего захватил людей, коней, доспехи для воинов и их коней

с. 6 Сопоставления[24] меры наказания и награды полному командующему армией или заместителю командующего за утерю и захват людей, коней, доспехов для воинов и для их коней

с. 7–8 Не сопоставляются награды и меры наказания полному командующему и заместителю командующего, если они были в числе тех, кто, встретившись с вражеской армией, то отступал, то нападал на врага

с. 9 О получении наград полным командующим или заместителем командующего, если они награждаются за одинаковые заслуги

Л. 3 (1б)

с. 1 Не получает награды командующий армией, своею собственной рукой убивший человека (врага), но потерпевший поражение

с. 2 О мерах наказания за поражения и наградах за победы тем командующим армиями, которые там, куда они привели [свои армии], отделились [для выполнения особого задания]

с. 3 Меры наказания за поражения и награды за победы тем командующим армиями, которые лично не отправились [на выполнение задания], а послали [вместо себя другого] человека

с. 4 Меры наказания за поражения и награды за победы полному командующему армией и его заместителю [в том случае, когда они] действовали порознь

с. 5–6 О включении в число наград командующим армиями, командирам марша и командирам воинского подразделения женщин и малолетних детей, кроме того, что являлось семью видами наград [за взятое в качестве трофеев] от врагов

с. 7 От заместителя командующего армией или полного командующего армией не требовали приказа

с. 8 Командир марша своею собственной рукой убил человека (врага)

с. 9 Командир марша захватил людей и коней, доспехи для воинов и их коней

Л. 4 (2а)

с. 1 Меры наказания и награды командиру марша, который по своей собственной инициативе увел [подчиненную ему] армию в особом [направлении]

с. 2 Командующий армией или командир марша лично упустил человека, а затем приказал сопровождающим убить его

с. 3 Командующий армией или командир подразделения своею рукой убил человека, и армейский инспектор составил об этом официальный документ

с. 4 Командир пешего или конного подразделения убил человека

с. 5 Командир подразделения захватил людей и коней, доспехи для воинов и для их коней

с. 6 О получении наград пехотными командирами подразделений

с. 7 Полный направляющий или исполняющий обязанности направляющего убил человека (врага)

с. 8 Младший направляющий или кто-либо другой [из младших командиров] убил человека (врага)

с. 9 Солдат убил человека (врага)

[24] Знак в тексте оригинала вырезан ошибочно.

Л. 5 (2б)

с. 1 Частное лицо повредило городскую стену

с. 2 Младший направляющий охраны командующего армией убил знатного человека (врага)

с. 3 [Кто-либо] из охраны командующего армией убил человека (врага)

с. 4 Посланный от командующего армией служащий вспомогательных войск или частный человек убил человека (врага)

с. 5 Полный командующий армией взял в плен *туаньляня*

с. 6 Полный командующий армией взял в плен *цзунгуаня*

с. 7 Полный командующий армией взял в плен *цзогуаня*

с. 8 Заместитель командующего армией взял в плен *туаньляня*

с. 9 Заместитель командующего армией взял в плен *цзунгуаня*

Л. 6 (3а)

с. 1 Заместитель командующего взял в плен *цзогуаня*

с. 2 Командир марша взял в плен *туаньляня*

с. 3 Командир марша взял в плен *цзунгуаня*

с. 4 Командир марша взял в плен *цзогуаня*

с. 5 Командир подразделения взял в плен *туаньляня*

с. 6 Командир подразделения взял в плен *цзунгуаня*

с. 7 Командир подразделения взял в плен *цзогуаня*

с. 8 Временно исполняющий обязанности направляющего или полный направляющий взял в плен *туаньляня*

с. 9 Временно исполняющий обязанности направляющего или полный направляющий взял в плен *цзунгуаня*

Л. 7 (3б)

с. 1 Временно исполняющий обязанности направляющего или полный направляющий взял в плен *цзогуаня*

с. 2 Младшие направляющие взяли в плен *туаньляня*

с. 3 Младшие направляющие взяли в плен *цзунгуаня*

с. 4 Младшие направляющие взяли в плен *цзогуаня*

с. 5 Солдат взял в плен *туаньляня*

с. 6 Солдат взял в плен *цзунгуаня*

с. 7 Солдат взял в плен *цзогуаня*

с. 8 Лицо, не занимающее должности в армии, взяло в плен китайского начальника

с. 9 Взятие в плен китайцев низших должностных лиц, не имеющих рангов

Л. 8 (4а)

с. 1 Взятие в плен начальника из числа киданей или прочих врагов

с. 2 Будучи в числе потерпевших поражение и отступающих, защищать арьергард (прикрывать отход нашей) армии

с. 3 Армейский инспектор убил человека (врага)

с. 4 Зачет в качестве наград взятых как трофеи (вражеских) знамен, барабанов, золота

с. 5 Полный командующий армией раньше других сделал проход в стене [осаждаемого] города

с. 6 Заместитель командующего армией раньше других сделал проход в стене [осаждаемого] города

с. 7 Командир марша раньше других сделал проход в стене [осаждаемого] города

с. 8 Командир подразделения раньше [других] сделал проход в стене [осаждаемого] города

с. 9 Полный направляющий раньше [других] сделал проход в стене [осаждаемого] города

Л. 9 (4б)

с. 1 Младший направляющий, квартирмейстер или замыкающий раньше [других] сделали проход в стене [осаждаемого] города

с. 2 Солдат раньше [других] сделал проход в стене [осаждаемого] города

с. 3 О повышении ранга тем, кто ранее не имел ранга или имел [ранг разряда] «смешанные ранги» в том случае, когда они сделали проход во внешней стене [осаждаемого] города

с. 4 Выдача наград и рангов тем, кто знал местность

с. 5 Частное лицо, не сопровождавшее командующего армией, убило человека (врага)

с. 6 Командир подразделения и направляющий отступили, а личная охрана командира, их солдаты нанесли поражение [вражеской] армии

с. 7 Лицо, не занимающее должности в армии, убило человека (врага)

с. 8 Поимка в армии вражеского шпиона

с. 9 Выдача за заслуги наград вместо повышения в ранге в случаях превышения [допустимой в качестве награды] степени ранга

Л. 10 (5а)

с. 1 Об отборе за заслуги на службу в [регулярную] армию

с. 2 Среди *чживэй*[25] не засчитывать в качестве награды молодых жеребцов и кобылиц

с. 3 О получении наград командирами марша, имеющими одинаковые заслуги

с. 4 Саван[26] погибшим командирам марша

с. 5 Солдат продал другому солдату голову [убитого] врага

с. 6 Отбывающему каторжные работы удалить в качестве награды татуировку (клеймо) каторжанина

с. 7 Помощь имеющим заслуги каторжанам

с. 8 Уменьшение срока наказания отбывающим каторгу лицам, которые имеют [свою] долю заслуг [в борьбе с врагом]

с. 9 Заслуги. Второй раздел

л. 11 (5б); 12 (6а); 13 (6б); 14 (7а); 15 (7б); 16 (8а); 17 (8б); 18 (9а); 19 (9б); 20 (10а); 21 (10б); 22 (11а), с. 1–6

[Статья 1]

Заслуги командующего армией:

[А] [Заслуги полного] командующего армией:

[1] Если [полный командующий армией], будучи в числе тех, кто сражался с врагом, своею собственной рукой убьет от одного человека и более, то одинаково он должен получить повышение на один ранг, серебряную чашу весом 30 *лян*, комплект одежды один, пояс с семью серебряными [украшениями] на 5 *лян* один[27], чаю и шелку одинаково по сто [мер].

[2] Если наша армия совершила рейд в глубь территории противника и уходила обратно, и эмиссары всё тщательно продумали — хозяева домов разбежались, — но когда армия противника начала преследование, то из числа тех, кто вступил с ней в сражение, наши скот и люди попали в руки противника, а затем, когда армия противника была разбита, захвачены скот и люди, или если там, где находился командующий армией, вражеская армия вторглась в глубь нашей территории и люди, кони,

[25] Транскрипция (фамилия) — вероятно, название какого-то этноса.

[26] Букв. «платок».

[27] Здесь и далее не ясно, каждое ли из украшений на поясе было весом в 5 *лян* (~ 185 г) или общий вес украшений составлял 5 *лян* (*лян* = 37,3 г).

доспехи для воинов и для коней, знамена, барабаны, золото попали в руки противника, [а после, когда] армия противника была разбита, захвачены трофеи, то должно быть произведено сопоставление заслуг и мер наказания. Если заслуг больше, то, если перевес [приобретенного над потерянным] составляет до ста [человек, голов скота и т.п.] и менее, награда не может быть выдана. Если [перевес составляет] свыше ста до пятисот [единиц] включительно, [командующий армией] получает повышение на один ранг, серебряную чашу весом в 30 *лян*, комплект одежды один, с десятью украшениями, пояс с серебряными украшениями на 5 *лян* один, чаю и шелку одинаково по сто [мер]. Если [перевес] составляет свыше пятисот до тысячи [единиц] включительно — [командующий армией] получает повышение на два ранга, серебряную чашу весом в 50 *лян*, комплект одежды с украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 6 *лян* один, чаю и шелку одинаково по сто пятьдесят [мер]; свыше тысячи до тысячи пятисот [единиц] включительно — повышение на три ранга, серебряную чашу весом 70 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 7 *лян* один, чаю и шелку одинаково по двести двадцать [мер], свыше тысячи пятисот до двух тысяч [единиц] включительно — повышение на четыре ранга, серебряную чашу весом в 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 8 *лян* один, чаю и шелку одинаково по триста [мер]; свыше двух тысяч до двух тысяч пятисот включительно, повышение на пять рангов, золотую чашу весом в 10 *лян*, серебряную чашу весом в 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 9 *лян* один, чаю и шелку одинаково по четыреста [мер]; свыше двух тысяч пятисот до трех тысяч включительно — повышение на шесть рангов, золотую чашу весом 20 *лян*, серебряную чашу весом 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с позолоченными серебряными украшениями по 10 *лян* один, чаю и шелку одинаково по шестьсот [мер]. [Если перевес составит] свыше трех тысяч [единиц], то полный командующий армией одинаково получает повышение на семь рангов, золотую чашу весом 50 *лян*, серебряную чашу весом 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с украшениями, в том числе с украшениями *кэсы*[28], на 10 *лян* золота один, украшенное серебром седло одно, украшенную серебром конскую сбрую одну, чаю и шелку одинаково по тысяче [мер].

[Б] Заслуги заместителя командующего армией:

[1] Если заместитель командующего армией убьет одного человека и более, то одинаково он должен получить повышение на один ранг, серебряную чашу весом 20 *лян*, комплект одежды с семью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 5 *лян* один, чаю и шелку одинаково по пятьдесят [мер].

[2] Если [наша армия] совершила рейд в глубь территории противника и уходила обратно, эмисары все тщательно продумали — хозяева домов разбежались, но когда армия противника начала преследование, то из числа тех, кто вступил с ней в сражение, наши скот и люди попали в руки противника, [а затем], когда армия противника была разбита, захвачены скот и люди, или если там, где находился командующий армией, вражеская армия вторглась в глубь нашей территории и скот, люди, доспехи для воинов и для коней, кони, знамена, барабаны, золото попали в руки противника, [а после], когда армия противника была разбита, захвачены трофеи, то должно быть произведено сопоставление заслуг и мер наказания. Если заслуг больше, то, если перевес [приобретенного над потерянным] составляет до ста [единиц] и менее, награда не выдается. [Если перевес приобретенного над потерянным] составляет свыше ста до пятисот [единиц] включительно, то [заместитель командующего армией] получает повышение на один ранг, серебряную чашу весом в 30 *лян*, комплект одежды с семью

[28] *Кэсы* — узорчатый шелк, сорт дорогой ткани.

украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 5 *лян* один, чаю и шелку одинаково по 50 [мер]; свыше пятисот до тысячи [единиц] включительно, то [заместитель командующего армией] получает повышение на два ранга, серебряную чашу весом 40 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 6 *лян* один, чаю и шелку одинаково по сто [мер]; свыше тысячи до тысячи пятисот [единиц] включительно — повышение на три ранга, серебряную чашу весом 50 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с украшениями на 7 *лян* один, чаю и шелку одинаково по сто пятьдесят [мер]; свыше тысячи пятисот до двух тысяч включительно — повышение на четыре ранга, серебряную чашу весом 70 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с десятью украшениями на 8 *лян* один, чаю и шелку одинаково по двести двадцать [мер]; свыше двух тысяч до двух тысяч пятисот включительно — повышение на пять рангов, серебряную чашу весом 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 9 *лян*, чаю и шелку одинаково по триста [мер]; свыше двух тысяч пятисот до трех тысяч включительно — повышение на шесть рангов, золотую чашу весом 10 *лян*, серебряную чашу весом 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс с серебряными украшениями на 10 *лян* один, чаю и шелку одинаково по четыреста [мер]. Если [перевес] составит свыше трех тысяч [единиц], то [заместителю командующего армией] одинаково повышение на семь рангов, золотую чашу весом 30 *лян*, серебряную чашу весом 100 *лян*, комплект одежды с десятью украшениями один, пояс, среди которого накладки на пояс *кэсы* на 7 *лян*, украшенное серебром седло одно, украшенная серебром конская сбруя одна, чаю и шелку одинаково по восемьсот [мер].

[3] Если военачальник вел наступление в глубь вражеской территории, а враг заранее узнал об этом и [войска] встретились там, где [противник] уже подготовил свою армию, или если враг наступал и на территорию, на которой он находился, прибыли те, кто строят городские стены (укрепления), за врагом следили и сражение произошло [после того, как противника] заранее ждали, то выделять доли [потерянного и взятого в качестве трофеев] нельзя. В том же случае, когда каждая из армий отступила сама и в сражении [нашими войсками] были захвачены люди, кони, доспехи для воинов и доспехи для коней, знамена, барабаны, то сопоставление заслуг (наград) и мер наказаний может производиться.

[4] Если военачальник повел войска в глубь вражеской территории, а враги заранее знали об этом и [войска] встретились там, где противник уже подготовил [свою] армию, или если враг наступал, а на территорию, на которой он находился, прибыли те, кто строят городские стены (укрепления) и [после этого] произошло сражение, то, если войска сошлись на короткое время, выделять доли [потерянного и взятого в качестве трофеев] нельзя. Если есть убитые или из числа участвовавших в сражении наши люди, кони, доспехи для воинов и доспехи для коней, знамена, барабаны, золото в каком-то количестве были брошены и загублены, хотя и без пользы [делу], а участвовавшие в сражении с вражеской армией сами отступили (бежали), то, хотя наши скот и люди попали в руки врага или кто-то из врагов и что-то [от врага] было захвачено нами, сопоставление заслуг и мер наказания не применяется. За захваченных у врага в каком-то количестве людей, коней, [захваченные] доспехи для воинов и доспехи для коней, знамена, барабаны, золото должны быть в соответствии с положенным выданы награды.

[5] Если командующий армией и его заместитель командовали войсками в сражении поочередно и либо возглавляемая ими армия отличилась в боях, либо у врага захвачены трофеи: люди, кони, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото, и за то и за другое оба [военачальника] одинаково могут получить награды, то они должны получить ту из наград, которая выше. А если кто-то из них

своею собственной рукой убил человека (врага), то к вышеозначенной награде он может также дополнительно получить и награду за убийство человека (врага).

[6] Если даже военачальник своею собственной рукой убил человека (врага), но армия его потерпела поражение, то взаимозачет наград (заслуг) и мер наказания не применяется и награду получить [такой военачальник] не может. Он должен получить ту меру наказания, которая положена по закону за его проступок.

[7] Если военачальник лично руководил войсками и вел наступление на врага, то в том случае, когда он разделил военнослужащих и, выделив какую-то их часть, приказал им наступать в особом [направлении] и находившиеся под его командованием войска где-то одержали победу, а где-то потерпели поражение, то его войска должны рассматриваться при получении таким военачальником наград и наказаний как единое воинское подразделение.

[8] Если военачальник лично не шел вместе с его наступающими войсками, а назначил командовать наступающими войсками особого человека из подчиненных ему военнослужащих и [подчиненные ему войска] где-то одержали победу, а где-то потерпели поражение, то награды и наказания должен получить тот человек, который был назначен военачальником, в зависимости от того, как он действительно командовал войсками. При определении наград и мер наказаний военачальнику за то, что он правильно или неправильно оценивал обстановку, награды и меры наказания того человека, которого военачальник отправил командовать войсками, следует поделить на пять частей, и одну часть из них должен получить главный военачальник. Заместитель военачальника получает две трети наград и мер наказания главного военачальника.

[9] Если командующий армией и его заместитель наступали на противника порознь и где-то одержали победу, а где-то потерпели поражение, то их награды и меры наказания не должны быть одинаковыми, каждый из них получает их отдельно, по правилам, предусмотренным для полного командующего армией, и по правилам для его заместителя.

л. 22 (11а), с. 7–9; 23 (11б), с. 1–4

[Статья 2]

Если в сражении с врагом захвачены доспехи для воинов и доспехи для коней, лошади, знамена, барабаны, золото, живые люди — здоровые взрослые мужчины[29], дети и женщины, то таковые могут включаться в общую сумму наград за заслуги, получаемых командующими армиями, командирами марша и командирами подразделений. О прочих трофеях: быках, коровах, верблюдах и других домашних животных, жилищах, просе и другом зерне, ценностях и вещах, об их количестве должно быть сообщено в вышестоящие инстанции, и таковые не могут входить в счет наград. Наши погубленные дети и женщины учитываются при определении меры наказания командующему армией. Прочее [загубленное] — скот, жилища, ценности, имущество — не должно учитываться при определении меры наказания.

л. 23 (11б), с. 5–7

[Статья 3]

Заместителю командующего армией, армейским офицерам, [всему] личному составу, не испросив приказа от командующего регулярной армией, действовать самоуправно запрещается. Если при встрече с врагом у таковых не окажется времени ис-

[29] Букв. «сильные» (здоровые) люди.

просить приказ, то при завершении исполненного дела так, как это положено, [командирам] следует поставить обо всем в известность [свое начальство].

л. 23 (11б), с. 8–9; 24 (12а)

[Статья 4]

Награды командирам марша:

[А] Если командир марша сам своею собственной рукой убьет одного человека (врага), то он получает повышение на три ранга, серебряную чашу весом 7 *лян*, халат из парчи, украшенной разными цветами[30], один, чаю и шелку пятнадцать [мер], в числе которых семь кусков шелка. Если убьет двух человек (врагов), то получает повышение на четыре ранга, серебряную чашу весом 10 *лян*, халат из парчи, украшенной разными цветами, один, чаю и шелку одинаково[31] по двадцать [мер]. Если убьет начиная от трех человек и более, то одинаково получает повышение на пять рангов, серебряную чашу весом в 20 *лян*, парчовый большой халат один, чаю и шелку одинаково по пятьдесят [мер].

[Б] Если сражались с появившейся вражеской армией или вели наступление на вражеское государство и если при этом были взяты в качестве трофея или утеряны семь видов [из того, что имеется при армии]: люди, лошади, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото, то при определении того, можно или нельзя произвести сопоставление заслуг и мер наказания, следует исходить из того же правила, которое установлено для командующих армиями. Если заслуг больше, [чем провинностей], то, когда [такое превышение] составляет от пятидесяти [единиц] включительно и менее, награда не может быть выдана более пятидесяти [единиц]...

Инв. № 3481

Л. 25 (1а)

с. 1 [Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань, глава] третья

с. 2 Полный командующий армией отступил[32]

с. 3 Заместитель командующего армией отступил

с. 4 Полный командующий армией и заместитель командующего армией опоздали или пришли раньше или позднее назначенного времени сбора

с. 5 Полный командующий армией и заместитель командующего армией не оказали помощи друг другу и не защитили друг друга

с. 6 Явившись на место сбора, командир отлучился

с. 7 Полный командующий армией или заместитель командующего армией причинил ущерб армии

с. 8 Меры наказания командующему армией и заместителю командующего армией, [если они] вместе руководили войсками

с. 9 Полный командующий армией и заместитель командующего армией, в один и тот же день действуя раздельно, не прибыли вовремя [на место сбора]

Л. 26 (1б)

с. 1 Полный командующий армией и заместитель командующего армией завысили численность захваченных ими в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней

[30] Можно перевести и «разноцветной парчи». У Чэнь Бинъина (с. 76) — «одежда из парчи, украшенная вышивкой разными цветами».

[31] Знак разрушен.

[32] Чэнь Бинъин (с. 79) переводит как «был разбит», «потерпел поражение» (*бай бэй*).

с. 2 Полный командующий армией и заместитель командующего армией не добились успеха во время наступления

с. 3 Командир марша потерял людей, коней, доспехи для воинов и доспехи для коней

с. 4 Наказание командира марша, который, сопровождая командующего, покинул [свое] место

с. 5 Командир подразделения причинил ущерб армии

с. 6 Отдельный счет мер наказания полному командиру подразделения и его заместителю

с. 7 Командующий армией, командир марша и командир подразделения стреляли птиц и т.п.

с. 8. Сыновья и братья бежавших с поля боя не наследуют армейских рангов

с. 9 Полный командующий армией и заместитель командующего армией знамя, барабан...

Л. 27 (2а)

с. 1 ...знамя, барабан....

с. 2 [Командир] подразделения бросил знамя и барабан

с. 3 Командующий армией, командир марша и командир подразделения погубили часть знамени — древко или полотнище

с. 4 Меры наказания направляющему отряда охраны командующего армией в случае гибели полного командующего армией или заместителя командующего армией

с. 5 Посыльные, отправленные полным командующим армией или заместителем командующего армией, дезертировали с поля боя

с. 6 Меры наказания направляющему отряда личной охраны в случае гибели командира марша

с. 7 Меры наказания направляющему отряда личной охраны в случае гибели командира подразделения

с. 8 Причины, по которым охрана погибшего командующего армией и других [старших командиров] не отправляется на каторжные работы

с. 9 Черные всадники[33] и другое захваченное имущество должны быть общим достоянием[34]. Служащим вспомогательных войск, которые лично[35] участвовали в сражении, при награждении выделяются доли, одинаковые с долями солдат регулярной армии[36].

Л. 28 (2б)

с. 1 Армейский инспектор или чиновник взял на учет «ложную голову» (голову неубитого врага)

с. 2 Армейский инспектор при командующем армией не сопровождал войска, которые вел командующий армией

с. 3 Полный командующий армией или заместитель командующего армией завысил [число] востребованных [к представлению по итогам сражения] голов

с. 4 Командир марша завысил [число] востребованных [к представлению по итогам боя] голов .

с. 5 Командир подразделения, направляющий или иные [младшие командиры], (букв. «иные люди») завысили [число] востребованных [к представлению по итогам боя] голов

с. 6 Упущения со стороны командующего армией в ведении дел и отдаче приказов

---

[33] Термин непонятен. Чэнь Бинъин так и перевел буквально *хэй ци* — «черные всадники».

[34] Досл. «общей выгодой».

[35] Букв. «головой и руками».

[36] Почему Чэнь Бинъин переводит «не одинаковые» — непонятно.

с. 7 Наказания: три раздела
л. 28 (2б), с. 8; 29 (3а); 30 (3б); 31 (5а); 32 (5б); 33 (6а); 34 (6б); 35 (7а); 36 (7б); 37 (8а); 38 (8б), с. 1–5

[Статья 1]

Законы, на основании которых наказываются командующие армией

...заместитель командующего армией... заместитель командующего армией и армейский инспектор после взаимного согласования дела каждый в отдельности срочно должны доложить по инстанции.

[1] Если командующий армией или заместитель командующего армией не осмелился вступить в сражение и отступил, то, если армия была отведена полным командующим армией, он должен быть арестован и ему запрещается отдавать приказы по армии и инспектировать войска. О [характере его] виновности должно быть доложено по инстанции.

[2] Если командующие армиями, кроме тех, кто самостоятельно вел наступление в глубь территории противника, тем, кто должны были вместе вступить в сражение для осуществления общего плана наступления, уже были определены сроки и место сбора, куда они обязаны были прибыть одновременно, но среди них какие-то командующие армиями прибыли [на место сбора] вовремя, а какие-то командующие армиями проявили нерадивость, промедлили и не явились в срок в указанное место сбора, и если командующие армиями, прибывшие первыми, сразились с противником и одержали победу или потерпели поражение, то командующие армиями должны получить и награды и наказания. Если армии причинен ущерб, то при причинении армии ущерба, но одержанной победе по одному правилу опоздавшие командующие армиями наказываются лишением всех рангов и должностей в армии и должны войти в число чиновников, не занимающих [конкретной штатной] должности. Если командующие армиями, пришедшие первыми, вступили в сражение, [не дождавшись остальных], то опоздавшие командующие армиями лишаются половины рангов, должностей в управлениях, должности в армии (?)[37] и с них взыскивается в качестве штрафа 10 лошадей...[38] командующий армией...[39] сошлись с противником и армия данного командующего армией не понесла ущерба и не потерпела поражения, то за то, что [виновный] не оказал помощь командующему, занимающему одинаковую с ним должность, он лишается десяти рангов и у него должно быть отобрано в качестве штрафа десять коней. Если же среди таковых окажется командующий армией, вступивший в сражение с противником и одержавший победу, то такой командующий в случае неоказания им помощи [другому командующему армией] лишается трех рангов и у него отбираются в качестве штрафа пять лошадей. Если вступивший в сражение с врагом командующий армией сам оказывал сопротивление противнику, и силы [его армии] ослабели, и он [в ответ] на извещение одинакового с ним по должности [командующего армией] не смог отвлечь противника, но отвлекал его, то [таковой] лишается трех рангов и [с него взимается] штраф в пять лошадей. Если [командующие армиями] наступали в одном месте, но между [их армиями] была опасная дорога — глубокие рвы, ущелья, горы, извилистые реки и не было возможности оказать помощь друг другу, или же [если командующие армиями] наступали обособленно и кто-то из таковых, сражаясь с врагом, позвал на помощь другого, но [командующие армиями] находились так далеко друг от друга, что даже друг друга не видели и прийти на помощь было невозможно, то [таковые] наказанию не подлежат.

[37] Текст испорчен.
[38] Лакуна.
[39] Лакуна.

[3] Если командующие армиями наступали совместно и были определены место и время сбора, но они не пришли одновременно, а прибыли один за другим, то с прибывшими раньше срока, с опоздавшими командующими армиями и с командующими армиями, не прибывшими к месту сбора, следует поступать в зависимости от того, как они объяснят, почему так произошло, и после оценки действий этих командующих армиями в сражении.

[4] Когда полные командующие армиями и заместители командующих армиями вели наступление в глубь территории противника и вражеских... хозяев дворов (?) разорили... появиться... скот, люди...[40] или если вражеская армия вела наступление в глубь нашей территории и скот и люди попали в руки противника, и, когда армия [противника] возвращалась, [наши войска] преследовали ее и во время сражения наши скот, люди, доспехи для воинов, доспехи для коней, лошади, знамена, барабаны, золото, попавшие в руки противника, после того как вражеская армия была разбита, были возвращены, но имеются излишние потери, за которые положено наказание, не считая тех, которые попали во взаимозачет наград и мер наказаний, то при наличии такого излишка то, что было погублено или унесено армией [противника], следует поделить на десять частей. Если излишек составит одну десятую часть [причиненного противником ущерба], то виновный наказанию не подлежит. Если излишек составит свыше одной десятой части до двух частей включительно, то полный командующий армией лишается трех рангов и [с него взимается] штраф в пять лошадей, заместитель командующего армией лишается двух рангов и штрафуется тремя лошадьми; свыше двух десятых до трех десятых включительно, то полный командующий армией лишается пяти рангов и [с него взимается] штраф в семь лошадей, заместитель командующего лишается трех рангов и [с него взимается] штраф в пять лошадей; свыше трех десятых до четырех десятых включительно — полный командующий армией лишается половины его рангов и [с него взимается] штраф в десять лошадей, отстраняется от должности в управлении, но от службы в армии не отстраняется, заместитель командующего лишается одной трети его рангов и [с него взимается] штраф в семь лошадей; свыше четырех десятых до пяти десятых включительно — полный командующий армией лишается всех армейских рангов и должности в управлении, но он остается в числе сановников без должности, заместитель командующего лишается половины его рангов и должности в управлении, но от службы в армии не отстраняется и [с него взимается] штраф в десять лошадей. Если [после взаимозачета наград и мер наказания] излишек [того], за что положено наказание, составит свыше пяти десятых [от общей суммы причиненного нам противником ущерба], то о полных командующих армиями одинаково должно быть доложено в вышестоящие инстанции и [они подлежат наказанию] в соответствии с полученными указаниями. Заместители командующих армиями...[41] но должны остаться в числе чиновников. Если же излишек составит семь десятых и более, то и о заместителях командующих армиями одинаково должно быть доложено в вышестоящие инстанции и [они также подлежат наказанию] в соответствии с полученными указаниями[42].

[5] Если полный командующий армией и заместитель командующего армией наступали и сражались совместно, то и награды и меры наказания им должны исчисляться совместно в зависимости от того, действовали ли они необдуманно и допустили потерю людей, коней, доспехов для воинов, доспехов для коней, знамен, барабанов, золота или же действовали обдуманно и захватили трофеи. [Размер награды и ме-

[40] Текст испорчен.

[41] В тексте лакуна.

[42] Мой перевод расходится с переводом Чэнь Бинъина; он переводит это так: «одинаково приговариваются к высшей мере наказания» (*Чэнь Бинъин*. С. 85).

ра наказания] зависят от того, кто награждается или наказывается — полный командующий армией или заместитель командующего.

[6] Если командующие армиями не должны были наступать вместе, был установлен день, когда они разделятся, и то, кто из них, каждый самостоятельно, станет наступать или отступать, но кто-то из таковых, некий командующий армией промедлит и в назначенный день не начнет движения, то он лишается трех рангов и штрафуется пятью лошадьми. Но если таковой на полпути столкнется с врагом и задержится, или случится сильный снегопад, проливные дожди, туман, густая облачность и нельзя будет продвигаться, или если будут представлены недостоверные сведения о местности и дорогах и неверно определено расстояние (протяженность пути), то командующий армией наказанию не подлежит.

[7] Если полные командующие армиями и их заместители сразились с противником и если у каждого из них в армии, подчиненной им в соответствии с их должностью, захвачены семь видов трофеев: люди, лошади, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото, то по инстанции должно быть доложено о подлинном числе этих трофеев, допускать приписки (завышать число трофеев) запрещается. Если же будет допущен подлог и число трофеев завышено, то приписанное сопоставляется с подлинным числом трофеев. Допустившие приписки не могут получать рангов и наград, а за то, что было ими приписано, подлежат наказанию. [Если приписанное] составляет от одной до пятисот единиц [трофеев] включительно, [допустивший приписку] лишается трех рангов и штрафуется...[43] (двумя?) лошадьми, [свыше] пятисот до тысячи [единиц] включительно — лишается пяти рангов и штрафуется...[44] (тремя?) лошадьми, [свыше] тысячи [единиц] до тысячи пятисот единиц включительно — лишается семи рангов и штрафуется пятью лошадьми; свыше тысячи пятисот до двух тысяч единиц включительно — лишается десяти рангов и штрафуется семью лошадьми; свыше двух тысяч до двух тысяч пятисот единиц включительно — должен быть лишен половины рангов, штрафуется десятью лошадьми, отстраняется от должности в управлении, но не отстраняется от службы в армии. [За приписку] свыше двух тысяч пятисот единиц [трофеев] до трех тысяч единиц включительно [виновный] лишается всех армейских рангов и должностей в армии, но продолжает оставаться в числе чиновников. [За приписку] свыше трех тысяч единиц [о допустившем приписку] одинаково следует доложить в вышестоящие инстанции и поступать в соответствии с полученными указаниями.

[8] Если командующие армиями, наступавшие как обособленно, так и совместно, выступили, но в пути на полдороге попали в обильный снегопад или проливные дожди, либо не уложились в установленные сроки продвижения, либо не обнаружили противника, либо на слух установили, что противник скрылся, имеющиеся обстоятельства таковы, что наступать на крепости противника невыгодно, победы не одержать, то командующие армиями должны согласовать друг с другом, как им изменить маршрут передвижения войск. Командующие армиями, оценив обстановку, должны поступить так, как это принесет наибольшую пользу.

[Статья 2]

л. 38 (8б), с. 6–9; 39 (9а); 40 (9б); 41 (10а)

Правила наказаний командиров марша:

[1] Если появилась вражеская армия и ведутся сражения или если наши войска ведут наступление на другое государство и вступили в сражение, то в случае причине-

[43] В тексте лакуна.
[44] В тексте лакуна.

ния ущерба и гибели людей, коней, доспехов для воинов, доспехов для коней, знамен, барабанов, золота награды и наказания [командирам марша] взаимозачитываются...[45] на основании закона о [награждениях и наказаниях] командующими армиями...[46] то за одну десятую часть превышения [ущерба над трофеями] командир марша наказанию не подлежит. [Если после взаимозачета наград и наказаний превышение ущерба над трофеями] составит свыше одной десятой до двух десятых [общей суммы причиненного нам противником ущерба] включительно, то [командир марша] лишается трех рангов и [с него взимается] штраф в две лошади; свыше двух десятых до трех десятых включительно — лишается пяти рангов и [с него взимается] штраф в три лошади; свыше трех десятых до четырех десятых включительно — лишается половины рангов, отстраняется от должности в управлении, но от службы в армии не отстраняется и [с него взимается] штраф в семь лошадей; свыше четырех десятых до пяти десятых включительно — лишается всех армейских рангов и должностей в армии, но должен продолжать числиться как рядовой солдат армии; [если превышение ущерба] составит более пяти десятых, то о [командире марша] одинаково должно быть доложено в вышестоящие инстанции и с ним следует поступать [в соответствии с полученными указаниями].

[2] При наказании командиров марша за нарушение служебного долга в вышеуказанных случаях следует принимать во внимание то, действовали ли они в походе, будучи в подчинении у командующего армией, или же двигались [со своими отрядами] самостоятельно.

[3] При взаимном зачете наград и мер наказания полным командирам пеших и конных подразделений и заместителям командиров пеших и конных подразделений в том случае, когда подчиненные им лично отряды или во время наступления вражеской армии в глубь нашей территории, или во время нашего наступления на вражеское государство потеряли людей, коней, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото или же захватили в качестве трофеев людей, коней, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото, следует поступать на основании закона [взаимозачета наград и мер наказаний] командующим армиями и командирам марша. Если [причиненный ущерб превысит трофеи] и за это превышение положено наказание, то, [если после взаимозачета наград и наказаний превышение ущерба над трофеями] составит одну десятую [общей суммы причиненного нам противником ущерба], [полный командир пешего или конного подразделения и заместитель командира пешего или конного подразделения] наказанию не подлежат. [При ущербе] свыше одной десятой до двух десятых включительно [виновные] лишаются трех рангов и [с них взимается] штраф в две лошади; свыше двух десятых до трех десятых включительно — лишаются пяти рангов и [с них взимается] штраф в три лошади; свыше трех десятых до четырех десятых включительно — лишаются половины рангов и отстраняются от должности, но от службы в армии не отстраняются и [с них взимается] штраф в пять лошадей; свыше четырех десятых до пяти десятых включительно — лишаются всех армейских рангов и должностей, но остаются в числе рядовых солдат. [Если доля причиненного ущерба] составит свыше пяти десятых, то одинаково [о виновных] должно быть доложено в вышестоящие инстанции и с ними следует поступать в соответствии с полученными указаниями.

л. 41 (10а), с. 2–5

[45] В тексте лакуна.
[46] В тексте лакуна.

[Статья 3]

Если у полного командира подразделения или заместителя командира подразделения в сражении подчиненный им отряд потерял или захватил в качестве трофеев людей, коней, доспехи для воинов, доспехи для коней, знамена, барабаны, золото, то у полного командира подразделения и заместителя командира подразделения не должен производиться одинаковый подсчет; награды и наказания каждый из них должен получить отдельно в зависимости от того, является ли он полным командиром строя или только заместителем командира строя. Полные командиры пеших подразделений и заместители командиров пеших подразделений также попадают под действие этого правила.

л. 41 (10а), с. 6–8

[Статья 4]

Если полные командующие армиями, командиры марша, командиры подразделений и их (всех этих командиров) заместители погибнут в день сражения по причине того, что упало дерево[, с которого они вели наблюдение за ходом боя?], от срикошетившего камня, попаданий шальной стрелы, от падения на плохой дороге, то приданная им их личная охрана наказанию не подлежит.

л. 41 (10а), с. 9; 42 (10б), с. 1–5

[Статья 5]

Если полные командующие армиями, полные командиры марша, полные командиры подразделений и их (всех этих командиров) заместители, а также старшие и младшие направляющие не осмелятся вступить в сражение с врагом и за то, что они отступили, подлежат наказанию смертной казнью через обезглавливание, то их сыновья и братья, [на основании общесемейной ответственности] лишенные армейских рангов и должностей в армии, могут быть оставлены на службе в армии, но наследовать армейские ранги, а также получать их по оказанной [государем] милости или в награду им не разрешается. [Из числа таких сыновей и братьев казненных командиров] отличающийся от других отважный и волевой человек может быть отправлен в [действующую] армию. Если [действующая] армия одержит большую победу, а [он лично] первым пробьет отверстие (сделает проход) в городской стене или разрушит стену города, то [таковой] может получать армейские ранги.

л. 42 (10б), с. 6–9; 43 (12а); 44 (12б), с. 1–3

[Статья 6][47]

Если те, кто держали и хранили знамя, барабан, золото полного командующего армией или его заместителя, без чести погибли в сражении и погубили что-либо одно — знамя или барабан либо то и другое вместе, то их личной охране двадцать толстых палок, татуировать лицо и осудить на пожизненные каторжные работы. В том случае, когда державший погубленное или утерянное знамя или (погубленный, утерянный) барабан [вернет его] сам, то его командир подлежит смертной казни через обезглавливание, а его личной охране двадцать (?) [толстых палок]...[48] [л. 43] знамя, барабан потерять... то семнадцать толстых палок и пять лет каторжных работ. Если среди таковых тот, кто держал знамя и барабан, погиб, но знамя или барабан не

[47] Поскольку л. 11а и 11б текста памятника утеряны, статья 6 может объединять две и более статьи, а дальнейшая нумерация статей данной главы отражает лишь их порядок в сохранившемся тексте.

[48] В тексте лакуна.

были погублены, а попали в руки охраны и принесены, то [виновные] наказанию не подлежат. Если те, кто держали знамя и барабан, бросили их, но знамя или барабан не погибли, а попали в руки других наших людей и принесены, то охране семнадцать толстых палок и пять лет каторжных работ. При определении меры наказания командиру марша следует исходить из того, что если было потеряно что-либо одно — или знамя, или барабан, но [не погибло], а затем попало в руки других наших людей и сохранено, [командир марша] лишается одного ранга и [с него взимается] штраф в одну лошадь. Если же было потеряно и то и другое[, и знамя и барабан], но попало в руки наших людей и принесено, то [командир марша] лишается двух рангов и [с него взимается] штраф в три лошади. Если погибли те люди, которые держали знамя и барабан, но знамя и барабан не потеряны, а попали в руки охраны и принесены, то командир марша наказанию не подлежит.

л. 44 (12б), с. 4–9; 45 (13а); 46 (13б), с. 1

[Статья 7]

Если те, кто держали знамя или барабан, подчиненные полного командира подразделения или заместителя командира подразделения без чести пали в сражении и погубили что-либо одно — или знамя, или барабан либо погубили и то и другое, и знамя и барабан, то подчиненной им охране по пятнадцать толстых палок и по четыре года каторжных работ. Если тот человек, который держал знамя или барабан, явился лично, то ему семнадцать толстых палок и шесть лет каторжных работ, а его охране по пятнадцать толстых палок и по пять лет каторжных работ. Если тот, кто держал знамя или барабан, знамя или барабан бросил, а сам пришел, а знамя или барабан были подобраны и принесены другими нашими людьми, то [виновному] семнадцать толстых палок и пять лет каторжных работ, его охране по пятнадцать толстых палок и по четыре года каторжных работ. Если же кто-либо из таковых, кто держали знамя или барабан, пали в бою, но знамя или барабан не были утрачены, а попали в руки его охраны и были принесены, то никто наказанию не подлежит. Если те, кто держали знамя или барабан, бросили их, но знамя или барабан не были погублены, а попали в руки других наших людей и принесены, то охране пятнадцать толстых палок и четыре года каторжных работ, а командир подразделения подлежит наказанию, и если было потеряно что-либо одно — или знамя, или барабан, но [эти потерянные знамя или барабан] попали в руки других наших людей и принесены, [с командира подразделения взимается] штраф в одну лошадь. Если же было потеряно и то и другое — и знамя и барабан, но попало в руки других наших людей, подобрано и принесено, то [командир подразделения] лишается одного ранга и [с него взимается] штраф в одну лошадь. Если тот человек, который держал знамя или барабан, погиб (потерялся), но знамя или барабан не были потеряны и попали в руки охраны, подобраны и принесены, то командир подразделения наказанию не подлежит.

л. 46 (13б), с. 2–4

[Статья 8]

Когда вышеозначенные полные командующие армиями, командиры марша или командиры подразделений либо их заместители загубят знамя, то, если будет загублено что-либо одно — полотнище знамени или древко знамени, [виновный] лишается награды, а мера наказания ему уменьшается наполовину.

л. 46 (13б), с. 5–9; 47 (14а); 48 (14б), с. 1–4

[Статья 9]

Если полный командующий армией или заместитель командующего армией, командир марша, командир подразделения, сражаясь бок о бок, не защитят друг друга и [кто-либо из них] погибнет, то приговор виновным выносится на основании нижеустановленных мер наказания:

[1] Если погибнет полный командующий армией или заместитель командующего армией, то четыре человека: его охранник, направляющий, замыкающий и телохранитель — подлежат смертной казни через обезглавливание, а члены их семей подлежат переводу в пастухи и земледельцы. Остальным людям одинаково двадцать толстых палок, татуировать лицо и [отправить на] пожизненные каторжные работы, члены их семей...

[2] Если посыльный, служащий вспомогательных войск, частный человек[49] полного командующего армией или заместителя командующего армией, сопровождая командующего армией и вместе с командующим армией принимая участие в сражении, бросит [командующего армией], покинет поля боя и бежит, то [виновный] подлежит смертной казни через обезглавливание.

[3] Если погибнет командир марша, то четыре человека: его охранник, направляющий, замыкающий и телохранитель — подлежат смертной казни через обезглавливание, члены их семей осуждаются на каторжные работы в качестве пастухов и земледельцев сроком на тринадцать лет с последующим пожизненным поселением по месту отбывания каторги. Солдаты одинаково получают по семнадцать толстых палок, им накладывается татуировка за ухо, и они наказываются шестью годами каторжных работ.

[4] Если погибнет командир подразделения или заместитель командира подразделения, то четыре человека: их охранники, направляющий, замыкающий и телохранители — подлежат смертной казни через обезглавливание. Члены их семей осуждаются на каторжные работы в качестве пастухов и земледельцев сроком на тринадцать лет с последующим пожизненным поселением по месту отбывания каторги. Солдатам одинаково по семнадцать толстых палок, наложение татуировки за ухом и по пять лет каторжных работ.

[5] В вышеуказанных случаях, когда охрана погибших командующего армией, командира марша или командира подразделения будет наказана тяжелыми и легкими каторжными работами, то уступать [осужденного] человека кому-либо и давать ему [там] легкую работу запрещается.

л. 48 (14б), с. 5–9; 49 (15а), с. 1

[Статья 10]

Если у врага захвачены в качестве трофеев конные и пешие, живые и мертвые и имущество, то [все захваченное] должно стать общим достоянием воинской части и должно быть поделено. Тем, кто захватил трофеи, прятать их не разрешается. Если [таковые] трофеи скроют, то приговор им выносится на основании указанных в «Кодексе законов»[50] правил о наказаниях пособников в получении взятки, а имущество должно быть поделено. Кроме того, если служащий вспомогательных войск, приписанный к латнику регулярной армии, захватит врага, то за это выдается награда, которая должна быть поделена между тем, кто его (врага) взял в плен, и служащим регулярной армии, укрывать [захваченного в плен врага] запрещается.

л. 49 (15а), с. 2–9; 50 (15б), с. 1–3

[49] О возможных истолкованиях этого социального термина см. в начале статьи.

[50] Речь идет о кодексе, который действовал в Си Ся на начало XII в. Текст его не сохранился.

[Статья 11]

В том случае, когда в наступательном бою захвачены в плен или убиты люди, то армейским инспекторам и секретарям (чиновникам) нужно совместно лично проверить «подлинные головы» (действительно взятых в плен и убитых врагов) и составить списки. Если «подлинные головы» не будут проверены, а армейский инспектор и секретарь, сговорившись, занесут в списки «подложные головы» (в действительности не взятых в плен и не убитых врагов), то за одну голову и более, одинаково об армейском инспекторе и секретаре, независимо от того, являются ли они лицами, имеющими ранги, или простыми людьми, [не имеющими рангов], должно быть доложено в вышестоящие инстанции, а [сами они] подлежат смертной казни через обезглавливание. Члены их семей должны быть отданы в армию, и приговор им выносится как лицам, являющимся пособниками владельцев «подложных голов». Если в числе этих лиц (армейского инспектора и секретаря) секретарь не мог видеть лично «подлинные головы», а внес их в списки по принуждению армейского инспектора, заявившего, что тот уже сделал это (т.е. лично осмотрел «головы»), и если секретарь не знал о «подложных головах», то ему двадцать толстых палок, татуировать лицо и [отправить на] пожизненные каторжные работы [сроком на двенадцать лет; в последующем, после отбытия наказания, без права возвращения на родину]. Если же армейский инспектор не знал, что секретарь завысил число [убитых и взятых в плен врагов] и допустил при составлении списков подлог, и если он знакомился с документом, то приговор ему выносится как пособнику. Если же армейский инспектор с документом не знакомился, то ему тринадцать толстых палок и один год каторжных работ.

л. 50 (15б), с. 4–8

[Статья 12]

В том случае, когда армейский инспектор сопровождает командующего армией, то и на марше, и в бою он должен постоянно находиться при командующем армией. Если во время боя [армейский инспектор] не был при командующем армией и самовольно отделился и двигался то здесь то там и в своем сообщении поменял местами хвост и голову — об участвовавшем в сражении доложил, что тот в сражении не участвовал, а о неучаствовавшем в сражении доложил, что тот в сражении участвовал, — то независимо от того, имеет ли [такой армейский инспектор] ранг или является простым человеком, [не имеющим ранга], о нем должно быть доложено по инстанции и он подлежит смертной казни через обезглавливание. Члены его семьи передаются в армию.

л. 50 (15б), с. 9; 51 (16а); 52 (16б); 53 (17а); 54 (17б), с. 1–4

[Статья 13]

Если полные командующие армиями, командиры марша, командиры подразделений и заместители [этих командиров], старшие и младшие [направляющие], разные иные должностные лица, а также если «ожидающий приказаний»[51] или любой иной человек в сражении с врагом добудет голову [противника] и армейским инспектором [эта голова] будет внесена в списки как «подлинная голова», а после в течение года, 360 дней со дня сражения, какой-либо человек донесет, что среди этих голов есть головы врагов, не убитых лично самим [данным лицом], а купленные им или

[51] Люди, служившие при особе государя и его дворе. См.: Измененный и заново утвержденный кодекс. С. 318–326.

выпрошенные у другого лица, то следует провести расследование и вынести [виновному] приговор на основании уже установленных мер наказания. Если же [со дня сражения] уже прошел год, то принимать донос и производить расследование запрещается.

[1] Если какой-либо человек подал правдивый донос на командующего армией или заместителя командующего армией, то [командующий армией или заместитель командующего армией] не может получить полагающихся ему награды и рангов, а [его награды] должны быть переданы должностному лицу. За одну голову и более [командующий армией или заместитель командующего армией] лишается двух рангов и [с него взимается] штраф в три лошади. Тот, кто продал или отдал голову [командующему армией или заместителю командующего армией]...[52] если он имеет ранг, то лишается одного ранга и [с него взимается] штраф в одну лошадь; если он простой человек, то получает тринадцать толстых палок...[53] и [один] год каторжных работ. Доносчику добавляется два ранга, и он должен получить награду за донос, равную стоимости вознаграждения, ранее полученного [командующим или заместителем командующего] за поданные ими головы. Награда за донос должна быть взыскана с командующего армией или того, кто передал ему головы. Если же донос окажется ложным, то простой человек после сообщения о нем в вышестоящие инстанции подлежит смертной казни через обезглавливание. Армейский инспектор, охранник, направляющий и другие, если они ранее составили «достоверное»[54] официальное донесение, то им по приговору определяется та же мера наказания, которая положена за то, что они оставили командующего армией и не сопровождали его и [благодаря этому] допустили искажение фактов (поменяли местами голову и хвост).

[2] Если какой-либо человек подал правдивый донос на командира марша, то [командир марша] не может получить пожалованные ему награды и ранги, а [дело] должно быть передано должностному лицу. За одну приписанную голову [командир марша] лишается двух рангов и [с него взимается] штраф в три лошади. Тот, кто подарил ему или отдал голову, если он простой человек, [не имеющий ранга], получает тринадцать толстых палок и один год каторжных работ. За приписку двух голов [командир марша] лишается трех рангов и [с него взимается] штраф в пять лошадей. Тот, кто продал ему или отдал головы, если он простой человек, [не имеющий ранга], получает тринадцать толстых палок и два года каторжных работ. Если [командир марша приписал себе] начиная от трех голов и более, то он лишается семи рангов, [с него взимается] штраф в десять лошадей, а тот, кто ему продал или отдал головы, получает пятнадцать толстых палок и три года каторжных работ. Если донос правдив, то доносчику добавляется один ранг и он должен получить награду за донос, равную стоимости вознаграждения, полученного ранее [командиром марша] за представленные им головы. [Награда за донос] должна быть взыскана с командира марша или того, кто продал ему головы. Если же донос покажется ложным, то простому человеку за ложный донос об одной голове — семнадцать толстых палок и шесть лет каторжных работ, за ложный донос о двух головах — двадцать толстых палок...[55] и ...лет каторжных работ, за ложный донос о трех головах и более о [виновном] следует доложить в вышестоящие инстанции...[56]. Если в вышеуказанных случаях тот, кто подал ложный донос, и тот, кто продал или отдал головы [командиру марша], имеют ранг, то их дело должно рассматриваться в соответствии с действующим па-

[52] В тексте лакуна.
[53] В тексте лакуна.
[54] Фактически донесение было недостоверным.
[55] В тексте лакуна.
[56] В тексте лакуна.

раграфом «Кодекса законов». Если направляющий и иные [должностные лица] прежде составили «достоверный» официальный донос, то им выносится тот же приговор, что и армейскому инспектору или командующему армией.

[3] Если командир подразделения, старший или младший направляющий, разные другие должностные лица любого управления [припишут себе] начиная от одной головы и более, то одинаково у них следует отобрать уже выданные им ранее в награду ранги и стоимость голов, а дело должно быть передано должностному лицу. Одинаково с теми, кто отдал им или продал головы, они, если они имеют ранги, лишаются одного ранга и [с них взимается] штраф в одну лошадь, а если они простые люди, [не имеющие ранга], то они получают тринадцать толстых палок и один год каторжных работ. Если донос был правдив, то доносчику...[57].

л. 55

[Статья 14]

Если в вышеуказанных случаях, после того как по приказу командующего кто-либо в соответствии с характером полученных сведений [о его действиях во время сражения] был награжден или по приговору попал под наказание, будут обнаружены упущения [в выдаче наград и определении мер наказаний] или появятся новые сведения, то в соответствии с установленными правилами необходимо издать приказ. То, какие награды или наказания могут быть получены снова, должен определить командующий армией, и следует поступать в соответствии с этим [новым приказом].

Инв. № 7766, 7931

Л. 56 (1а)

с. 1 Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань, глава четвертая

с. 2 Полный командующий армией отличился в боях[58]

с. 3 Заместитель командующего армией отличился в боях

с. 4 Командир марша отличился в боях

с. 5 Командир пешего или конного подразделения отличился в боях

с. 6 Полный направляющий или исполняющий обязанности полного направляющего отличился в боях

с. 7 Младший[59] направляющий отличился в боях

с. 8 Солдат отличился в боях

с. 9 Частное лицо отличилось в боях

Л. 57 (1б)

с. 1 Военнослужащий отличился в боях тем, что удержал и возвратил [на поле боя] потерпевших поражение и бегущих

с. 2 Повышение в ранге отличившихся в боях военнослужащих, которые ранее имели [ранги из разряда] «смешанные ранги»[60] или вообще не имели ранга

с. 3 Награды направляющему личной охраны отличившегося в боях командующего армией

с. 4 Награды направляющему личной охраны отличившегося в боях командира марша

с. 5 [Награды] направляющему личной охраны отличившегося в боях командира подразделения

---

[57] В тексте лакуна.

[58] В тангутском оригинале употреблено идиоматическое выражение «отрезать губы». Чэнь Бинъин (с. 94) перевел это как «нанес поражение авангарду вражеской армии».

[59] Знак в тексте стерт.

[60] Разряд низших служебных рангов.

с. 6 Командир подразделения, направляющий, солдат, не обратившись к командующему армией, [первыми сами атаковали противника]

с. 7 Командир марша, не обратившись к командующему армией, первым сам атаковал противника

с. 8 Командующий армией, не обратившись к армейскому инспектору, первым сам атаковал противника

с. 9 Раздел: «атаковать и победить»

л. 58 (2а); 59 (2б), с. 1–4

[Статья 1]

Если полный командующий армией сразился с противником и в сражении с противником своими силами лично атаковал врага и благодаря этому противник, устрашась его армии, бежал и был разбит, то, поскольку нет указаний о том, кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, руководствуясь каким-либо иным количественным показателем, [кроме числа трофеев,] таковой должен получить награду и ранги в зависимости от числа захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и их коней. Если [полный командующий] является героем, который первым ринулся в бой и лично атаковал врага, и в наши руки попали в качестве трофеев люди, кони, доспехи для воинов и для их коней, знамена, барабаны, золото в количестве тысячи пятисот единиц и менее, то [полный командующий] не может считаться героем, а должен получить награду и ранг в зависимости от числа трофеев. Если же в наши руки попало трофеев свыше тысячи пятисот единиц, то [полный командующий] может считаться героем, разбившим врага и совершившим великий подвиг, и получает повышение на семь рангов, серебряную чашу весом 100 *лян*, золотую чашу весом 50 *лян*, комплект одежды один, пояс с золотыми украшениями на 10 *лян* один, украшенную серебром упряжь для коня и седло, отделанное серебром, — один комплект, чаю и шелку по тысяче [единиц] одинаково, 70 военнообязанных[61].

л. 59 (2б), с. 5; 60 (3а), с. 1–7

[Статья 2]

Если заместитель командующего армией сразился с противником и [в сражении с противником] своими силами лично атаковал врага и благодаря этому противник, устрашась его армии, бежал и был разбит, то, поскольку ранее не было указаний о том, кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, руководствуясь какими-либо иными количественными показателями, [кроме числа трофеев,] таковой должен получить награду и ранги в зависимости от числа захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для их коней. Если [заместитель командующего] является героем, который первым ринулся в бой и лично атаковал врага, и в наши руки попали в качестве трофеев семь видов трофеев: люди, кони, доспехи для воинов, доспехи для их коней, знамена, барабаны, золото в количестве тысячи пятисот единиц и менее, то [заместитель командующего армией] не может считаться героем. Если же в наши руки попало трофеев более тысячи пятисот единиц, то [заместитель командующего армией] может считаться героем, разбившим врага и совершившим великий подвиг, и получает повышение на семь рангов, серебряную чашу весом 100 *лян*, [золотую] чашу весом 30 *лян*, комплект одежды — один, с восьмью украшениями, пояс с золотыми украшениями на [9] *лян*

[61] Кандидатов на военную службу, лиц, поставленных на воинский учет. У Чэнь Бинъина: «солдат, выполнявших разные службы (работы)» (с. 94).

один, украшенную серебром упряжь для коня и отделанное серебром седло — один комплект, чаю и шелку одинаково по восемьсот [единиц], 60 военнообязанных.

л. 60 (3а), с. 8–9; 61 (3б)

[Статья 3]

Если командир марша сразился с противником и в сражении с противником своими силами лично атаковал врага и благодаря этому противник, устрашась его воинского соединения, бежал и был разбит, то поскольку ранее не было указаний, кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, руководствуясь какими-либо иными количественными критериями, [кроме числа трофеев,] то таковой должен получить награды и ранги в зависимости от числа захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов, доспехов для их коней. Если [командир марша] сражался на глазах у командующего армией или оба, и тот и другой, шли [в сражение] и [командир марша] является героем, который первым ринулся в бой и лично атаковал врага, и в наши руки попали тысяча пятьсот и менее [единиц] семи видов трофеев — люди, кони, доспехи для воинов, доспехи для их коней, знамена, барабаны, золото, то [командир марша] не может считаться героем. Если же в наши руки попало трофеев более тысячи пятисот единиц, то [командир марша] должен считаться героем и получает повышение на восемь рангов, серебряную чашу весом 80 *лян*, большой халат из парчи — один, украшенный серебром пояс с украшениями на 7 *лян* один, чаю и шелку одинаково по пятьсот [единиц], 50 военнообязанных.

л. 62 (4а); 63 (4б), с. 1–2

[Статья 4]

Если командир пешего или конного подразделения сразился с противником и в сражении с противником своими силами лично атаковал врага и благодаря этому противник устрашился его подразделения, бежал и был разбит, то поскольку ранее не было указаний, кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, руководствуясь какими-либо [иными] количественными показателями, [кроме числа трофеев,] то таковой может получить награду и ранги в зависимости от числа захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней. Если [командир пешего или конного подразделения] сражался на глазах у командующего армией или оба, и тот и другой, шли в сражение и [командир пешего или конного подразделения] является героем, который первым [ринулся в бой и лично атаковал врага] и в наши руки попали тысяча пятьсот и менее единиц трофеев: людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней, знамен, барабанов, золота, то [командир пешего или конного подразделения] не может считаться героем. Если же в наши руки попало более тысячи пятисот единиц трофеев, то [командир пешего или конного подразделения] должен числиться среди героев и получает повышение на десять рангов, серебряную чашу весом 70 *лян*, большой халат из парчи один, серебра[62], чаю и шелку одинаково по триста [единиц], 45 военнообязанных.

л. 63 (4б), с. 3–9; 64 (5а) с. 1–4

[Статья 5]

Если полный направляющий или вместо полного направляющего исполняющий его обязанности эмиссар (инспектор) сразится с противником и в сражении с враже-

[62] Серебряный слиток, точный вес неясен.

ской армией лично своими силами атакует врага и благодаря этому [противник] устрашится его отряда, бежит и будет разбит, то поскольку ранее [нет указаний], кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, [руководствуясь какими-либо иными] количественными критериями, кроме числа трофеев, то таковой может получить награду и ранги в зависимости [от числа] захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов, доспехов для коней. Если [полный направляющий или лицо, исполнявшее его обязанности], сражались на глазах у командующего армией, либо оба, и тот и другой, шли в сражение и [полный направляющий или лицо, исполнявшее его обязанности], является героем, который первым ринулся в бой и лично атаковал врага и в наши руки попали тысяча пятьсот и менее единиц трофеев: людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней, знамен, барабанов, золота, то [полный направляющий или лицо, исполнявшее его обязанности], не может считаться героем. Если же в наши руки попало более тысячи пятисот единиц трофеев, то таковой должен числиться среди героев и получает повышение на двенадцать рангов, серебряную чашу весом 70 *лян*, большой парчовый халат один, чаю и шелку одинаково по триста [единиц], 40 военнообязанных.

л. 64 (5а), с. 6–9; 65 (5б), с. 1–8

[Статья 6]

Если младший направляющий, замыкающий, провиантмейстер, солдат [данного] отряда, означенные в официальных документах как [младшие направляющие] и замыкающие, [а также] левые и правые ответственные за размещение сразятся с противником и в сражении с вражеской армией лично своими силами атакуют врага и благодаря этому противник, устрашенный их отрядом, бежит и будет разбит, то поскольку ранее нет указаний, кого считать героем, который отличился в сражении, сам лично атаковав врага, и нельзя вычислить героя, руководствуясь какими-либо [иными] количественными показателями, [кроме] числа [трофеев], то таковой может получить награду и ранги в зависимости от числа захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней. Если младший направляющий и [приравненные к нему лица] сражались на глазах командующего армией либо они оба, и тот и другой, шли в сражение и [младший направляющий и приравненные к нему лица] являются героями, которые первыми ринулись в бой и лично атаковали врага и в наши руки попали тысяча пятьсот и менее единиц трофеев: людей, коней, доспехов для воинов и их коней, знамен, барабанов, золота, то [младшие направляющие и приравненные к ним лица] не могут считаться героями. Если же в наши руки попало более тысячи пятисот единиц трофеев, то [таковые] должны числиться среди героев и получают повышение [на...[63] рангов], серебряную чашу весом в 60 *лян*, большой парчовый халат один, [чаю и шелку][64] одинаково по двести пятьдесят [единиц], 35 военнообязанных. Сами они должны быть назначены на должность полного направляющего.

л. 65 (5б), с. 9; 66 (6а)

[Статья 7]

Если солдат сражался с противником и в сражении с вражеской армией лично своими силами атаковал врага и благодаря этому противник, устрашенный [нашей] армией, бежал и был разбит, то [солдат еще] не может считаться среди героев, а дол-

[63] В тексте лакуна.
[64] В тексте лакуна.

жен получить награду и ранг в зависимости от количества захваченных в качестве трофеев людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней. Если [солдат] сражался на глазах командующего армией или командира марша и является героем, первым ринувшимся в сражение и лично атаковавшим врага, а в наши руки попали тысяча пятьсот единиц трофеев и менее: людей, коней, доспехов для воинов и доспехов для коней, знамен, барабанов, золота, то [солдат не может числиться среди героев]. Если же в наши руки попало трофеев более тысячи пятисот единиц, то солдат может числиться среди героев и получает повышение на пятнадцать рангов, серебряную чашу весом в 50 *лян*, большой парчовый халат один, чаю и шелку одинаково по двести [единиц], военнообязанных — 30 [человек]. Сам он должен [также] получить должность полного направляющего.

л. 67 (6б), с. 1–8

[Статья 8]

Если частный человек был в числе тех, кто сражался, и в сражении лично своими силами атаковал врага и благодаря этому вражеская армия, испугавшись [нашей] армии, бежала и потерпела поражение, то [только поэтому такой человек] не может [еще] числиться среди героев. Если он сражался на глазах у командующего армией или командира марша и является героем, первым ринувшимся в бой и лично своими силами атаковавшим врага, и в наши руки попали [тысяча] пятьсот единиц семи видов трофеев: доспехов для воинов, доспехов для коней, коней, людей, барабанов, золота, то [частное лицо] не может числиться среди героев. Если же в наши руки попало более [тысячи] пятисот единиц трофеев, то [таковое] может числиться [среди героев] и, проходя по разряду частных лиц, должно получить ту же армейскую награду и тот же ранг, что и солдат-герой.

л. 67 (6б), с. 9; 68 (7а), с. 1–2

[Статья 9]

Если во время сражения с врагом наша армия потерпела поражение и побежала, а какой-либо человек, защищавший тылы армии, ринется в сражение с армией врага, лично сам атаковав его, задержит [врага] и внесет большой [вклад] в дело разгрома врага, то [такой человек] может получить армейские награды и ранги по закону о награждении героев.

л. 68 (7а), с. 3–9

[Статья 10]

В том случае, когда вышеуказанным героям — полным командирам марша и командирам подразделений, заместителям командиров марша и командирам подразделений, направляющим, солдатам — производится какое-либо повышение в ранге, то такое повышение должно быть произведено по приказу командующего [армией]. [Военнослужащие], действительно не имеющие даже рангов разряда «смешанные ранги», должны получить: полные командиры марша — [ранг] «командира сбора», полные командиры подразделения и заместители командиров марша — [ранг] «помощников командира сбора», заместители командиров подразделения — [ранг] «ответственных за издание приказов», полные направляющие — [ранг] «главных» («командиров»), младшие направляющие, провиантмейстеры, замыкающие и солдаты — [ранг] «отважных».

л. 69 (7б)

[Статья 11]

Если полный командующий армией или заместитель командующего армией в сражении лично своими силами атакует врага и нанесет ему сильное поражение, за что и получит награду героя, то четыре человека, обеспечивавшие охрану командующего армией, — направляющий, личный телохранитель, замыкающий и квартирмейстер (ответственный за размещение) — также в соответствии с законом о героях получают награды за то, что в сражении они лично сами атаковали врага: личный телохранитель полного командующего армией и направляющий [охраны] — награду полного направляющего...[65] а личный телохранитель и направляющий [охраны] заместителя командующего армией...[66] полный и заместитель... ответственный за размещение (квартирмейстер) одинаково получают повышение на один ранг, [серебряную чашу] весом 15 *лян*...[67] [чаю и шелку] одинаково по двадцать [единиц], большой парчовый халат один. Солдаты [их] отрядов должны получить по *ляну* серебра каждый.

л. 70 (8а)

[Статья 12]

Охрана, направляющие, замыкающие, телохранители командира марша, если командир марша лично вступил в сражение и имеет заслуги, поскольку и его охрана тоже имеет заслуги, [она] должна быть награждена. Охрана и направляющие получают увеличение ранга на три степени...[68] серебряную чашу весом в 2 *ляна*. Одежды из разного шелка один комплект, чаю и шелку...[69]. Замыкающие и личные телохранители — серебряные чаши весом в 7 *лян*...[70] [одежды] по одному комплекту, чаю и шелку по десять единиц. Солдатам отряда каждому по куску шелка.

л. 70 (8а); 71 (8б)

[Статья 13]

Охрана, направляющие, замыкающие, телохранители командиров подразделений, если командир подразделения лично вступил в сражение и имеет заслуги, то и [его] охрана, направляющие, замыкающие, телохранители, поскольку они тоже имеют заслуги, должны быть награждены. Охране и направляющему — увеличение ранга на одну степень, серебряную чашу весом в 7 *лян*, комплект одежды из разного шелка один, чаю и шелку по десять единиц. Замыкающим и телохранителям — серебряные чаши весом в 5 *лян*, по комплекту одежды из разного шелка, чаю и шелку по семь единиц, в том числе по три шелковых отреза. Солдатам отряда шелка...

л. 71 (8б)

[Статья 14]

Командиры подразделений, направляющие, солдаты, любые люди, сражаясь, обязаны следовать приказам командира марша и командующего армией. Если приказа не имеется, то каждому из них самому по себе нарушать боевое построение запрещается.

л. 72 (9а)

---

[65] В тексте лакуна.
[66] В тексте лакуна.
[67] В тексте лакуна.
[68] Лакуна.
[69] Лакуна.
[70] Лакуна.

[Статья 15]

Командир марша, даже если он имеет заслуги, должен сражаться, пользуясь указаниями командующего армией. И если он не испросил приказа, ему самому атаковать врага не разрешается.

л. 72 (9а)

[Статья 16]

Командующий армией, даже имеющий заслуги, также должен получить указания от армейского инспектора и только после этого может вступить в сражение.

л. 72 (9а)

Яшмовое зеркало командования войсками лет правления Чжэнь-гуань. Цзюань четвертый.

Summary

Ye.I. Kychanov

The Jade Mirror for Commanding Troops during the Period of Zhen-guan (1101–1113)

The Jade Mirror for Commanding Troops during the Period of Zhen-guan (1101–1113) is a set of the Tangut Xi Xia state (982–1227) legislative documents of the early 12th century. These military laws regulate punishments and awards of army commanders and soldiers. More than 15 years ago I had translated the texts into Russian, but had no opportunity to publish it. The Tangut text in facsimile with German translation (done from my Russian version) was published in Germany in 1990 (see note 4). Later, in 1995, the Tangut text was reprinted in China with added Chinese translation (see note 5). All these years I have been thinking on publishing the Russian translation of the *Jade Mirror*. The present article finally presents it with some amendments for the Russian reader.

Н.А. Добронравин

© 2005
Санкт-Петербург

Фула-хауса-арабская медицинская рукопись «Фā'ида ҳақīқа шурб ас-санā'»

(из собрания СПбФ ИВ РАН)

Коллекция СПбФ ИВ РАН включает несколько «суданских» рукописей[1]. В каталоге 1986 г. все они описаны как магрибинские, очевидно, исходя из противопоставления письменных традиций Ближнего Востока (Машрика) и «Запада» (Магриба, в широком смысле слова)[2]. Такое описание нельзя признать удачным, и не только из-за многозначности арабских слов مغرب, مغربيّ. Варианты арабского письма, которые использовались в трех основных областях исламского Запада (ал-Андалус, Магриб, Билāд ас-Сӯдāн), имеют некоторые общие черты[3], но различаются и по происхождению, и по истории развития[4].

«Почерк» (ductus) арабского письма, характерный для A 1527 и некоторых других «суданских» рукописей из коллекции СПбФ ИВ РАН, в XIX — начале XX в. господствовал в странах хауса (ĥkasashen Hausa, на территории современных Нигерии и Нигера), кроме Кано и других областей, примыкающих к Борну. Этот вариант арабской графики испытал сильное влияние египетской книжной традиции и постепенно «насхизировался»[5]. К западу от стран хауса в тот же период было более заметным влияние относительно поздних магрибинских вариантов арабского письма, тогда как в Борну (в бассейне оз. Чад) сохранялся консервативный «квадратный» тип арабской графики, внешне напоминающий куфический «почерк»[6] и, вероятно, непосредственно восходящий к нему.

В большинстве «суданских» вариантов арабского письма используется точка под буквой как обозначение гласного /e/[7]. Такая огласовка (черная, а чаще красная точка под буквой) характерна и для местных рукописей Корана, например под буквой «йā'» в الدّنيا. Кроме особенностей графики на «суданское» происхождение арабских руко-

---

Добронравин Николай Александрович — д.филол.н., проф. СПбГУ.

[1] В традиционном понимании, т.е. происходящих из стран Африки, известных как Билāд ас-Судāн. В современной англоязычной литературе широко используется название Sudanic Africa.

[2] Арабские рукописи ИВ АН СССР. Краткий каталог. Ч. 1–2. М., 1986.

[3] Прежде всего, «фā'» с точкой внизу, «қāф» с одной точкой вверху, «ҫād» и «дād» без дополнительного зубца. Однако и эти черты не были характерными для всех без исключения «западных» вариантов арабского письма. Самой устойчивой и универсальной особенностью письменной традиции исламского Запада можно считать особый *абджад* и отличающийся от «восточного» порядок букв в алфавите (до XX в.).

[4] Впервые проблема происхождения различных вариантов арабского письма, распространенных в странах суданского региона, была рассмотрена в работах А. Бивара в 1960-х годах.; см., например: *Bivar A.D.H.* The Arabic Calligraphy of West Africa // African Language Review. Vol. 7. 1968. P. 3–15. В современных описаниях и каталогах западноафриканских рукописей обычно различаются «суданское», «сахарское», «магрибинское» и «восточное» письмо («почерк»).

[5] В XX в. влияние ближневосточных книжных шрифтов становится еще заметнее. Характерно, что в современных нигерийских рукописях преобладает *насх* или подражания ему.

[6] В некоторых рукописях Борну и соседних областей вплоть до середины XX в. использовались точки разных цветов для передачи гласных.

[7] Известно под разными названиями, включая заимствования из арабского языка: imala в хауса, yamaleere в фула (от араб. إمالة).

писей указывает и использование в них глосс и интерполяций на африканских языках, чаще всего на фула, хауса, канури или волоф.

Большинство «суданских» рукописей СПбФ ИВ РАН было передано в фонд бывшего Азиатского музея А. Москалевым в 1915 г.[8]. Скорее всего, уже в музее непереплетенная часть собрания А. Москалева была разделена на три единицы хранения (A 1527, A 1528, A 1529). В действительности все они не образуют единого целого и включают небольшие по объему сочинения (1–2 листа каждое), в основном магического и медицинского содержания. Судя по числу листов и особенностям их нумерации[9], все три «рукописи» первоначально могли находиться в одной сумке или футляре (так называемый tadarishi), своего рода переносной библиотеке исламского ученого[10]. Возможно, его имя упомянуто в одном из текстов, вошедших в состав A 1527 (f. 212v: Abubakari ibnu Juuba Julde). Имя писавшего (اسم كاتب)[11] свидетельствует о том, что он принадлежал к одной из фулаязычных общностей, скорее всего, к фульбе Сокото, которые говорили и на фула, и на хауса.

Рукопись A 1527 включает, в частности, анонимное медицинское сочинение «Фā'ида ḫаḳūḳа шурб ас-санā'» (f. 131–132). Название сочинения написано с типичным для «суданских» переписчиков безразличием к арабским падежным окончаниям: fāyidati haqīqati shurbi-s-sanā'i[12]. Слово فائدة (вар. فايدة), букв. «польза», широко использовалось в Билāд ас-Сӯдāн для обозначения магических и медицинских сочинений. Чаще всего подобные тексты включают одну или несколько «печатей» (خواتم, так называемых magic squares/carrés magiques) с буквами и цифрами и комментарии к «печатям» (инструкции по применению, рецепты). Название данного сочинения можно перевести как «Истинная польза от питья сенны» или «Достоверное сочинение (фā'ида) о том, как пить сенну».

Текст сочинения об употреблении сенны написан со всеми огласовками, коричневыми чернилами на 4 страницах, по 2 страницы на каждой из сторон одного листа грубой европейской бумаги (примерно 16,7×11,5 см, неровные края, с сеткой и филигранью «три полумесяца» (tre lune), причем каждый полумесяц имеет форму человеческого лица, обращенного вправо)[13].

После вводных формул (басмала, таслийа) следует хадис: «Сказал посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует: Если бы было лекарство от смерти, то это была бы сенна[14] и ас-санӯт» (لو كان فى الموت دواء لكان السناء والسنوت). Первые три слова, قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ, записаны красными чернилами.

---

[8] Среди рукописей этого собрания есть и «суданские», и «магрибинские» (североафриканские). О коллекции А. Москалева см.: Арабские рукописи ИВ АН СССР. Краткий каталог. Ч. 2. С. 201.

[9] В «суданской» письменной традиции нумерация страниц до XX в. не использовалась. Европейская нумерация листов в «рукописях» A 1527–A 1529 выглядит следующим образом: A 1527 — f. 130–161, 204–214, 216, 218–219, два чистых листа не пронумерованы; A 1528 — f. 15–22, 217; A 1529 — f. 1–14, 24–68, 70 (дважды)–89, 373–375, один чистый лист и один лист, заполненный текстом, не пронумерованы.

[10] В отличие от Ближнего Востока и Магриба в Западном и Центральном Судане вплоть до конца XIX в. рукописи любого содержания, за исключением Корана и некоторых особо почитаемых арабских сочинений, обычно хранились в непереплетенном виде в кожаных футлярах или сумках.

[11] Имя Juulde (Dioulde) используется у фульбе и как мужское, и как женское, ср. на языке фула julde 'праздник; молитва'.

[12] Подобные неточности особенно заметны благодаря тому, что для многих арабских рукописей суданского региона характерна полная огласовка. Тексты на африканских языках в арабской графике, как правило, также записывались со всеми огласовками.

[13] Бумага французских фабрик с подобными водяными знаками известна с XVI в. Текст данного сочинения был, несомненно, записан или скопирован в XIX в.

[14] В данной рукописи: السناء, السناء. Более употребительная форма этого слова в современном арабском литературном языке — sanā (سنا), в диалектах также سنامكي (от السنا المكي 'мекканская сенна', Cassia Angustifolia). Об арабских названиях различных видов сенны и их лекарственном применении см., например: السنامكي [http://www.khayma.com/hawaj/sanmky.htm].

В данном тексте, по-видимому, объединены два хадиса, часто упоминаемых в трудах по коранической медицине: لو كان شيء يشفي من الموت لكان السنا «Если бы было что-нибудь исцеляющее от смерти, то это была бы сенна» (ат-Тирмизӣ, хадис 2081), вар. لو أنّ شيئًا كان فيه شفاء من الموت لكان في السنا و عليكم بالسنا و السنوت فإن فيهما شفاء من كل داء إلا السام (و هو الموت) «Вам подобают сенна и ас-санӯт. И воистину они — лекарство от любой болезни, кроме смерти» (Ибн Мāджа, хадис 3457).

Далее следует комментарий к некоторым словам, упомянутым в хадисе, в том числе на языках хауса и фула: «Сенна — на языке фула (في اللغة الفلنيّ) **wabderēhi**, а на хауса — **filaskō**[15]; а ас-санӯт — мед (العسل)[16]». Более распространенное название меда часто упоминается в арабских словарях, известных в Билāд ас-Сӯдāн, а также в «суданской» лексикографической традиции, включая рифмованные двуязычные словари.

Что касается сенны (кассии), о ее применении существует обширная литература. В исламском мире листья кассии (александрийский лист) и ее плоды традиционно использовались в качестве слабительного[17]. Именно такое назначение настоя из листьев сенны упоминается в данной медицинской рукописи.

В тексте фā'иды используются и другие пояснения на языках фула и хауса: burma (برمة), т.е. **fayandē** на аджами[18] 'горшок'; shabb (شبّ), т.е. **kanwa** 'поташ'[19]; (at-)tamar al-hindī (تمر الهندى), т.е. **jabba** 'тамаринд'[20]; aṣ-ṣamgh (الصمغ), т.е. **kārō** 'гуммиарабик'[21]; ḥufr (حفر, вар. al-ḥafr), т.е. **gaska** на аджами[22] 'яма'; al-ghurbāl (الغربال), т.е. **shugurgil** на аджами[23] 'сито'; al-iṭlāq (الإطلاق), т.е. **dogerē** 'очищение кишечника'[24]. Кроме того, в тексте упомянуты без арабского перевода **kinbā** и **atalē** (вар. **atilē**). Одно из этих слов используется и в хауса (обычно **kimba**), и в восточных диалектах фула (заимствование из хауса) со значением 'перец' (вар. **kimba**, **kimmba**, **kimbaare** Xylopia aethiopica). Плоды другого растения, дважды упомянутого в рукописи, так называемые «африканские оливки», используются для получения масла[25] (Canarium schweinfurthii, в языке хауса: **atile**, **atilis**).

Попавшее в коллекцию СПбФ ИВ РАН медицинское сочинение не является уникальным для «суданской» письменной традиции. Слабительным, прежде всего листьям сенны, посвящен созданный в начале XIX в. медицинский трактат ученого и правителя империи Сокото Мухаммаду Белло «ал-Ḳаул ас-саннā' фӣ вуджӯх ат-талййн

---

[15] В ботанической терминологии — *Senna italica*, *Cassia obovata* (кассия туполистная).

[16] Известны и другие толкования слова سنوت. О них писал, в частности, Ибн Каййим ал-Джаузиййа (691/1292–751/1350): وأما السنوت ففيه ثمانية أقوال . أحدها : أنه العسل . والثاني : أنه رب عكة السمن يخرج خطط سوداء على السمن حكاهما عمرو بن بكر السكسكي . الثالث أنه حب يشبه الكمون وليس به قاله ابن الأعرابي . الرابع أنه الكمون الكرماني .الخامس أنه الرازيانج . حكاهما أبو حنيفة الدينوري عن بعض الأعراب . السادس أنه الشبت . السابع أنه التمر حكاهما أبو بكر بن السني الحافظ . الثامن أنه العسل الذي يكون في زقاق السمن حكاه عبد اللطيف البغدادي . قال بعض الأطباء وهذا أجدر بالمعنى وأقرب إلى الصواب أي يخلط السناء مدقوقا بالعسل المخالط للسمن ثم يلعق [الطب النبوي, http://www.khayma.com/roqia/zad4.htm] فيكون أصلح من استعماله مفردا لما في العسل والسمن من إصلاح السنا وإعانته له على الإسهال . والله أعلم .

[17] См., например: Средневековые азербайджанские трактаты по медицине. Предисл., пер., коммент. и указ. А. Фарзалиева и Ф. Алекперова. СПб., 2002. С. 22, 40, 60, 69, 79, 80, 87, 94, 99, 100, 106, 118.

[18] Т.е. на языке фула.

[19] Поташ широко применяется в странах хауса в медицинских целях. На его основе готовят похлебку (kunun kanwa), которой кормят женщин после родов, а также мальчиков после обрезания.

[20] На фула, в восточных диалектах обычно jɓɓi.

[21] На хауса: kārō.

[22] Т.е. на фула; в диалектах Гомбе, Адамавы (Нигерия и Камерун), Восточного Нигера — ngaska (*Зубко Г.В.* Фула-русско-французский словарь. М., 1980. С. 207); в нигерийских текстах на арабской графике обычно غسكة , как и в A 1527.

[23] Т.е. на фула; в диалекте области Адамава это слово известно как cakorgel (диалект области Адамава, по сообщению проф. Алиу Мохаммаду).

[24] Араб. букв. «освобождение».

[25] Об истории распространения и использования Canarium schweinfurthii в странах Африки см., например: *Blench R.* Trees on the March: The Dispersal of Economic Trees in the Prehistory of West-Central Africa. Cambridge, 2001 [homepage.ntlworld.com/roger_blench/ Ethnoscience%20data/SAFA%20paper.pdf].

ва'т-тамашшй би'с-синā'» (القول السناء فى وجوه التليين والتمشى بالسناء). В этом трактате упоминаются названия сенны на разных языках и указания по ее сбору и применению[26]. Возможно, санкт-петербургская рукопись представляет собой сокращенный список сочинения Мухаммаду Белло[27]. Интересно отметить, что в состав A 1527 также был включен небольшой текст медицинского содержания (с «печатью») против чумы или других эпидемических заболеваний (الوباء, откуда происходит **annoba**, вар. **al(l)oba** 'чума; эпидемия' в языке хауса), приписываемый Мухаммаду Белло в самой рукописи (f. 149r: «نقل هذا من امير المومنين محمد بل»).

Ниже предлагается транслитерация[28] и перевод текста «Фā'ида ҳаḳīḳа шурб ассанā'»:

[131r] Bismillāhi'r-raḥmāni'r-raḥīmi ṣal[l]ā'llāhu 'alā nabiyyi'l-karīmi [.] Fāyidati haqīqati shurbi's-sanā'i [.]

Qāla rasūlu'llāhi ṣal[l]ā'llāhu 'alayhi wa-sallama *law kāna fī'l-mawti dawā'a la-kāna's-sannā'a wa's-sanūti* [.] As-sannā' fī'l-lughuti'l-fullaniyyi **wabderēhi** wa-fī Ḥawsa **filaskō** wa's-sannūt al-'aslu [.] Idā ara^{d}tta shurbihī in waja^{d}tta awraquhū taghsiluhū bi-mā'i^{n} ṭumma takīluhū immā ṭalāṭu^{n} aw arba'u^{n} ṭumma taj'alahū fī burmati^{n} [a]y **fayandē** '[a]j[a]m[i] wa-taj'ala fawqahu milḥu **balmā** in waja^{d}tta wa illā fa-kulli milḥi^{n} jayyidi^{n} w[a]-shabbi [a]y **kanwa** ṭumma tamari'l-hindī [a]y **jabba** ṭumma tadukku **kinbā** wa-tajma'uhā ma'ahum [131v] ṭumma ba'da'l-maghrib taḥfiru ḥufra^{n} ***gaska*** *'[a]j[a]m[i]* wa-taj'ala'l-burmati al[l]adī kāna fīhi hādā'd-dawā'i ṭumma ta[']khudu'l-burmati ukhrē wa-taj'ala fīhā wa-tūḍa'u 'alā'n-nāri ḥattā yughlā ghulya^{n} jayyida^{n} kamā yughlā mā'u'ṭ-ṭa'āmi ṭumma ṭaṣubbu'l-mā'a fī'l-burmati illatī fī'l-ḥufri illatī fīhā'd-dawā'u **filaskō** ṭumma taṭbaghuhū bi-'[i]nā'i^{n} ḥattā ilā'ṣ-ṣubḥi [.] Fa-idā aṣbaḥta bi-khayri^{n} ṭumma taf'alu'l-wuḍū'a [.] Fa-idā ṭṭla'a'sh-shamsu wa-takhrijuhū mi'n ḥufrati^{n} wa-taḥsinuhū bi'l-ghurbāli [a]y **shugurgil** '[a]j[a]m[i] [.] Fa-idā aḥsantahū [132r] wa-takhriju mā'uhū ṭumma taṣubbu 'alayhi 'asalu^{n} wa-tashrabuhū ḥattā yamla'u baṭnuka ṭumma takhruju fī'n-nahāri wa-takshifu ẓahrika fīhā sā'atu^{n} qalīlatu^{n} ṭumma tadkhulu fī'ẓ-ẓilli [.] Wa-idā ṭalaqa baṭnuka tamshī ilā'l-mazbilati [.] Wa-idā mashayta ṭalāṭatu^{n} ilā'l-ḥafri [a]y **gaska** '[a]j[a]m[i] tazīdu'sh-shurba ḥattā tamla[']a baṭnika wa-ba'da dālika lā tashrab. Wa-idā ara^{d}tta shurbihī ayḍa^{n} fī'ṣ-ṣubḥi ukhrā tashrabahū ilā ṭalāṭi marrāti^{n} [.]

Kullu man fa'ala dālika yajidu'l-'āfiyati fī jasadahi wa-yajidu quwwati^{n} 'aẓīmati^{n} wa-yarji'u miṭlu'l-ṣ.b.yyī(?)[29] wa-yakhriju fī baṭnihī kullu dā'u^{n} bi-idni illāhi wa-yazīduhu'l-'umru [132v] wa-shurṭuhū lā tamshī ilā-n-nisā'i ilā ṭalāṭi ayyāmi ba'da shurbihī wa-lā tarkabu'l-kh[a]yl wa-lā tākulu laḥmu^{n} maḥrūqu^{n} bi'n-nāri [.] Wa-ammā'llad[h]ī tashrabu ba'dahū in sahhala laka'l-iṭlāqu [a]y **dogerē**[30] yaf'alu laka busri ghalīẓu^{n} wa-takhliṭuhū bi-labni^{n} wa-tashrabuhū ṭumma yuṭbaḥu laka'l-laḥmu wa-tashrabu mā'uhū wa-fī'l-layli tākulu'ṭ-ṭa'āmu malīḥu layyinu in shā'a'llāhu.

---

[26] Arabic Literature of Africa. Vol. 2. The Writings of Central Sudanic Africa. Leiden, 1995. P. 136; *Usman Muhammad Bugaje*. Some Contributions of the Sokoto Caliphate Scholars to the Study of Medicine. Sokoto, 1994 [http://www.webstar.co.uk/~ubugaje/med.html].

[27] К сожалению, мне не удалось ознакомиться с рукописями трактата Мухаммаду Белло, которые находятся в собраниях Нигерии и Нигера. В европейских и североамериканских архивах и библиотеках этого сочинения, по-видимому, нет.

[28] Написание слов и огласовки, не соответствующие современной орфографии арабского литературного языка, сохраняются без изменений. В качестве знака пунктуации в рукописи используется троеточие (*aaya* в языке фула, *aya* в хауса, от арабского آية).

[29] Ошибка в тексте, исправлено на полях слева от строки (неразборчиво, лист поврежден). Возможно, следует читать الصبىّ 'мальчик; юноша'.

[30] «Кāф» с тремя точками вверху соответствует /g/, возможно, после преназализованного /^{n}d/, ср. в фула doga 'бежать', doggira 'убегать откуда-либо', doga reedu 'иметь понос', dogudu-reedu, ndogu-reedu 'понос' (*Зубко Г.В.* Фула-русско-французский словарь).

Wa-ayḍaⁿ dihnu'sh-shajri'l-musammā **atalē** tākhuduhū ṭumma tughlā'l-mā'u wa-taṣubbuhū 'alā'ṣ-ṣamghi [a]y **kārōḥattā** yaḍūba[.] Wa-idā ḍāba wa-tākhudu mā'uhū wa-taḍummuhū bi-'asliⁿ ṭumma taṣubbuhū 'alā dihni **atilē** wa-taj'alahū fī'ṭ-ṭa'āmi wa-tākulu yu'īnuka[31] fī ḥāli'l-jimā'i bi-idni illāhi ṣallā'llāhu 'alayhi wa-sallama [.]

«[131r] Во имя Аллаха, милостивого, милосердного. Да благословит Аллах благородного Пророка.

„Фā'ида ҳақйқа шурб ас-санā'".

Сказал посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует: Если бы существовало средство от смерти, то это были бы ас-санā' и ас-санут. Ас-санā' на языке фула — **wabdereehi**[32], а на хауса — **filaskoo**. А ас-санут — это мед.

Если ты хочешь выпить его (настой сенны), то, когда найдешь его листья, промой их водой. Затем отсчитай три или четыре [листа]. Затем положи [эти листья] в горшок, т.е. **fayandee** на аджами, и положи сверху соли из Бильмы, если найдешь, или любой хорошей соли, поташ, т.е. **kanwa**, затем плоды тамаринда, т.е. **jabba** (jabbi). Затем растолки **kinbaa** (перец) и соедини его с ними (остальными ингредиентами).

[131v] Затем, после захода солнца, вырой яму, **gaska** (ngaska) на аджами, и поставь [в нее] горшок, в котором находится это снадобье. Затем возьми другой горшок, налей (?) в него [воду] и поставь на огонь, пока не закипит как следует, подобно тому как кипятят воду для варки. Затем вылей воду в тот горшок, который [стоит] в яме, в котором снадобье с **filaskoo**. Затем накрой горшок блюдом [и оставь] до утра.

Затем, если проснешься утром в добром здравии, соверши омовение. А когда взойдет солнце, достань [горшок] из ямы и процеди через сито, т.е. **shugurgil** (cakorgel) на аджами. После процеживания [132r] слей воду. Затем налей [в настой] меду и пей, пока не наполнится твой живот.

Затем выйди днем и ненадолго обнажи свою спину. Затем укройся в тени. Когда станет освобождаться твой живот, иди в отхожее место. Когда сходишь к яме, т.е. **gaska** (ngaska) на аджами, три раза, выпей еще, пока не наполнишь свой живот, и после не пей. Если же захочешь выпить [это снадобье] снова на следующее утро, пей до трех раз.

Всякий, кто сделает так, обретет здоровье в теле и великую силу, и снова станет как юноша (?), и всякая болезнь покинет его живот, с соизволения Аллаха. И продлится его жизнь [132v], при условии, что он не будет ходить к женщинам в течение трех дней после того, как выпьет [лекарство], не сядет верхом на лошадь и не будет есть мясо, поджаренное на огне. А кто потом выпьет [лекарство], если случится с тобой понос, т.е. **dogeree** (ndogu-reedu?), пусть приготовят тебе зеленых и грубых фиников. Смешай их с молоком и выпей. Затем пусть тебе сварят мясо, и ты выпьешь мясной бульон. Ночью поешь нежной и соленой пищи, по воле Аллаха.

И еще масло [из плодов] дерева, которое называется **atalee**. Берешь его, затем кипятишь воду и поливаешь ею гуммиарабик, т.е. **kaaroo**, пока тот не растворится. А когда он растворится, берешь [полученную] жидкость и смешиваешь ее с медом. Затем вливаешь ее в масло **atilee**, добавляешь к пище и ешь в любых обстоятельствах, с соизволения Аллаха. Да благословит Аллах [Мухаммада] и да приветствует».

[31] Окончание текста на полях слева; таслийа записана без огласовок. Формулы окончания текста и колофона нет.

[32] Долгота гласных в неарабских словах передается далее в соответствии с современной орфографией фула (в латинской графике).

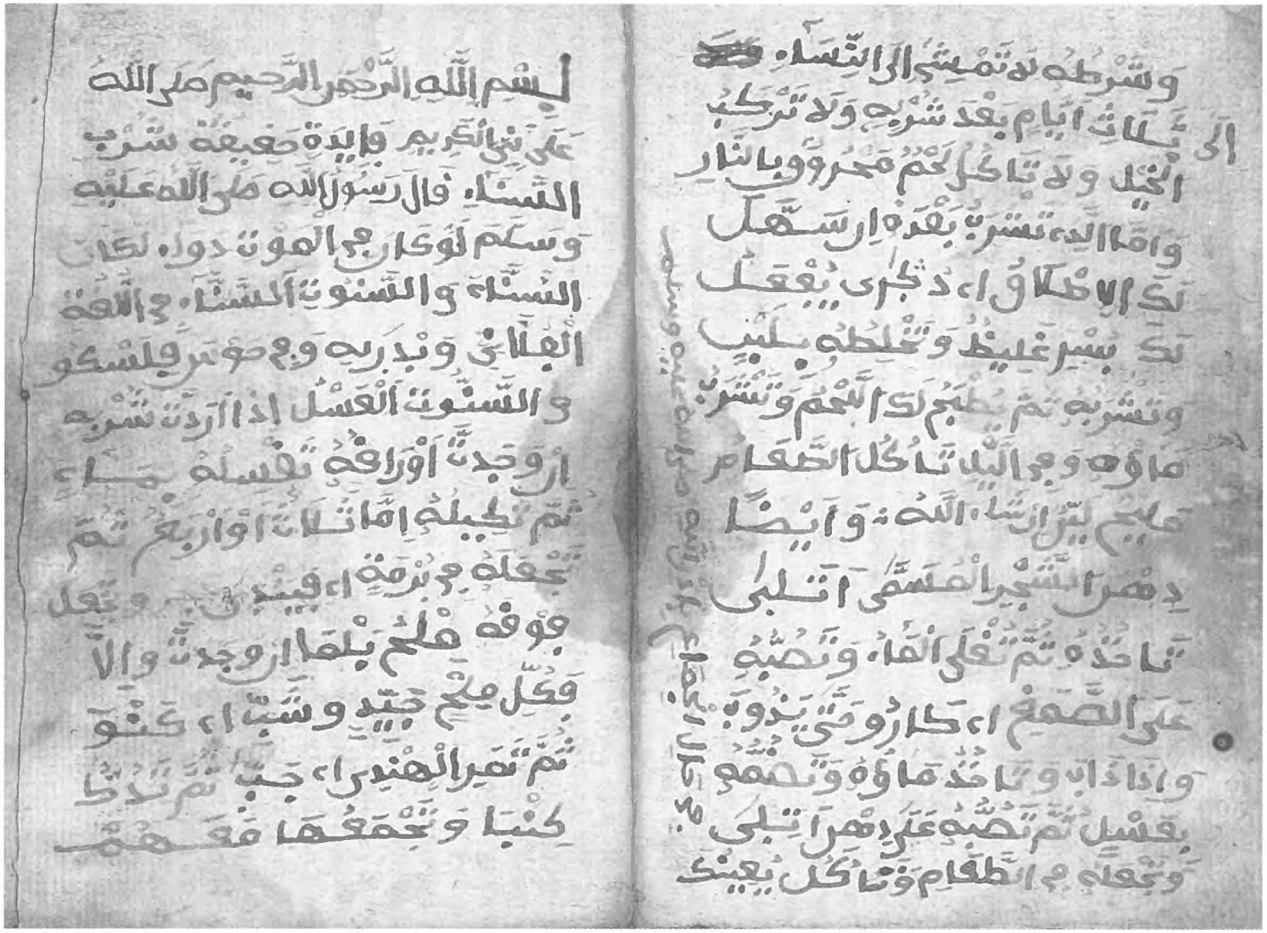


Рис. 1. Листы 131r–132v

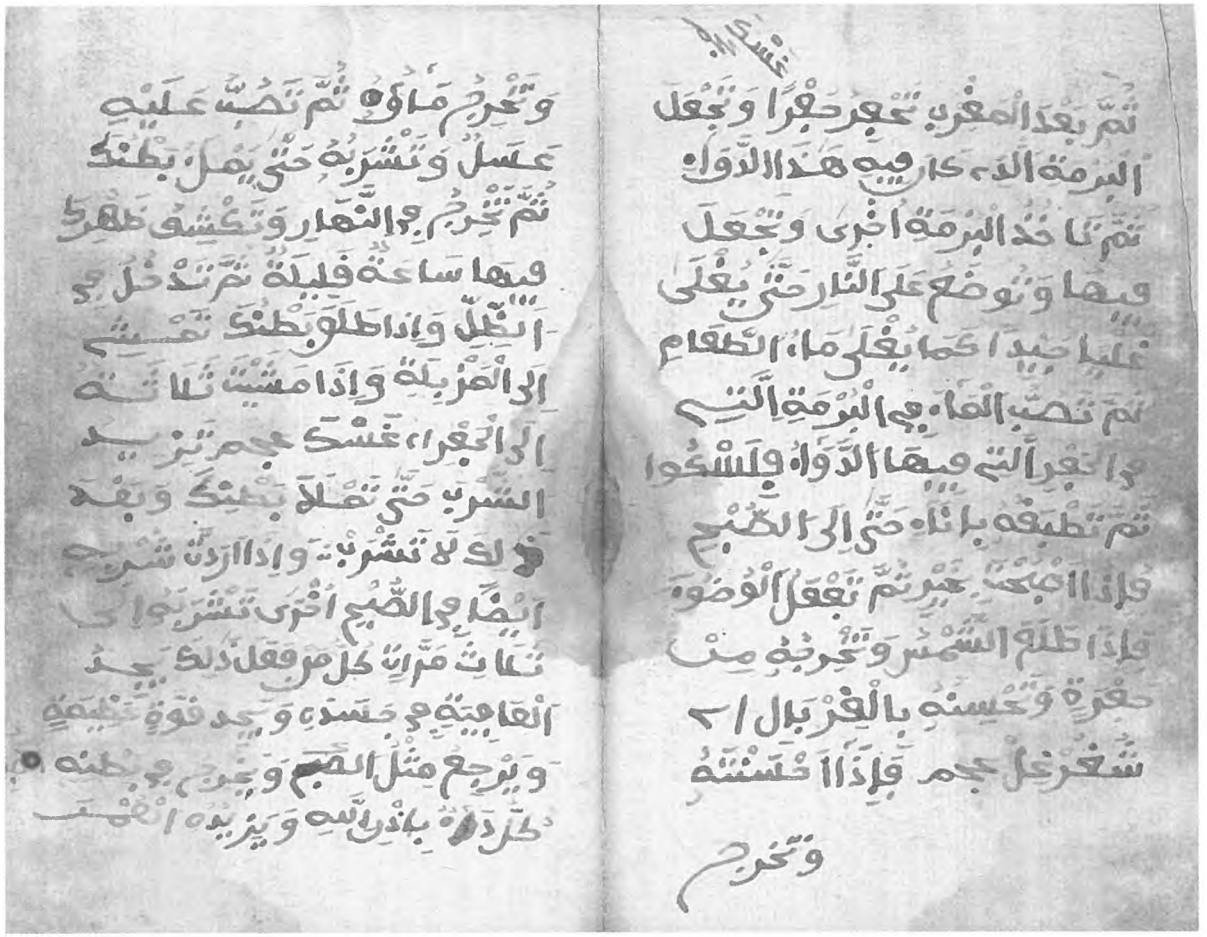


Рис. 2. Листы 132r–131v

Summary

N. Dobronravin
Fula-Hausa-Arabic Medical Manuscript "Fā'ida ḥaqīqa shurb as-sanā' "
(from the Collection of the St.Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, the Russian Academy of Sciences)

The Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch) of the Russian Academy of Sciences possesses a small collection of Arabic and multilingual manuscripts originating from Sudanic Africa. Most of them were written or copied by a bilingual Hausa/Eastern Fula speaker in today's Nigeria, Niger or Northern Cameroon in the nineteenth century.

One of these works, on the use of senna as laxative (together with honey and other ingredients), is described and translated into Russian in the article.

С.Б. Чернецов

© 2005
Санкт-Петербург

Биография на службе агиографии: литературная судьба эфиопского святого Елисея, второго настоятеля Дабра Асбо, в позднейшей дабралибаносской житийной традиции

Первое по времени литературное упоминание о Елисее, втором настоятеле монастыря Дабра Асбо, основанного св. Такла Хайманотом и впоследствии переименованного в Дабра Либанос[1], мы встречаем в «Житии» третьего настоятеля этого монастыря — Филиппа Дабра-Либаносского (ок. 1274–1348). Автор «Жития Филиппа Дабра-Либаносского», которое было написано между 1424 и 1426 гг.[2], изображает своего героя любимым учеником Такла Хайманота, который «угоден ...был ему во всех своих делах и в послушании ему, и он благословлял его всегда»[3]. Однако перед смертью св. Такла Хайманот неожиданно объявил своим преемником не Филиппа, а Елисея. «И он не напомнил им о Филиппе, так как знал, что Бог после Елисея утвердит память имени его в род и род»[4]. Далее, однако, глава 7-я целиком посвящена именно Елисею. Ее текст настолько интересен, что заслуживает быть приведенным целиком: «И этот Елисей угождал Богу во всяком подвиге. И он не ложился во все дни свои, и когда хотел спать, садился на подставку и дремал вследствие утомления плоти и сам говорил: „не следует монаху умножать сон и рождать сновидения“, и он сокрушался душою и изнурял члены и не наполнял чрева едой никогда во все дни своей жизни. И когда они так пребывали, оплакивая смерть отца своего, преставился один диакон. Омыли тело его, и когда несли его погребать, он двинулся на своем ложе. Затрепетали видевшие это, и положили его вместе с ложем и сняли с него поспешно погребальные пелены. Он вздохнул трижды. И сказали ему братья: „что ты скажешь, и где ты?“ Он сказал им: „отец наш Такла Хайманот послал меня, говоря: „Елисей да отойдет ко мне, а Филипп да будет вместо меня на седалище моем, ибо он будет отцом многих народов и упасет стадо Христово в правде и истине“. И так сказав, он уснул, и погребли его братья честно. А Елисей преставился на третий день, и не знали братия, что он преставился, и увидели его у окна сидящим по обычаю, и сказали: „он устал теперь от многих постов; оставьте его, пусть отдохнет немного, ибо дни и ночи он бдит, стоя в посте и молитве“. И когда прошел час, и он не вышел, как всегда, они открыли двери кельи его и, войдя, нашли его преставившимся. И оплакали

Чернецов Севир Борисович (15.12.1943–03.02.2005) — д.и.н., зав. отделом этнографии народов Африки МАЭ РАН.

Статья подготовлена к публикации С.А. Французовым.

[1] Обычно это название переводят как «гора Ливанская». Однако, скорее всего, его следует переводить как «монастырь (св.) Ливания», одноименный древнему северному эфиопскому монастырю Дабра Либаносу в Шимезана, названному так в память его основателя Ливания — одного из «девяти преподобных», принесших в Эфиопию институт монашества в VI в.

[2] *Derat M.L.* La formation du domaine royal éthiopien sous la dynastie salomonienne (1270–1527). Espace, pouvoir et monarchisme (“Thèse de doctorat présentée par Marie-Laure Derat sous la direction de M. le Professeur J. Boulegue. Université de Paris I — Panthéon Sorbonne. Centre de Recherches Africaines. U. F. R. d’histoire”). P., 1998. С. 188.

[3] *Тураев Б.А.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 387.

[4] Там же.

его братия и сказали: „иди, отче, куда ты позван; от труда к покою, от скорби к радости". И погребли его честно в гробнице отца его Такла Хайманота 23 текемта... И был поставлен блаженный отец наш Филипп тогда, как сказал умерший...»[5].

Что до Филиппа, преемника Елисея, ставшего третьим настоятелем Дабра-Либаносского монастыря, то его роль в истории обители весьма значительна, а его «Житие» представляет собою во многом необычное произведение эфиопской агиографии. Вот как Б.А. Тураев писал об этом: «Несомненно, мы имеем дело с повествованием о происхождении столь важного впоследствии сана эччеге[6] и его одиннадцати наместников (nebūrāna-'ĕd), „наставников" отдельных благочиннических округов эфиопской епархии коптской церкви»[7]. На самом деле Филипп осуществил еще более решительное преобразование своего монастыря: он превратил келлиотскую обитель в общежитие, создав общежительный монастырь, который впоследствии развился в центр большой и влиятельной конгрегации. При жизни основателя монастыря, св. Такла Хайманота, и при втором его настоятеле, Елисее, этот монастырь, учрежденный на горе Асбо и называвшийся тогда Дабра Асбо, представлял собою типичную келлиотскую обитель, где его обитатели (мужчины и женщины) жили в отдельных пещерах, которые они вырубали для себя в скале. В одной такой пещере жил и сам св. Такла Хайманот, в пещере же он был и похоронен. Та же традиция келлиотского жития сохранялась и при недолгом настоятельстве Елисея. Когда же главою обители стал Филипп, то на просторном месте под скалой он построил новый «большой монастырь; половина осталась на той же скале, где жили они раньше у гроба отца нашего Такла Хайманота, кадя и бдя над ним в славословии многом... А умножившиеся монахи были поселены в том монастыре, который был построен под скалой. И установил он службы часов, когда надо им молиться»[8]. Таким образом, Филипп организовал, собственно, новый монастырь, уже не келлиотского, а общежительного типа, переселившись туда из прежней обители в скале и оставив за ней лишь значение почитаемой гробницы основателя, но не главного места жительства монахов. Насколько именно Филиппу удалось осуществить столь решительное нововведение от начала и до конца — вопрос открытый, поскольку его «Житие», в котором описывается это деяние, появилось через полвека после его смерти при шестом настоятеле Дабра Либаноса Иоанне Каме, когда общежительные порядки уже прочно утвердились в этом монастыре и воспринимались чуть ли не как изначальные.

В этих обстоятельствах агиограф Филиппа предпочел не подчеркивать новаторство своего героя, а напротив — выставить его верным последователем св. Такла Хайманота. Так, согласно «Житию», Филипп был просто вынужден перенести монастырь на новое место потому, что «собралось много монахов и монахинь к нему, так что не могла эта обитель вместить их»[9]. Далее, учредив новый, уже явно общежительный, монастырь, Филипп сам продолжал вести образ жизни прежних настоятелей и «не выходил из своей кельи никогда и пребывал в труде и посте и молитве, в молчании и изрядстве и совершенной любви»[10], — образ жизни, едва ли возможный для дея-

[5] Там же. С. 388.

[6] *Эччеге* — это титул главного архимандрита Дабра-Либаносского монастыря, а впоследствии и всех монастырей Дабра-Либаносской конгрегации и настоятеля самой Дабра-Либаносской лавры. Начиная с XV в. сан *эччеге* стал действительно очень важен: по своему положению в эфиопской церковной иерархии он был вторым после митрополита лицом в Эфиопской церкви. В отличие от митрополита, который всегда был коптом, *эччеге* выбирался исключительно из эфиопского духовенства и являлся при дворе представителем национальной церкви.

[7] Там же. С. 123.

[8] Там же. С. 389.

[9] Там же.

[10] Там же.

тельного руководителя общежительного монастыря. Дальнейшая агиографическая традиция также старается по возможности сгладить решительность происшедших перемен. И здесь вставной эпизод о Елисее должен был убедить читателя, что настоятельство Филиппа, а следовательно, и осуществленные им реформы были санкционированы свыше самим святым основателем обители.

Этот вставной литературный эпизод, посвященный, собственно, не столько жизни, сколько смерти Елисея, любопытен также и тем, что в описании монашеского быта в нем фигурируют совершенно неэфиопские реалии. Настоятель Елисей жил в отдельной пещере так же, как его предшественник Такла Хайманот и все остальные монахи. Что представляла собою та подставка (ምጽንጋዕ), на которую он садился? Б.А. Тураев в своем переводе «Жития Филиппа Дабра-Либаносского» перевел это слово на русский как «подставка», что, вероятно, соответствует коптскому *шааф* (χαθισμάτιου) (a kind of reclining seat)[11] («сиденьице») — обычному месту отдохновения коптских монахов, которые «никогда не спали на боку». Однако это коптская монашеская реалия, а отнюдь не эфиопская. Далее, монахи видели умершего Елисея «у окна (እንተ መስኮት) сидящим по обычаю», однако какое окно могло быть в его пещере? Затем они «открыли (ключом) двери его пещеры (አርጋዉ : ኖኀተ : በዓቱ)», что также несколько удивительно: неужели его пещера имела дверь, запираемую на замок? Эти обстоятельства наводят на мысль, что весь этот литературный эпизод, повествующий о благочестивой жизни и благочестивой смерти настоятеля Елисея есть заимствование из иностранной, вероятнее всего, коптской литературы. Как пишет А.Л. Хосроев, основательный знаток быта египетских монахов, «там, где мы встречаем описание кельи отшельников или монахов полуотшельнического типа, непременно говорится о ее двери, которая отгораживала их от внешнего мира и служила защитой от непрошеных гостей, будь то разбойники, нежеланные посетители или звери. Так, Афанасий рассказывает о том, что Антоний, начиная свою отшельническую жизнь, уединился в заброшенной языческой гробнице и, войдя внутрь, „закрыл за собой дверь"... которую он или сам соорудил, или купил. Когда Антоний находился внутри жилища, „дверь обычно была закрыта"... В нашем случае можно думать, что дверь Антония запиралась изнутри (на какой-то засов или т.п.), чтобы препятствовать проникновению внутрь посторонних. Даже если сам Афанасий и не видел этого жилища Антония, надо думать, что он описывал обычную практику египетских отшельников: заняв пещеру (зачастую заброшенную египетскую гробницу), они приделывали к ней дверь, которая была (иногда постоянно) закрытой, а с приходившими они общались через окно»[12]. В «Житии» Филиппа этот вставной (и исключительно литературный по своему характеру) эпизод о Елисее имеет лишь то значение, что утверждает законность и предопределенность как самого настоятельства Филиппа, так и предпринятого им впоследствии реформирования внутренней организации Дабра Либаноса, т.е. Елисей играет здесь роль связующего звена между третьим и первым настоятелями этого монастыря, Филиппом и Такла Хайманотом. И в дальнейшем литературная судьба Елисея оказывалась тесно связанной с литературной судьбой Такла Хайманота.

Усилия Филиппа, направленные на создание вокруг Дабра Либаноса широкой конгрегации, построенной на особом культе св. Такла Хайманота, увенчались полным успехом, хотя и не при его жизни[13]. Результатом был широкий рост популярности

[11] *Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf., 1939. P. 55b.

[12] *Хосроев А.Л.* О двери в келью египетского монаха // Христианский Восток. 5 (XI) (в печ.).

[13] Конец земной жизни Филиппа был трагичен. Его, вступившего в резкий конфликт с царской властью и отправленного в изгнание, побоялись принять даже в родном монастыре: «Когда царь изгнал отца нашего Филиппа, он пошел в место Царабт и хотел там прожить несколько дней. И сказали авве чада его: „зачем нам жить здесь? боимся мы царя, чтобы он не перебил нас из-за тебя, ибо слышали мы, что он уже сделал". И сказал им блаженный Филипп: „если вы боитесь, я уйду для вас". И потом встал он и сказал

св. Такла Хайманота, что вызвало потребность в новой (дабралибаносской) редакции его «Жития», этой популярности соответствующей. Причины последнего лежат в той особенности народного восприятия истории, о которой писал Аллан Хобен, известный исследователь и знаток эфиопского народа амхара, к которому принадлежал и сам св. Такла Хайманот, и большая часть его почитателей: «Большинство амхара мало интересуются прошлым как таковым. Для них главные события традиционной истории важны постольку, поскольку они отражаются на нынешней местности и имеют продолжение в настоящих административных и общественных отношениях. Современные отношения находят свое оправдание в ссылках на эти исторические события, и изменения в этих отношениях, особенно изменения, касающиеся до прав на землю, обычно влекут за собою и изменения в интерпретации „истории“»[14]. Такой «историей» были и жития святых, и было только естественно, что рост значения св. Такла Хайманота, ставшего фигурой общенационального масштаба, потребовал создания новой редакции его «Жития», этому масштабу соответствующей. В литературном отношении эти «изменения в интерпретации „истории“» в новой (дабралибаносской) редакции «Жития св. Такла Хайманота» оказались очень значительными, существенно изменившими прежний житийный стиль и канон. Одним из этих новшеств явилось широкое развитие такого элемента жития, как генеалогия святого, «сына Бога по благодати и сына Адама по плоти» (ወልደ : እግዚአብሔር : በጸጋ : ወወልደ : አዳም : በሥጋ). Прежде таких «родословий по плоти» в эфиопской агиографии не встречалось: приводились только «родословия духовные», или «родословия монашеские», где святого монаха возводили (по благодати, но отнюдь не по плоти) к египетским родоначальникам монашества — Антонию, Макарию и Пахомию; что же до его плотского происхождения, то упоминание о нем обычно ограничивалось именами непосредственных родителей святого. В новой редакции «Жития» генеалогия Такла Хайманота прослеживается до времен ветхозаветных. Вот генеалогия Такла Хайманота, представленная в рукописи Эф. 18 из собрания СПбФ ИВ РАН: (f. 9r. col. 2) ወኮነ : ጥንተ : መላዱ : ለዝንቱ : ቅዱስ : ሀገረ : ኢየሩሳሌም : እምደ[ወ]ለ : ፍልጥ : ዘፈለጣ : ኢያሱ : መስፍን : ከመ : ትኩን : ክፍለ : ለሌዋውያን : ወይእቲ : ክፍል : ለሳዶቅ : ካህን : ወልደ : አብያታር : በመዋዕለ : ሰሎሞን : ንጉሥ : ሳዶቅ : ወለደ : ለአዛርያስ : ወሰሎሞን : ወለደ : ለአብነ : ሐኪም ። ዘበትርጓሜሁ : ወልደ : ጠቢብ : ወአንገሥ : ሰሎሞን : ለወልዱ : እብነ : ሐኪም ፤ ወፈነዎ : ብሔረ : ኢትዮጵያ : ከመ : ይንግሥ : ላዕለ : ኩሉ : በሐውርቲሃ : ወለወልደ : ሳዶቅሂ : አዛር (col. 3) ያስ : ፈነወ : ምስሌሁ : ከመ : ይኩን : ካህነ : ከመ : አቡሁ : ወፅኡ : ኡ : (sic!) እምኢየሩሳሌም : ምስለ : ብዙኀ : ሕግ : ወሥርዓት : ጽዮንሂ : ታቦተ : አምላከ : እስራኤል : ወፅአት : ምስሌሆሙ : ብሔረ : ኢትዮጵያ : ወዲቦ : ኩሉ : ንዋያ : ወመጋብርቲሃ : ሥሉጥ : ውእቱ : አዛርያስ : በከመ : ሕጎሙ : ለአበዊሁ : ሌዋውያን : ወበጽሑ : ምድረ : ትግሬ : ወኀቢሮሙ : ውስቴታ : ኀዳጠ : መዋዕለ :አውሰበ : አዛርያስ : ወለተ : ፩ እምክቡራን : ሀገር : እለ : ይብልዎሙ : ደቀ : መደባይ : ወወለደ : ወልደ : ወሰመየ : ስሞ : ሳደቅ : በስመ : አቡሁ : ሳደቅ : ወለደ : ለሌዊ (sic!) : ወሌዊ : ወለደ : ለአዝበ : ረዓይ : ወአዝ (f. 9v. col. 1)

бывшим с ним: „пойдем в Ваша. Примут нас или не примут, я поклонюсь отцу моему Такла Хайманоту и облобызаю гроб его, ибо (близок) конец мой“. ...Там сказали ему тоже, что и раньше (?). Сказал им блаженный Филипп: „не печальтесь и да не постигнет разорение гроба отца моего; я уйду. Но только потерпите меня эту зиму до Иванова дня, а потом я уйду“. И сказали ему: „отче, да не будет так, ибо боимся мы весьма, как бы не прислал царь сегодня или завтра“. И услыхав это, отец наш Филипп встал тотчас у гроба отца нашего Такла Хайманота, постучался в гроб его и сказал: „отче, вот я скончал течение мое и исполнил служение мое, и пришло время моего упокоения. Ныне я разлучаюсь от тебя, но да приидет на меня благословение твое, и не удали меня от милости твоей“. И так сказав, он облобызал гроб отца нашего Такла Хайманота и вышел. И сказал он чадам своим, которые остались в монастыре: „отселе вы не увидите плоти моей“» (*Тураев Б.А.* Исследования в области агиологических источников. С. 426).

[14] *Hoben A.* Land Tenure among the Amhara of Ethiopia. Chicago, 1973. P. 83.

በ : ረዓይ : ወለደ : ለሕዝበ : ዋሒ : ወነበሩ : እሉ : ካህናት : እንዘ : ይሜህሩ : ሕገ : ኦሪቶሙ :
ለኵሉ : ሰብአ : ኢትዮጵያ : ለእለ : ይትጋብኡ : ኀበ : ንጉሥ : በከመ : ግብሮሙ : ለካህናተ :
ደብተራ : ወእስከ : አሜሃ : ኢተወልደ : ክርስቶስ : ወበ፲፻ ዓመት : እምጸአቶሙ : እምግብጽ :
እንዘ : ጢባርዮስ : ንጉሠ : ሮሜ : ወእንዘ : ሄሮድስ : ንጉሠ : ግሊላ : ወእንዘ : ባዜን :
ንጉሠ : ኢትዮጵያ : ወአኪን : ካህን : በውስቴታ : ተወልደ : ንጉሥነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ :
በቤተ : ልሔም : ዘይሁዳ : ወአኪን : ካህን : ወለደ : ለስምዖን : ወስምዖን : ወለደ : ለእንበሪም :
ወእምድ (col. 2) ኀረ : ዓርገ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : በ፪፻ ዓመት : መጽአ : ነጋዲ :
እምኢየሩሳሌም : ወምስሌሁ : ፪ ደቂቅ : ስሙ : ለ፩ ፍሬ : ምናጦስ : ወለካልኡ : ሲድራኮስ :
ወኃደሩ : ውስተ : ቤቱ : ለእንበሪም : ካህን : ወበይእቲ : ሌሊት : ሐመ : ነጋዲ : ወእምድኅረ :
ኅዳጥ : መዋዕል : ሞተ ። ወእሙንቱሰ : ደቂቅ : ልህቁ : በቤቱ : ለእንበሪም : ወአሐተ : ዕለተ :
ይቤሎ : ፍሬ : ምናጦስ : ለእንበሪም : ኦእግዚእየ : አንሰ : አነክር : ግዕዘክሙ : ለሰብአ :
ኢትዮጵያ : ግዝረተ : ወእምነተ : ክርስቶስ : ሀሎ : ኀቤክሙ ። ጥምቀትሰ : ወቀሪበ : ቍርባን :
ኢሀሎ : ወይቤሎ : እንበሪም : ግዝረተሰ : አም (col. 3) ጽኡ : ሌዋውያን : አበውየ : ወእምነተኒ :
አምጽአ : ሕፅዋ : ለሕንደኬ : ንግሥት : ወለኦሊአ : ጥምቀት : ወቍርባን : ኢተፈነወ : ሐዋርያ :
ኀቤነ : ወባሕተ : ነዓ : አንተ : ሑር : ኀበ : ሊቀ : ጳጳሳት : ወንሣእ : መባሕተ : እምኔሁ :
ከመ : ትኩነነ : ሐዋርያ : ወይቤሎ : ፍሬ : ምናጦስ : ኦሆ : ለቃልከ : እግዚእየ : ወወሀቦ :
እንበሪም : ለፍሬ : ምናጦስ : ወርቀ : ወብሩረ : ከመ : ይኩኖ : ስንቀ : ለፍኖት : ወሖረ :
ፍሬ : ምናጦስ : ኢየሩሳሌም : ወበጽሐ : ኀበ : ሊቀ : ጳጳሳት : አባ : አትናቴዎስ : ወነገሮ :
ኵሎ : ግዕዘ : ብሔረ : ወሰሚያ : ሊቀ : ጳጳሳት : ተፈሥሐ : ጥቀ : ወሤሞ : ሎቱ : ከመ :
ይኩን : (f. 10r. col. 1) ጳጳስ : ለኵሉ : ብሔረ : ኢትዮጵያ : ወሰመዮ : ስሞ : ሰላማ :
ዘበትርጓሜሁ : ሰላማዊ : ማእከለ : እግዚአብሔር : ወሰብእ : አባ : ሰላማ : ብሔረ : አግዓዚ :
በ፪፻በ፵ወ፭ ዓመት : እምልደተ : እግዚእነ ። ወበጽሐ : ኀበ : እንበሪም : ቅድመ : ወአጥመቆ :
ወሤሞ : ሢመተ : ዲቁና ። ወበሳኒታ : ረሰዮ : ቀሲሰ : ወወለጠ : ስሞ : ወሰመዮ : ሕዝበ :
ቀድስ : ወይቤሎ : አጥምቅ : ኵሎ : ሰብአ : ወእምታሕቴየ : ይኩን : ሥልጣንከ : ወይበሉከ :
ኤጲስ : ቆጶስ : ወኦሊኦ : ሥልጣነ : መባሕት : እምኔሁ : አጥመቀ : ኵሎ : ሰብአ : ወመሀሮሙ :
ሃይማኖተ : ክርስቶስ : ወአሜሃ : ተጠምቁ : ሰብአ : ኖባ : (col. 2) ወሳባ ፤ ሰብአ : ናግራን ።
ወትግሬ : ሰብአ : አንጎት : ወአምሐራ : ወለቃ : ወቋታ : ወዘባጉደር ። ወኮኑ : ኵሎሙ :
ዓቢየ : ክርስቲያነ : በእደዊሁ : ለሕዝበ : ቀድስ : በመዋዕሊሆሙ : ለነገሥት : ኄራን : አብርሃ :
ወአጽብሐ : ወሕዝበ : ቀድስ : ወለደ : ለሕዝበ : ባርክ : ወሕዝበ : ባርክ : መጽአ : እምትግሬ :
ወነበረ : ብሔረ : ዳውንት : እንተ : ትሰመይ : ባሕረ : ቀጋ : ወነሥአ : ብእሲተ : እምህየ :
ወወለደ : ለተክለ : ቀዓት : ወተክለ : ቀዓት : ነሥዓ (sic!) : ብእሲተ : እምነ : አምሐራ :
እንተ : ትሰመይ : መቅደላ : ወወለደ : ፯ ደቂቀ : ወልህቁ : በውስቴታ : ወእስከ : ይእዜ :
ይእቲ : ርስቶሙ : ወይትበሀሉ : ፯ አብያተ : ዲያቆና (col. 3) ት : ካህናተ : ደብተራ : እሙንቱ :
ዘሀገረ : ጽዮን : ወ፩ እምኔሆሙ : ዘስሙ : ዓጽቀ : ሌዊ : አጥመቆሙ : ለሰብአ : ወለቃ :
ወለቤተ : አምሐራ : ለሰብአ : መርሐ : ቤቴ : ወለመንዝኅ : ወውእቱ : ዓጽቀ : ሌዋ : ነሥአ :
ብእሲተ : እምሐርበ : ግሼ : ወወለደ : ለአባ : ይድላ : ዘበትርጓሜሁ : ይሑር : ከመ : ይኩን :
አበ : ለብሔረ : ሼዋ : ብሂል : እስመ : መንፈሰ : ትንቢት : ይነብብ : ውስተ : አፉሆሙ :
ለሰብአ : አምሐራ : ዘተናገሩ : ነገር : ይከውን : በጊዜሁ ፤ ወለአባ : ይድላ : ፈነዎ : ድግናይዛን :
ንጉሥ : ብሔረ : ሼዋ : ምስለ : ፻ወ፶ ካህናት : ክቡራን : ሌዋውያን : እለ : ይነብሩ : በመናብርት :
ከመ : ያጥምቁ : ኵሎ : ሰብአ : ለእለ : ይነብሩ : ውስቴታ : ወሊቆሙሰ : አባ : ይድላ :
ውእ (f. 10 v. col. 1) ቱ : ወበጺሖሙ : ሸዋ : ነበረ : አባ : ይድላ : ብሔረ : ጽላልሽ :
ወአጥመቀ : ብዙኃነ : ሰብአ : በውስቴታ : በ፲፻፻ ወበበ (sic!) ፳፻፻ በአሐቲ : ዕለት : ወተሐንጸ :
አብያተ : ክርስቲያናት : ብዙኃት : በምድረ : ሸዋ : በመዋዕሊሆሙ : ለእሙንቱ : ካህናት :
እስመ : ታቦታ[ት]ሂ : ወንዋየ : ቅድሳት : ወኵሉ : መጻሕፍተ : ቤተ : ክርስቲያን : መጽኡ :
እምአምሐራ : በትእዛዘ : ድግናይዛን : ንጉሥ : ምስለ : እሉ : ካህናት : ወውእቱሰ : አባ :
ይድላ : ኃረየ : ምድረ : እምነ : ጽላልሽ : ዘስማ : ዞረሬ : ወነበረ : ውስቴታ : ወነሥአ :
ብእሲተ : እምክቡራነ : ሀገር : ወወለደ : ለሐርበ : ጎሽ : ዘውእቱ : ሕይወትነ : በጽዮን :
ወበ (sic!) ሕ (col. 2) ይወትነ : በጽዮን : ወለደ : ለበኵረ : ጽዮን ። ወበኵረ : ጽዮን : ወለደ :
ለሕዝበ : ቀድስ : ወሕዝበ : ቀድስ : ወለደ : ለብርሃነ : መስቀል : ወበውእቱ : መዋዕል : ፈለሰት :
መንግሥት : እምእስራኤል : ኀበ : ነገደ : ሄጳጸ : ዘውእቶሙ : ዛጐይ ። ወብርሃነ : መስቀል :

ወለደ : ለሕይወት : ብነ : ወሕይወት : ብነ : ወለደ : ለዘርአ : ዮሐንስ : ዘውእቱ : ጸጋ : ዘአብ : ውእቱኬ : አበ : አቡነ ። ናሁ : አብጻሕነ : ልደቶሙ : ለሌዋውያን : አኮ : እንዘ : ነጋሥሥ : ክብረ : ልደቶሙ : እንዘ : ነጋሥሥ : አላ : ክብረ : አጥምቆቶሙ : ኪያነ : ሶበሰ : ጋሠሥነ : ክብረ : ልደቶ (col. 3) ሙ : እምአይዳዕናክሙ : እንዘ : ናቀውም : ሰምዓ : እመጻሕፍት : ቅድመ : እምአሪት : ወዳግመ : እመጽሐፈ : ካህናት : ሠላሰ : እመጽሐፈ : ታሪክ : ዘይነግር : ዜናሆሙ : ለአበው : ንጉሥ : እንከ : ከመ : ንንግር : ዜና : አቡነ : ጻድቅ :[15]

«(f. 9r. col. 2) Стал местом происхождения сего святого град Иерусалим из пределов, что выделил Иисус [Навин-]князь, чтобы был он частью левитовой, а эта часть — для Садока-священника, сына Авиафара, во времена царя Соломона. Садок родил Азарию, а Соломон родил Эбна-Хакима, что означает „сын мудрого“. Сделал Соломон царем сына своего Эбна-Хакима и послал в область Эфиопскую, чтобы царствовал он надо всеми областями ее, а сына же Садока Азарию (col. 3) послал с ним, чтобы был он священником, как отец его. Вышли они из Иерусалима со многими законами и уставами. А Сион же, ковчег Бога Израилева, вышел с ними в область Эфиопскую. И во всех принадлежностях его и употреблении сведущ был Азария по закону отцов своих, левитов. Они достигли земле Тигрэ и жили там недолгое время. Взял в жены Азария дочь одного из знатных людей страны, которые назывались чадами Мадабайскими, родил сына и дал ему имя Садок, по имени отца своего. Садок родил Левия, а Левий родил Хэзба Раада, а Хэзба (f. 9v. col. 1) Раад* родил Хэзба Вахи; и жили эти священники, уча Закону Моисееву всех людей Эфиопии, которые собирались у царя, по обычаю священников скинии, покуда не родился Христос. А в 1000-м году от исхода их из Египта, при Тиверии, царе Рима, и Ироде, царе Галилеи, и Базене, царе Эфиопии, и Акине, священнике в ней, родился Царь наш Иисус Христос в Вифлееме Иудейском. А Акин родил Симеона, а Симеон родил Энбарима, а после того (col. 2), как вознесся Господь наш Иисус Христос, на 200-й год пришел купец из Иерусалима, а с ним два отрока: имя одному — Фрументий, второму — Седрах. Ночевали они в доме Энбарима-иерея, и в эту ночь заболел купец, а спустя немногое время умер. Эти отроки выросли в доме Энбарима. Однажды сказал Фрументий Энбариму: „Господине мой, дивлюсь я обычаю вашему, людей Эфиопских: есть у вас обрезание и вера Христова, а крещения и преподания Св. Тайн нет“. И сказал Энбарим: „Обрезание принесли (col. 3) левиты, отцы мои, а веру принес евнух царицы Кандакии, а для принятия крещения и Св. Тайн не было послано к нам апостола. Но ты вот пойди к патриарху и получил от него разрешение, дабы ты был бы нам апостолом!“ И сказал Фрументий: „Ей, по слову твоему, господин мой“. И дал Энбарим Фрументию золота и серебра на пропитание в дороге, и пошел Фрументий в Иерусалим, и прибыл к патриарху авве Афанасию, и поведал ему весь обычай страны. И услышав, возрадовался патриарх весьма и поставил его, чтобы был он (f. 10r. col. 1) митрополитом для всей области Эфиопской, и нарек ему имя Салама, что означает „примиритель между Богом и людьми“, авва Салама страны геэзов, в 245-м году от рождества Господа нашего. И прибыл он к Энбариму сначала, крестил его и поставил в диаконы. А наутро сделал иереем и переменил ему имя, и нарек Хэзба Кадсом, и сказал: „Крести всех людей, и подо мною пусть будет власть твоя и пусть называют тебя епископом“. И, получив от него поставление, крестил он всех людей и учил вере Христовой. Тогда крестились люди Нубии (col. 2) и Сабы, люди Награна и Тигрэ, люди Ангота и Амхары, и Валака, и Куата, и Забагудара. И стали все они большими христианами рукою Хэзба Кадса во дни царей благих Абрахи

[15] Житие отца нашего Такла Хайманота. Рукопись Эф. 18 из собрания СПбФ ИВ РАН. F. 9r–10v.

* В тексте — Хэзба Раай (в обоих случаях), но это — явная ошибка переписчика, вызванная сходством знаков *дант* (в 6-м, но особенно в 1-м порядке) и *йаман* (в 6-м порядке). — *С.Ф.*

и Ацбахи. А Хэзба Кадс родил Хэзба Барака, а Хэзба Барак пришел из Тигрэ и поселился в области Даунта, которая называется Бахра Кага, и взял жену оттуда, и родил Такла Каата. А Такла Каат взял жену из [области] Амхары, которая называется Макдала, и родил семь чад, и выросли они там, и доныне она является их уделом, и называются они семью домами диаконов-(col. 3)иереев скинии Града Сиона. Один из них, по имени Ацка Леви, крестил людей Валака и Бета Амхары, людей Марха Бете и Манзеха. И этот Ацка Леви взял жену из Харба Гэше и родил авву Йидля, что означает „да идет он, дабы стать отцом области Шоа", ибо дух пророчества вещал устами людей Амхары, которые говорили то, что сбудется во время свое. И авву Йидля послал царь Дегнайизан в область Шоа со ста пятьюдесятью иереями, честными левитами, которые пребывали в обителях, дабы крестили они всех людей, что живут там, а начальником их был авва Йидля (f. 10v. col. 1). И по прибытии их в Шоа, жил авва Йидля в области Целалиш и крестил там много людей: по 10 тысяч и по 20 тысяч в день единый, и возвел много церквей в земле Шоа во дни этих иереев, ибо таботы, и утварь священная, и все книги церковные пришли из Амхары по повелению царя Дегнайизана с этими иереями. И этот авва Йидля выбрал землю из [земель] Целалиш по имени Зораре и жил там. И взял он жену из знати страны и родил Харба Гоша, то бишь Хевотна Бацэйон, а (col. 2) Хевотна Бацэйон родил Бакуара Цейона, а Бакуара Цейон родил Хэзба Кадса, а Хэзба Кадс родил Берхана Маскаля. И в те дни перешло царство от Израиля к племени Хепаца, то бишь Загвеям. А Берхана Маскаль родил Хевотна Бэна, а Хевотна Бэна родил Зара Йоханнеса, то бишь Цага Зааба. Он-то и явился отцом отца нашего. Вот завершили мы родословие левитов, ища не славы рода их, но славы крещения нашего от них. Когда бы искали мы славы рода их (col. 3), то повествовали бы вам, предпосылая свидетельства от Писания: во-первых, от книг Моисеевых, во-вторых, от книг Царств, а в-третьих, от Книги истории, что излагает историю отцов. Поспешим же рассказать историю отца нашего праведного...»

Б.А. Тураев в своей докторской диссертации «Агиологические источники истории Эфиопии» отметил это агиографическое новшество в «Житии Такла Хайманота»: «Синаксарь даже прямо ставит его и генеалогически в связь с первыми проповедниками христианства в Эфиопии, а дабралибаносское житие приводит его полную генеалогию от первосвященников Садока и Азарии; последний со своими потомками выставляется проповедником в Абиссинии... Крайне характерно это стремление авторов житий подчеркнуть апостольство святого»[16]. Похоже, однако, что авторам здесь было важнее подчеркнуть связь Такла Хайманота не столько с «первыми проповедниками христианства в Эфиопии», сколько с родом левитов (подобно тому как знаменитый эфиопский династический трактат «Слава царей» подчеркивал принадлежность эфиопской царской династии к роду ветхозаветных царей Давида и Соломона), а также то обстоятельство, что израильский родоначальник Такла Хайманота Азария пришел в Эфиопию из Израиля вместе с родоначальником правящей династии Менеликом I, сыном царя Соломона и царицы Савской: первый «от предела Левина», а второй — «от предела Иудина». Этой генеалогией агиограф вписывал весь род Такла Хайманота как в священную, так и в эфиопскую историческую традицию, включая такие ключевые ее элементы, как миф о происхождении эфиопской династии от царя Соломона Иерусалимского, историю Филиппа, евнуха царицы Кандакии (Деян. 8, 27–39), и крещения Эфиопии Фрументием. Однако при помощи этой генеалогии составитель дабралибаносской версии утверждал права на гегемонию в области церковной всего рода Такла Хайманота. Его же личные права (а следовательно, и права основанного им монастыря) на исключительное положение в этой области

[16] *Тураев Б.А.* Исследования в области агиологических источников. С. 97–98.

нужно было доказывать особо. Собственно, этой цели и должны были служить уже не столько генеалогические, сколько «биографические» подробности святого, появившиеся в новой редакции «Жития св. Такла Хаймanота».

О биографическом элементе в эфиопской агиографии Б.А. Тураев писал: «Жития писались в монастырях, бывших местами подвигов святых уже в последний период их жизни; писались они не всегда тотчас по кончине и не всегда непосредственными учениками, писались лицами, которые если и не были сами свидетелями подвигов святых, то могли узнать о них или из рассказов у старцев, или из монастырских записей. Но сведения таким путем они могли получить большей частию опять-таки только о жизни святых в монастыре. Вот почему части, повествующие о домонастырском периоде жизни святых, отличаются нередко шаблонностью и изобилуют общими местами. Здесь-то именно и оказывает услугу авторам их начитанность. Мотив праведности родителей и „не бе има чада“ подозрительно часто находит себе место в житиях; он идет, конечно, не столько от пр. Самуила и Иоанна Крестителя, сколько от Макария Египтянина, Даниила Столпника и особенно Шенути»[17]. И вот этот-то шаблонный мотив праведности родителей в дабралибаносской редакции «Жития Такла Хаймanота» разрастается в увлекательный роман о родителях святого. Начинается все достаточно обычным повествованием о благочестивой супружеской жизни священника Цага Зааба, будущего отца Такла Хаймanота, и его жены Эгзиэ Харайя, счастье которых было омрачено лишь бездетностью их брака. Однако далее с приключенческой быстротой начинают нарастать события, которые ниже приводятся с вынужденными сокращениями: (f. 12v. col. 2) ወእንዘ : ሀለዉ : ከመዝ : ተንሥአ : ፩ዕለው : ዘሰሙ : ሞተ : ለሚ : ወስማ : ለእሙ : እስለንደኒ : ወኖገሠ : በፈቃዱ : ላዕለ : ኩሉ : በሐውርተ : ዳሞት : ወበሐውርተ : ሼዋ ። እስከ : ወሰነ : አምሐራ : ጎበ : ፈለገ : ዓባይ : እንተ : ትሰመይ : ገፄማ : ወነሰተ : አብያተ : ክርስቲያ[ና]ት : ወሰገደ : ለጣዖት : እንዘ : ይብል : አንትሙ : ፈጠርክሙኒ : ወአንትሙ : ኃይልየ : በውስተ : ፀብአ : ወአማሰነ : ኩሉ : ሕገ : እግዚአብሔር : ለስዩማነ : ሼዋ : ወይቤሎሙ : አምጽኡ : አንስቲክሙ : ከመ : አውስቦን : ወይፈንው : ሎቱ : በበዕብራቶሙ : ፈረሆሙ : ከመ : ኢይቅትሉሙ : እስ (col. 3) መ : ምሁረ : ፀብአ : ውእቱ : ከመ : ሰብአ : ቅንስጥቋስ* ። ወበእንተዝ : ነግሠ : ላዕሌሆሙ : በኩናቱ : ወደናግሊሂ : ኢተርፉ : በመዋዕሊሁ : እስመ : ያመጽኡ : ሎቱ : ዘተረክበት : ድንግልተ : ወያማስን : ድንግልናሃ ። ወእምነ : ምህርከሂ : ዘጼወዉ : ለእመ : ተረክበት : ድንግልተ : ያመጽኡ : ኪያሃኒ : ወያማሰና : ርኩስ : ውእቱ : በኩሉ : ፍናዊሁ : ወጽሉእ : ኩሉ : ምግባሩ ። ወበውእቱ : መዋዕል : በጽሐ : ምድረ : ጽላልሽ : ወዓገታ : ለምድረ : ዞረሬ : ወነጸረ : ጸጋ : ዘአብ : እንዘ : የዓግታ : ለሀገር : ወአእመረ : ከመ : ውእቱ : ዕልው : መጽአ : ከመ : ይቅትሉ : ወጐየ : ፍ (f. 13r. col. 1) ጡነ : እምኔሁ : እንተ : ካልእት : ፍኖት : ሮጸ : ፩ ሐራዊ : እምነ : ሐራሁ : ለሞተለሚ : እንዘ : ይጼዓን : ፈረስ : ገይደ : ወዴገኖ : ለጸጋ : ዘአብ : ከመ : ይቅትሉ : ወደርበየ : ኩናቶ : ላዕሌሁ : ወኢረከቦ : ወሶበ : ፈቀደ : ከመ : ይደርቢ : ካልኦ : ኩናቶ : ተጣበቀት : ኩናቱ : ምስለ : እራሁ : ወኢተክህሎ : ይደርቢ : ላዕሌሁ ። እንዘ : ይዴግኖ : ላዕሌሁ : ሐራዊ : በጽሐ : ጸጋ : ዘአብ : ጎበ : ቀላየ : ማይ : ወተወርወ : ውስቴታ : ከመ : ዕብን : ወዘንተ : ርእዮ : ሐራዊ : ቆመ : በድንጋገ : ፈለግ : ንስቲተ : ከመ : ይርአይ : ለእመ : ይመፀእ : ጸቢቶ : ውስተ : ቀላየ : ባሕር ። ወሶበ : ኢመፀአ : ሎቱ : ተመ (col. 2) ይጠ : ውስተ : ሀገር : ከመ : ይማህርክ : ጼዋ : ዘረከበ : ወጸጋ : ዘአብሰ : ካህን : ንጹሕ : ብዊአ : ውስተ : ቀላየ : ባሕር : ኢርእየ : እሙስና : አላ : ኮነ : ሎቱ : ይእቲ : ቀላይ : ከመ : ሐይመት : እንተ : ድሉት : ለማኅድር : እስመ : ሚካኤል : ሊቀ : መላእክት : የዓቅቦ ። ወእሜሃ : በዓሉ : ውእቱ : ለሚካኤል :

[17] Там же. С. 27–28.

* В современных стандартных изданиях эфиопской Библии — ቀንጥስጤ, в издании А. Дильмана — ቀንጥስጤ (Veteris Testamenti Aethiopici t. II / Ed. A. Dillmann. Lipsiae, 1861. P. 52). Правда, в его словаре дана помета *cum variotionibus* и указано, что речь идет об искаженном греческом ἀκοντισταί «копьеметатели» из I Царств 31, 3 (*Dillmann A.* Lexicon linguae Aethiopicae. Lipsiae, 1865. P. 1403). В толковании этого слова как «лучник» эфиопская традиция следует, однако, не LXX, а масоретскому изводу. — *С.Ф.*

አመ : ፲ወ፪ ለወርኃ : መጋቢት : ወባሕቱ : ውእቱሰ : ኢይሬእዮ ። አላ : ኮነ : ይኬልሕ : በውሣጤ : ባሕር : ወይብል : ኦሚካኤል : ተስፋየ ። ኦሚካኤል : ረዳእየ ፤ ኦሚካኤል : ፀወንየ : አይቴ : ሀሎ : ጽንዕከ : አይቴ : ሀሎ : ኃይልከ ፤ ወአይቴ : ሀሎ : ተአምሪከ : ናሁ : በጽሐ : ላዕሌየ ። ሞት : ዮም : ዕለተ : ምምዓ : ዮም : ዕ (col. 3) ለተ : ምንዳቤ ። ዮም : ዕለተ : ምንሳዌ : ኮነ : ላዕ[ሌ]የ : በበዓልከኑ : እምታስተፈሥሐኒ : ታጎዝነኒ ። ... ወውእቱ : ጊዜ : አስተርአየ : ሚካኤል : ገሃደ : ወይቤሎ : ጸጋ : ዘአብ : ምንተ : ያበክየከ : ናሁ : አነ : ሚካኤል : አዓቅበከ : ... ውእተ : ጊዜ : ይጸንዕ : ተአምር : አኮ : በእንቲአከ : ወባሕቱ : ዘአድኅነከ : አላ : በእንተ : (f. 13v. col. 1) ወልድከ : ኀሩይ : ዘሀሎ : ውስተ : ሐቂከ : ... ወአውፅአ : እምባሕር : ወአብአ : ውስተ : ቤተ : ክርስቲያን : ዞረሬ : ወተሰወረ : እምኔሁ : ወረከበ : ጸጋ : ዘአብ : ናሁ : ኮኑት : ሀገሩ : ብዱተ : ወተመዝበረት : ቤ (col. 2) ተ : እግዚአብሐር : ሂ ፤ (sic!) ወአብያተ : ሰብእሂ : ተመዝበራ : ወጸንዓ : ላዕሌሁ : ብካይ : እምዘ : ቀዳሚ : ሰብአ : ሀገርሂ : ተቈወው : ወእንስሳሂ : ኢተርፈ : ውብእሲቱሂ : ተቈወወት : ምስሌሆሙ : በይእቲ : ዕለት : አመ : ፲ወ፪ ለመጋቢት : ... ወለእግዚእ : ኃረያሰ : አመ : ቈወውዋ : ነሥእዋ : ሐራ : ሠገራት : ወወሰድዋ : በዕበይ : ወበክብር : እንዘ : ይብሉ : ትከውኖ : ብእሲተ : ለእግዚእነ : ንጉሥ : እስመ : ጥቀ : ላህይት : ብእሲት : ይእቲ : ... (col. 3) ... ወነገርዎ : ለሞተ : ለሚ : ወይቤልዎ : ብስራትከ : ንጉሥ : ብስራትከ : ረከብነ : ለከ : ብእ (f. 14r. col. 1) ሲተ : ወኢይትረከብ : ዘከማሃ : በኩሉ : አብያተ : ነገሥት ። ወለእመ : አውሰብከ : ኪያሃ : ይሰግዱ : ለከ : ኩሉሙ : አጽናፈ : ምድር ። ... (f. 14v. col. 2.) ... ወጸግቡ : እሙንቱ : ሰገራት : ወይቤልዋ : በጎኪ : ኦንግሥት : ጌሠመ : ንወሰድኪ : ኀበ : ንጉሥ : ይሬስየኪ : ብእሲቶ : ወይሰግዱ : ለኪ : ኩሉሙ : እለ : ውስተ : መንግሥቱ : ... ኩሉሙ : ኖሙ : ከቢቦሙ : ኪያሃ ። ወበይእቲ : ሰዓት : ተንሥአት : ወአውፅአት : አልባሰ : ሠርጐ : እምላዕሌሃ : እንዘ : ትብል : ለእመ : ጸለይኩ : (col. 3) ምስለ : ዝንቱ : አልባሰ : ርኩስ : ኢይሰምዓኒ : አምላኪየ : ወለብሰት : አልባሲሃ : ዘቀዳሚ : ወሰገደት : ብዙኃ : እስከ : ተኃፉ : ወቆመት : ቅድመ : እግዚአብሔር : ወሰፍሐት : እደዊሃ : ወጸለየት : ከመዝ : እንዘ : ትብል : አእግዚኦ : አምላከ : ኩሉ : ፍጥረት : ዘኩሉ : ትክል : ወአልቦ : ዘይሰአነከ : ... (f. 15r. col. 1) ... ይእዜኒ : አንተ : ያስተርኢ : ኃይለ : አድኅኖትከ : ላዕሌየ : ሀብ : ሰብሐተ ። ለስምከ : እግዚኦ : ወኢትግድፉ : ለዓመትከ : ግይርት : ውስተ : አፉሆሙ : ለተኳሉት : ወአንተሂ : ሚካኤል : ምንተኑ : አርምሞ : ወምንተኑ : ተጸምሞ : እንዘ : ይመጽእ : ላዕለ : ዓመትከ : ዝኩሉ : ምንዳቤ : ረሰዕከኑ : ኪዳነ : ዘተካየድኩ : ምስሌከ : ከመ : እግበር : ተዝካረከ : በጽሐኒ : ዝኩሉ : ምንዳቤ : እምታክብረኒ : አኀሠርከኒ : እምታስተፈሥሐኒ : አኀዘንከኒ ። ሐሰ : ለከ : ሚካኤል : ኢግበር : ዘንተ : ... (col. 2) ... ወዘንተ : እንዘ : ትጼሊ : አስተርአያ : ሚካኤል : ገሃደ : ወይቤላ : ሰላም : ለኪ : አቅድስት : አኮ : ከመ : አሐጕለኪ : ዘኮነ : ዝኅር : አላ : ከመ : አርኢ : ጽንዓ : ፍቅርየ : በላዕሌኪ : አኮ : በእንቲአኪ : ባሕቱ : ዘትድኀኒ : እምንዳቤ : አላ : በእንተ : ወልድ : ዘሀሎ : ይትወልድ : እምኔኪ : ዘኢይከውን : ሜጠ : እንተ : ርእሱ ። ክብረ : ነገሥት : ወብዕለ : አሕዛብ : ኢይከውን : መጠነ : አሐቲ : ጸበለ : ምድር : ዘይከይዳ : በእግሩ : ሕይወተ : ብዙኃን : ውእቱ : ወመፈውሰ : ድውያን : ሀሎ : ውስተ : እዴሁ : ወበእንቲአሁ : ትድኀኒ : እመንሱት : ... (col. 3) ... ወይእቲሰ : ኃደረት : ቀዊማ : ኩሉ : ኑኃ : ሌሊት : ወጸቢሖ : ለብሰት : አልባሰተ : ሠርጐ : እምቅድመ : ይትነሥኡ : ሠገራት : ወተንሥኡ : ሰገራት : ወወሰድዋ : ኀበ : ንጉሥ : አሠርገዎሙ : በወርቅ : ወበብሩር : በከመ : አዘዞሙ : ትማልም : ... (f. 15v. col. 1) ... ወይቤሎሙ : ሌሐራሁ : አማን : አማን : እብለክሙ : መዓደምተ : ብእሲተ : አምጻእክሙ : ሊተ : አነ : ወልደ : እስለንደኒ : እሁብክሙ : ሚመተ : ዘየአክለክሙ : ወለውሉድክሙ : ወለዛቲ : ብእሲት : ዕቀብዋ : በሠናይ : ዕቅበት : ወኩሉ : ዘፈቀደት : ግብሩ : ላቲ : እስከ : ትከውን : ንግሥተ : ላዕለ : ኩሉ : ዘአጥረይኩ ። ... (col. 2) ... ወበጺሐነ : መልበረዲ : ቤተ : መንግሥትየ ፤ በህየ : ታስተዋስቡኒ : በሕገ : አግልክትየ ። ... ወይእቲሰ : ትበኪ : ብካየ : ዕፀብ : በውስተ : ልባ : ወትብል : አሚካኤል : ማእዜኑ : ታድኅነኒ : ናሁ : ቀርበ : ዕለተ : ሐጕል : ወዘንተ : ትብል : ኩሉ : ጊዜ ። ... (f. 16r. col. 2) ... ወተንሥአ : ሞተለሚ : ወእንዘ : ይተልዎሙ : በጽሐ : ግልበረዲ : ... ወተቀበልዎ : ሰብአ : ሀገር : በፍሥሐ : ወበይባቤ : ... ወይቤሎሙ : አስተዳለውክሙኑ : ኩሉ : ዘአዘዝኩክሙ : ወይቤልዎ : እወ : ንጉሥ : ወይቤሎሙ : ማርያንሂ : ወሰብአ : ሰገል : ሂ : (sic!) ወኩሉሙ : ሰብአ : ኪነት : ተጋብኡኑ : (col. 3) ወይቤልዎ : እወ : ወይቤሎሙ : ይእዜኒ : በልዎሙ : ለኩሉሙ :

ተደለው ፡ ለጌሠም ፡ ከመ ፡ ንስግድ ፡ ለአግልክትየ ፡ ወንግበር ፡ ሎሙ ፡ በዓለ ፡ ዓቢየ ፡ እስመ ፡ እሙንቱ ፡ ያቀንቱነ ፡ ኃይለ ፡ በውስተ ፡ ፀብእ ። ወይቤልዎ ፡ አሆ ፡ ንግበር ፡ በከመ ፡ ትቤለነ ፡ ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መንግሥቱ ፡ መልበረዲ ፡ ወለእግዚእ ፡ ኃረያ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ያብእዋ ፡ ውስተ ፡ ካልእ ፡ ቤት ፡ እስከ ፡ ጌሠም ፡ ወውእቱሰ ፡ ኃደረ ፡ ኩላ ፡ በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ እንዘ ፡ ይሠርዕ ፡ ኩሉ ፡ ሠርዓተ ፡ መንግሥት ፡ ወኃራሁኒ ፡ ኢኖሙ ፡ እንዘ ፡ ያስተዳልዉ ፡ ማዕዳተ ፡ ወይጠብሑ ፡ ሚጋዝአተ ፡ ወኮነ ፡ ጕልቆሙ ፡ ለእለ ፡ (f. 16v. col. 1) ተጠብሑ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ፷፻፻ወ፷፻፻ ፡ ወመባልዕትሰ ፡ ዘተገብረ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ኢይትኣለቊ ፡ ብዙኅ ፡ ... (col. 3) ... ወሶበ ፡ ጸብሐ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ያምጽእዋ ፡ ለእግዚእ ፡ ኃረያ ፡ እስከ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ወተለውዎ ፡ ወአምጽእዎ ፡ ተንሥአ ፡ ውሉረ ፡ ምስለ ፡ ኩሉሙ ፡ መኳንንቲሁ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ወተለውዎ ፡ ኩሉሙ ፡ ሠራዊት ። ወበጺሖ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ አማልክት ፡ ቆመ ፡ ውእቱ ፡ ቅድመ ፡ ኩሉሙ ፡ ጉቡአን ፡ ከመ ፡ ይሰግድ ፡ ለአግልክት ፡ ወከመ ፡ ያሰግዳ ፡ ለእግዚእ ፡ ኃረያ ፡ ወያንግሣ ፡ ላዕለ ፡ ኩሉሙ ፡ ምኩናኑ ። ወሶቤ (f. 17r. col. 1) ሃ ፡ ግብተ ፡ በረቀ ፡ መብረቅ ፡ እምሰማይ ፡ ወኮነ ፡ ፀዓዕ ፡ ወነጐድጓድ ፡ ወተከውሰ ፡ ኩሉ ፡ ኃይለ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ወወረደ ፡ ሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ወነሥአ ፡ ለእግዚእ ፡ ኃረያ ። እማእከሉሙ ፡ ወሐዘላ ፡ በክነፊሁ ፡ ወጸራ ፡ በእንግድዓሁ ፡ ወአብጽሐ ፡ እምድረ ፡ ዳሞት ፡ ምድረ ፡ ዞረሬ ፡ ጊዜ ፡ ፫ ሰዓት ፡ ዘዕለት ፡ አመ ፡ ፳ወ፪ ለወርኃ ፡ መጋቢት ፡ እንዘ ፡ የአጥን ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ ወይትመሐለል ፡ በእንቲአሃ ፡ ወዓቀማ ፡ ኀበ ፡ ዓረፍተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወኃደጋ ፡ ህየ ፡ ወዓርገ ፡ ሰማየ ፡ ወሞተለሚሰ ፡ ደንገፀ ፡ እምፍርሃተ ፡ መባርቅት ፡ ወነጐድጓድ ፡ ወአንበዘት ፡ ነፍሱ ፡ ወእ (col. 2) ምሠራዊቱሂ ፡ ሞቱ ፡ እምግርማ ፡ ውእቱ ፡ መብረቅ ፲፱ ወእምነ ፡ ማርያን ፡ ፫፱ መኑ ፡ ይክል ፡ ኄረ ፡ ግርማ ፡ ዘኮነ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ላዕለ ፡ ውእቱ ፡ ዕልው ፡ ወላዕለ ፡ ሠራዊቱ ፡ በከመ ፡ ተዓርወየ ፡ ልበ ፡ ንጉሥ ፡ ናቡክደነ ፡ ጸር ፡ ፯ ዓመተ ፡ በእንተ ፡ ትዕቢቱ ፡ ከማሁ ፡ ተአንበዘ ፡ ልቡ ፡ ለሞተለሚ ፡ ፷፭ ዓመተ ፡ በእንተ ፡ ኃጢአቱ ፡ ...[18]

«(f. 12v. col. 2) И когда они так жили, появился один неверный, по имени Моталами, а имя матери его — Эсландани, и воцарился самочинно над всеми областями Дамота и областями Шоа до предела Амхары у большой реки, называемая Жема. Он разрушал церкви и поклонялся идолам, говоря: „Вы сотворили меня, и вы — моя сила в битве“. И нарушал он все законы Божии, а наместникам Шоа говорил: „Приводите ваших женщин, чтобы женился я на них“. И присылали они ему в черед свой, страшась, как бы не убил он их, ибо (col. 3) был он искушен в битве, как стрелки из лука (филистимские) (I Царств 31, 3). И потому воцарился он над ними копьем своим, и девиц не осталось во время его, ибо приводили к нему найденных девиц, и он нарушал их девство. И из полона захваченного, если были там девицы, их приводили к нему, и он нарушал их. Нечестив он на всех путях своих, и гнусны все дела его. В это время прибыл он в землю Целалиш и окружил землю Зораре. И Цага Зааб, посмотрев, что окружают селение, понял, что пришел этот неверный убить его, и бежал он от него (f. 13r. col. 1) скоро другой дорогой. Поскакал из войска Моталами один воин верхом и гнался за Цага Заабом, чтобы убить его. Он метнул в него дротик и не попал. А когда хотел он метнуть второй дротик, прилип дротик к руке его, и не смог он метнуть в него. Когда за ним гнался воин, достиг Цага Зааб бездны водной и бросился в нее камнем. Увидев это, остановился воин ненадолго на берегу реки, чтобы увидеть, не выплывет ли он из пучины воды. И когда не появился он (col. 2), вернулся тот в город захватывать полон, что там был. А Цага Зааб, иерей чистый, войдя в пучину водную, не претерпел никакого ущерба, но превратилась для него эта бездна в шатер, годный для жилья, ибо хранил его архангел Михаил. А тогда был праздник Михаила — 12-е месяца магабита. Но он не видел его, но стал кричать под водою, говоря: „Михаиле, надежда моя! Михаиле, помощь моя! Михаиле, оплот мой! Где же крепость твоя, где сила твоя, где чудеса твои? Вот, пришла на меня смерть. Днесь —

[18] Житие отца нашего Такла Хайманота. F. 12v–17.



Рис. 1. Эф. 18, f. 9r



Рис. 2. Эф. 18, f. 9v



Рис. 3. Эф. 18, f. 10r



Рис. 4. Эф. 18, f. 10v

день ужаса, днесь — (col. 3) день бедствия, днесь — день погибели настал для меня. В праздник ли твой удручаешь ты меня вместо того, чтобы радовать?"... И в это время явился ему Михаил явно и сказал ему: „Цага Зааб! Что ты плачешь? Вот, я, Михаил, храню тебя... На сей раз явится чудо не только тебя одного ради, которого спасаю я, но ради (f. 13v. col. 1) сына твоего избранного, что во чреслах твоих..." И извлек его из воды, и ввел в церковь Зораре, и сокрылся от него. И обнаружил Цага Зааб: вот страна его пуста, и разграблена (col. 2) церковь, и дома людей тоже разграблены. И постиг его плач пуще прежнего: люди города угнаны в полон, и не осталось скота, и жена его тоже была угнана в полон вместе с ними в этот день 12-го магабита...

А что до Эгзиэ Харайя, то, когда угоняли ее в полон, взяли ее воины стражи и вели с почетом и честью, говоря: „Будет она женою нашему господину царю, ибо она женщина весьма красивая..." (col. 3) ...И поведали они Моталами и сказали ему: „Благовестие тебе, царь, благовестие тебе! Нашли мы тебе (f. 14r. col. 1) женщину, подобной которой не найдется во всех домах царских. Если женишься ты на ней, поклонятся тебе все пределы земли"... (f. 14v. col. 2) И были удовлетворены эти стражники и сказали ей: „Привет тебе, царица! Завтра отведем тебя к царю; он сделает тебя своей женой, и будут поклоняться тебе все, кто в царстве его"... Все они заснули, окружив ее. И в этот час встала она и сняла одежды нарядные с себя, говоря: „Если буду я молиться (col. 3) в этих одеждах поганых, не услышит меня Бог мой". И надела она одежды свои прежние, и клала поклоны многие, так что вспотела, и встала она пред Господом, и простерла руки свои, и молилась так: „Господи Боже всякой твари и всякого насаждения; нет для Тебя невозможного... (f. 15r. col. 1) ...Ты же ныне яви на мне силу спасения Твоего! Подай славу имени Твоего, Господи, и не оставляй рабу Твою брошенной в пасти волков. А ты, Михаиле, что молчишь и что немотствуешь, когда все эти беды пали на рабу твою? Позабыл ли ты завет, что заключила я с тобой, что буду справлять я память твою? Постигли меня все эти беды, а ты вместо того, чтобы почтить, посрамляешь меня и вместо того, чтобы радовать, печалишь меня. Срам тебе, Михаиле, не поступай так!.." (col. 2) ...И когда она молилась, явился ей Михаил явно и сказал ей: „Мир тебе, о святая! Не затем, чтобы погубить тебя, случилось все это, но чтобы явил я крепость любви моей на тебе; не тебя одной ради будешь ты спасена от беды, но ради сына, которому предстоит от тебя родится, цены которому не будет. Слава царей и богатство народов не будет стоить пылинки земли, которую будет попирать нога его. Он — жизнь многих, и исцеление болящим — в руке его, и его ради будешь ты спасена от напасти"... (col. 3) ...Она же простояла всю долгую ночь, а когда рассвело, надела она одежды нарядные прежде, чем поднялась стража. И поднялись стражники и отвели ее к царю, украсив золотом и серебром, как приказал он им накануне... (f. 15v. col. 1) ...И сказал он воинам своим: „Истинно, истинно говорю я вам: вы привели мне прекрасную женщину. Я же, сын Эсландани, дам вам должности, которых достанет и вам, и детям вашим. А эту женщину берегите бережением добрым, и исполняйте ей все, что она пожелает, покуда не станет она царицей надо всем, чем владею я... (col. 2) ...И когда достигнем мы Мальбаради, столицы моей, там жените меня по закону моих богов"... А она плакала плачем горьким в сердце своем и говорила: „Михаиле, когда же спасешь ты меня? Вот близок день погибели". И это говорила она все время... (f. 16r. col. 2) ...И поднялся Моталами и вслед за ними достиг Мальбаради... Встретили его люди страны с радостью и кликами... И сказал он им: „Приготовили ли вы все, что я приказал вам?" И сказали они: „Ей, царь!" И сказал он им: „А колдуны, волхвы и все чародеи собрались ли?" (col. 3) И сказали они ему: „Ей!" И сказал он: „Ныне скажите всем: "Приготовьтесь назавтра, чтобы поклонились мы моим богам и устроили им праздник великий, ибо они препоясывают нас силой в битве"". И сказали они ему: „Ей, сделаем, как

ты сказал нам". И вошел он в столицу свою Мальбаради, а Эгзиэ Харайя велел он поместить в другом доме до завтра. Сам же он провел всю эту ночь, устанавливая весь устав воцарения, и воины его не спали, приготовляя трапезу и закалывая жирных тельцов, и было (f. 16v. col. 1) зарезанных в этот день числом 20 тысяч и 8 тысяч (тельцов). А множество яств, приготовленных в этот день, не исчислить... (col. 3) ...И наутро велел он привести Эгзиэ Харайя к капищу. Пошли они за ней и привели ее. Поднялся он, и пошел со всеми своими князьями к капищу, и следовало за ним все войско его. И, прибыв в капище, встал он пред всеми собравшимися, чтобы поклоняться богам, и заставить поклониться Эгзиэ Харайя, и воцарить ее над всеми своими подданными. И тотчас (f. 17r. col. 1) внезапно сверкнула молния с неба, и разразились гроза и гром, и поколебались все силы небес и земли, и сошел Михаил-архангел, и взял Эгзиэ Харайя из среды их, и умчал на крыльях своих, и нес на груди своей, и доставил из земли Дамот в землю Зораре в три часа дня 22-го месяца магабита, когда совершал каждение Цага Зааб и молил о ней, и поставил ее у стены церкви, и, оставив там, и вознесся на небо. А Моталами содрогнулся от страха молний и грома, и умалилась душа его, а из (col. 2) войска его умерло от ужаса этой молнии тысяча, и из волхвов 3 тысячи. Кто возможет повествовать об ужасе, что был в тот день на этом неверном и на войске его! Как одичало сердце Навуходоносора-царя на 7 лет из-за превозношения его, так пропало сердце Моталами на 25 лет за грехи его...»

Главная идея всего этого вставного эпизода «Жития» ясна: здесь устами архангела Михаила неоднократно и недвусмысленно возвещается сначала Цага Заабу, а потом Эгзиэ Харайя об исключительном предназначении их будущего сына Такла Хайманота, с которым «не сравнится слава царей, и богатство народов не будет стоить пылинки земли, которую будет попирать нога его». Это предсказание относится уже к личности, а не к роду, отчего и повествование на этот раз имеет не генеалогический, а «биографический» характер, хотя и относится ко времени до рождения святого. Сами по себе утверждения, что святой герой жития «избран от чрева матери своей», были достаточно широко распространены и в предшествующей житийной литературе, но там все ограничивалось кратким упоминанием об этом; в дабралибаносской же редакции «Жития св. Такла Хайманота» этот мотив разросся до размеров пространного литературного сюжета. На взгляд нынешнего читателя сюжет этот вряд ли может рассматриваться в качестве элемента биографии святого. Не так, однако, смотрел на дело средневековый читатель и слушатель житий. Для него жития были не только святой правдой, но и реальной историей. Если эти «истории» были не вполне обычны и зачастую удивительны, то все это естественным образом объяснялось особой сущностью их героев, которые были святыми. Как известно, «дивен Бог в святых Своих». И чудес в житиях, действительно, много. Само их обилие наводит на мысль, что чудеса не просто служили доказательствами святости героя житийного повествования, но были необходимой функцией святого. При всем бесконечном разнообразии этих чудес можно заметить, что по характеру своему они распадаются на два типа: чудеса, совершаемые святым, и чудеса, которые совершаются над этим святым. Чудеса первого типа обычно носят довольно обыденный характер и не выходят за рамки повседневности: святой помогает бедной вдове отыскать потерянную единственную корову, святой так отводит глаза бессовестным ворам, посягнувшим на монастырский скот, что те загоняют его в монастырский же хлев, думая, что прячут его у себя дома, и т.п. Чудеса же второго типа, т.е. чудеса, которые свершаются над самим святым и носят таким образом «биографический» характер, отличаются, напротив, грандиозными масштабами.

Б.А. Тураев с раздражением писал про «те бесконечные рассказы о явлениях Бога, Богоматери, святых и Ангелов по всякому, самому незначительному поводу и начи-

ная чуть ли не с младенчества святого... те упоминания о сверхъестественных хождениях в Иерусалим и ношениях по воздуху „на духовных колесницах", которые так любят списатели, та едва ли не служебная роль, какую играют относительно преподобных даже Архангелы и Ангелы — все это коренится в свойственном... всему востоку неумении соблюдать масштабы, а также носит на себе печать упадка церкви и недомыслия ее деятелей. Насколько в данном случае, кроме влияния коптской литературы, сказалось воздействие нехристианских представлений и даже языческих переживаний, сказать мы не в состоянии, но... примеры их, правда, в более мягкой форме есть и в других агиологических литературах; абиссинам принадлежит только та утрировка, которая является столь характеристичной для многих сторон их церковной жизни»[19]. То, что маститый ученый назвал «утрировкой» и «неумением соблюдать масштабы», мы могли бы назвать мифологичностью и отметить, что, во-первых, это свойственно не только эфиопской житийной литературе, а во-вторых, что масштабы нарушаются лишь относительно личности самого святого. Да и есть ли здесь нарушение масштабов? Душа святого оказывается полем грандиозного противоборства сил Добра и Зла, и именно история этого противоборства есть предмет житийного повествования, которое сами эфиопы называют *гэдль*, т.е. «борением» (ገድል), и именно это борение, а не биография святого является предметом описания агиографа. То, что это борение изображается грандиозным и мифологическим образом, только естественно, как естественно и то, что агиограф переносит действие в мифологическое пространство, как в случае с родителями Такла Хайманота — в языческий Дамот, где правит могущественный язычник легендарный нечестивец Моталами[20].

Впрочем, и более чем значительный объем, который занимает чудо с родителями святого (семь листов рукописи in folio), и его увлекательная беллетристичность резко выделяют дабралибаносскую редакцию «Жития св. Такла Хайманота» из всей предшествовавшей эфиопской житийной литературы. Разумеется, эти новшества (пространные родословия святого и увеличение элемента чудесного в повествовании) не были случайными и непреднамеренными: они вводились авторами ради вящей славы своего святого и растущей конгрегации его имени и этой цели достигали. Эта редакция «Жития св. Такла Хайманота» стала очень популярной и вызвала многочисленные подражания, для чего были причины не только литературного характера. Рост дабралибаносской конгрегации, ее влияния и могущества, увеличение числа монастырей, к ней принадлежавших, порождали и новые проблемы, в частности проблему

[19] *Тураев Б.А.* Исследования в области агиологических источников. С. 47–48.

[20] Это имя, прочно вошедшее в эфиопскую житийную литературу и историческую мифологию, представляет собою сочетание сидамского титула *моте* и имени Лами, недаром иногда оно пишется в эфиопских житиях в два слова. Современный исследователь общества сидама, давно утратившего свою политическую независимость, Арне Толо приписывает *моте* в нынешних условиях «прежде всего ритуальную и посредническую функцию» третейского судьи внутри клана (см.: *Tolo A.* Sidama and Ethiopian. The Emergence of the Mekane Yesus Church in Sidama // Studia Missionalia Upsaliensia LXIX. Uppsala, 1998. P. 47). Однако в прежние времена сидамского могущества это была, судя по эфиопским источникам, довольно грозная фигура, обладавшая, кроме всего прочего, и значительной военной силой. Вот что пишет об одном таком моте, по имени Диламо, автор жития царя Иясу I (1682–1706): «...пошли они к моте по имени Диламо, который был по образу своему, превозношению сердца и силе мужества словно Голиаф-исполин, знаменитому и известному повсюду силою мужества своего и превозношением сердца. И если шел он на войну, прогонял один тысячи, и никто не мог устоять перед лицом его из витязей вражеских, но все трепетали и дрожали от ужаса его, как корова пред ликом льва грозного. И если ссорилось племя с племенем в области галлаской, приводили его в ту область и договаривались о воздаянии ему по сотне коров, чтобы он воевал и погубил врага их. Он же так и делал и получал воздаяние, как договаривались. Такова была его жизнь и бытие» (см.: Эфиопские хроники XVII–XVIII веков. Введ. и закл., пер. с эфиопского и коммент. С.Б. Чернецова. М., 1989. С. 270).

известного соперничества этих монастырей внутри самой конгрегации, проблему иерархии их настоятелей, как нынешних, так и прошлых. Это соперничество имело в том числе и агиографическое выражение, весьма заметное при изучении житий настоятелей тех монастырей, которые принадлежали к этой конгрегации. Литературная зависимость таких житий от дабралибаносской версии «Жития св. Такла Хайманота» вполне понятна, и авторы их охотно использовали для возвеличивания своих настоятелей такие приемы, явно позаимствованные из этой версии, как чудесные приключения героев и их генеалогии. Французская исследовательница истории дабралибаносской конгрегации Мари-Лор Дэра написала об этих настоятелях специальную диссертацию «„Чада“ Такла Хайманота», где есть особый раздел «Принадлежность к Дабра Асбо, или умелое использование генеалогий»[21]. В житиях этих «чад Такла Хайманота» их генеалогии использовались (точнее, изобретались) действительно умело, как показывает пример Жития св. Фаддея, настоятеля монастыря Дабра Марьям на озере Тана, где в генеалогию этого святого вплетено множество имен святых дабралибаносского круга, в том числе и Елисея, этого непосредственного преемника Такла Хайманота:

«Возвратимся же ныне к прежнему повествованию об отце нашем Фаддее-мученике. Затем пребывал он у отца нашего Хейвот Бэна Бэцейона, своего наставника в законе духовном и отца его отца плотского. И на 30-й год после того, как родился отец наш, родились многие чада родичей его святые: отец наш Такла Хайманот от Зара Йоханнеса, то бишь Цага Зааба, и авва Гонорий Старший, сын Зара Абрехама, и авва Хэцан Моа, сын Аркаледеса, и авва Матьяс, сын Йонаса-иерея, и авва Зена Маркос, Иоанн-иерей, прозванный Феодором, новым мучеником, и авва Такла Маскаль, сын сестры Хэцан Моа, и авва Такла Амин, сын брата Захарии, сына сына Хейвот Бэна Бэцейона, предка этих святых, и авва Самуил, сын Андрея, первого сына сего Захарии. И после того, как родились эти девять святых — отец наш Гонорий Второй, сын сестры аввы Такла Амина, и авва Евстафий, сын сестры аввы Матьяса, и авва Тасфа Микаэль, сын сестры Гонория Старшего, и авва Йохани, сын сестры отца нашего Хэцан Моа, и отец наш Маскаль Безана, сын брата аввы Фаддея Романйоса, и авва Зена Маркос, сын Зара Абрехама, Абрехам же отец Гонория, и авва Иосия, сын сестры сестры (sic!) Андрея, авва Самуил и авва Адхани, а он — сын сестры Андрея, который младше отца нашего Иосии.

Возвратимся же к родословию сего Фаддея, сына Романйоса, отца нашего. Когда возвратилась Марта от отца нашего Фаддея и от Хейвот Бэна Бэцейона, получив его благословение, соединилась она с Романйосом, мужем своим, по закону чистому, понесла и родила дочь прекрасную, и назвали ее Амата Эгзиабхер. И родилась она после рождения Фаддея на 21-й год. А на 8-й год после того, как родилась она, женился на ней Зэгна, царь Дамота, и родила она от него отца нашего Елисея после того, как отцу нашему Фаддею, брату ее, исполнилось тридцать лет. И тяжело у него было на сердце, ибо царь Зэгна поклонялся идолам, и сказал он однажды авве Елисею: „Принеси в жертву идолам начатки тельцов!“ И сказал Елисей: „Не буду я приносить жертву идолам, ибо мать моя была христианкой, дочерью иерея Романйоса, а брат ее — Фаддей, чистый от греха. И родичи мои не нечестивцы, как ты, но чистые, и приносят жертвы чистые, и зарезают скот от имения своего для бедных во имя Бога, Сотворившего их, дабы спас Он их от нападения бесов, любимцев твоих!“ И услышав это, разгневался отец его весьма и вошел к жене своей, матери Елисея,

[21] *Derat M.-L.* Les “enfants” de Takla Haymanot: naissance et développement d'un réseau monastique au Chawa (Éthiopie) du XIIIème au XVème siècle (“Mémoire de maîtrise présentée par Marie-Laure Derat sous la direction de Bertrand Hirsch, Maître de conférences à l'Université de Paris I — Panthéon Sorbonne. Centre de Recherches Africaines”). P., juin 1993. С. 118–128.

и сказал ей: „Ты — жена злая, которая не поклоняется идолу Дамота Великого, который сотворил нас!“ И когда услышала она это, засмеялась: „Разве идол сотворил тебя, ты, безумный и глупый человек? Как идолы, сделанные рукою ремесленника из железа и дерева, не ведают, кто их творец, то же и с тобою, нечестивцем; как и твои идолы, ты — обиталище бесов нечистых. Я же родила тебе младенца чистого того ради, что не признаю поклонения идолам. Так отпусти же меня в мою страну вместе с сыном моим: мы уйдем от тебя, а ты живи, поклоняясь идолам, и сойдешь вместе с идолами твоими в час смерти твоей в геену огненную к диаволу, начальнику бесов, отцу лжи. А если не хочешь отсылать меня от себя к отцу моему, не поклоняйся идолам. Если же отрубишь мне мечом голову и предашь плоть мою птицам, а кости мои зверью, не убоюсь я, ибо спасет душу мою Господь мой Иисус Христос, Сотворивший меня“. И когда сказала она это, призвал он жрецов идольских и сказал им: „Господа мои! Послушайте: эта жена моя, дщерь людей Шоанских, не поклоняется идолам вашим. Что вы скажете о ней: убить ли мне ее или отпустить идти к отцу ее?“ И сказали они ему: „Не подобает тебе убивать жену твою, матерь сына твоего, но принесем мы идола твоего, который подает тебе победу над врагами твоими, ибо он — сила, которая заставляет поклоняться против воли насильно величием своим“. И услышав это, велел он принести идола и поставил ее перед ним и сказал ей: „О, царица, поклонись этому богу моему, чтобы сделал он тебя царицей всех женщин!“ И сказала она им: „Разве мой бог — идол, которого вам приходится нести и который сам ходить не может, хотя ноги имеет? Он имеет уста, а не говорит, глаза имеет, а не видит, уши имеет, а не слышит, ноздрями не дышит“. Сказав это, она взяла камень с земли и ударила в лицо идолу, и камень, которым она ударила, отскочил от его лица и, падая на землю, убил двух жрецов идольских. И тогда обнажил меч муж ее, чтобы убить ее, а она подставила ему шею, говоря: „Вот давай руби мою шею ради имени Бога моего!“ И когда тот приблизился, чтобы ударить ее мечом, Бог наш Иисус Христос увидал твердость сердца ее ради имени Его и послал Он ангела Своего, чтобы спасти ее в мгновение ока. Разверзлись небеса сами собою, и восхитил ее из страны Дамот и доставил в страну Зораре, страну Цага Зааба, и поместил в доме отца ее, и вознесся на небеса этот ангел Господа Бога нашего милостивого.

А тогда пребывал сын ее Елисей у отца своего, покуда не возрос, а дети жрецов идолов погибших скрежетали зубами, когда видели его, но боялись убить его, ибо Елисей был сыном царя их. И потому дали ему съесть зелье смертоносное, смешанное вместе с медом. И после того, как пошел отец наш Такла Хайманот из страны Шоа в страну Дамот, в это время уверовал Моталоми, царь Дамота, в Господа нашего Иисуса Христа по проповеди Такла Хайманота. Отец же Елисея уверовал [вместе с] Моталоми, и отец наш Такла Хайманот расспросил об истории сына его, Елисея, и поведал он ему ее от начала до конца. И тогда сказал ему отец наш Такла Хайманот: „Приведи сына твоего, болеющего от зелья, и покажи“. И тогда привели его к отцу нашему Такла Хайманоту, и сказал отец его: „Авва, ради Бога твоего милосердного исцели его от болезни его по молитве твоей“. И сказал ему отец наш: „Поместите его предо мною, чтобы увидел я болезнь“. И тогда привели его к нему и поставили пред ним. И осенил лицо его отец наш Такла Хайманот крестным знамением и сказал: „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Единого Бога, изыди дух нечистый из сего младенца, сына царского!“ И тотчас возопил диавол, обитавший в Елисее, и сказал: „Увы мне, куда остается деваться мне от этого злого человека, Такла Хайманота? Когда же пришел ты ныне из страны твоей, страны матери, которая оставила его, ведь его предали мне возлюбленные мои, волхвы и колдуны, чтобы погубил я его!“ Помолился и сказал отец наш: „Господи Иисусе Христе, пошли молнию гнева Твоего на этого диавола, чтобы убить его, ибо губил он народ христианский, рабов твоих!“ И не успело замолкнуть слово молитвы отца нашего Такла Хайманота, как сошла

внезапно молния с неба и поразила этого диавола, и пал он, и открылся лик образа его черного, как обезьяны, и видели его все люди Дамота и говорили о нем: „Сколь же мерзок образ диавольский!“ А Моталами услышал про это чудо, вышел из чертога дома своего и пошел туда, где пал диавол. И увидев, удивился весьма и сказал царю Зэгна: „Это ли сын твой, сын христианки, историю родословия которой и страну поведал ты мне прежде, и как унесла ее птица явно и вознесла на небо?“ И сказал он: „Это мать сего сына моего, и нет у меня другого сына, кроме него“. Повернулся Моталоме к отцу нашему Такла Хайманоту и сказал: „Послушай нас, авва, спрошу я тебя относительно Бога твоего: "Есть ли брак на небесах между женой и мужем, как существует на земле?"“ И ответил Такла Хайманот и сказал: „Зачем ты спрашиваешь меня о браке во имя Бога моего и что замышляет и желает сердце твое?“ И сказал Моталоме: „Что до матери сына царя Зэгна, которую вознесли на небо белые птицы, то был с ними красный человек, когда возносили ее на небо“. И ответил отец наш Такла Хайманот и сказал: „Нет на небе брака, а только на земле, ибо гласит слово Евангелия, которому я учил тебя, относительно воскресения мертвых, где "не женятся, не выходят замуж, не рождают сынов и дочерей, но пребывают как ангелы Господни". И эта женщина, матерь сего младенца, была вознесена не для брака, но вознесена для возвращения в страну области христианской из страны вашей, которая стала страною волхвов, которые волхвуют во вред сему сыну, чаду христианки“. И сказал Моталоме: „Знаешь ли ты эту женщину?“ И ответил отец наш Такла Хайманот и сказал: „Да, я знаю ее, ибо страна ее это страна моего отца и жены брата матери моих предков, как говорил я тебе прежде, когда ты спрашивал меня об истории страны ее и всей истории жизни ее до прибытия ее в эту страну, как это было. Послушай меня, я расскажу тебе. Этот царь Зэгна, твой родственник, повелел поклоняться идолу, а она отказалась. И тогда, как [некогда и] мать мою, исхитил ее ангел Господний на небо от царя Зэгна и доставил с миром в страну ее, к отцу моему, и пребывает она там доныне с родичами своими и матерью своей, женой брата родичей моих“...»[22].

Занимательная история святых на этом не кончается, но и из приведенного видна как зависимость этого повествования из «Жития св. Фаддея» от дабралибаносской редакции «Жития св. Такла Хайманота», так и дальнейшее развитие в «умелом использовании генеалогий» в эфиопской агиографии. Если генеалогия св. Такла Хайманота, приводимая в его Житии, должна была внушить читателю мысль о том, что проповедь христианства в Эфиопии была наследственным занятием всей длинной череды эфиопских предков святого, то генеалогия св. Фаддея представляет создание дабралибаносской конгрегации прямо-таки семейным делом, где основателями большинства монастырей этой конгрегации оказываются близкие кровные родственники. Б.А. Тураев видел в «Житии св. Филиппа Дабра-Либаносского» повествование «о происхождении столь важного впоследствии сана *эччеге* и его одиннадцати наместников (neburāna-ʻĕd), „наставников“ отдельных благочиннических округов»[23] дабралибаносской конгрегации. В «Житии св. Фаддея» мы видим дальнейшее развитие и переработку такого же повествования, но уже при помощи генеалогии этих настоятелей. В их число вошел и Елисей с новыми «биографическими» подробностями его жизни. Если в «Житии св. Филиппа Дабра-Либаносского» эти подробности относятся не столько даже к жизни, сколько к смерти Елисея, то в «Житии св. Фаддея» повествуется о раннем его детстве, причем и те и другие сведения имеют характер явных

[22] *Six V.* Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Māryām im Ṭānāsee Text, Übersetzung und Kommentar (“Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Wolfgang Voigt. Supplementband 18”). Wiesbaden, 1975. S. 94–112.

[23] *Тураев Б.А.* Исследования в области агиологических источников. С. 123.

литературных заимствований: в первом случае, по всей видимости, из коптской житийной литературы, во втором — из дабралибаносской версии «Жития св. Такла Хайманота». Невольно приходишь к выводу о том, что именно эти «биографические» сведения о жизни святого оказываются наименее достоверными с исторической точки зрения.

Потому ученые с пессимизмом смотрели на перспективы изучения эфиопской агиографии как исторического источника. П.К. Коковцов (1861–1942) в своей рецензии на книгу Б.А. Тураева «Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии» рассматривал эфиопские жития как собрание «материала, интересного, собственно говоря, скорее для исследователя народной психологии и фольклора, чем историка»[24], а израильский исследователь эфиопских житий Стивен Каплан склонен был рассматривать их чуть ли не как произведения беллетристики, жанра, которого в средневековье не существовало и не могло существовать. В своей монографии он утверждал: «Житие обычно писал монах из того же монастыря, что и святой, и писал он свое произведение, желая прославить святого и его монастырь. Его целью не было написание истории в современном смысле этого слова, и, таким образом, те политические, общественные и исторические сведения, которые так интересны нам, были для него побочными, случайными и маловажными. Он отбирал свои источники (если отбирал их вообще) не для создания самой точной правды, а для создания произведения, отвечающего его целям. И действительно, рукописи свидетельствуют именно об этом, потому что когда имеются две редакции одного жития, то самой распространенной оказывается наиболее фантастическая и занимательная версия. Если агиограф ценил свои источники не за историзм, то и отсутствие источников не смущало его. Когда не было ни устной, ни письменной традиции, автор наполнял свое повествование эпизодами и аллюзиями из Ветхого и Нового завета, а также из знаменитых агиографических произведений, вроде „Жития св. Антония“... Однако, прежде чем выносить суровый приговор методу агиографа, мы должны вспомнить, что житийная литература, несмотря на свой святой предмет, отнюдь не занимала высокого положения литературы канонической. Пишучи свое житие, монах чувствовал себя вправе использовать и подгонять материал для своих нужд, поскольку знал, что никто не обязан верить в правдивость его повествования. Также и писец переписывал рукопись жития не так, как он переписывал библейский текст. Часто он позволял себе налагать на материал отпечаток собственной личности или перерабатывать его в соответствии с меняющимися нуждами своей общины верующих. Таким образом, писцу мы обязаны постоянным обновлением житийных текстов»[25].

Здесь С. Каплан превращает эфиопского писца чуть ли не в соавтора агиографа и приписывает ему такую творческую свободу, которая вряд ли существовала в действительности. Разумеется, эфиопский книжник относился к житиям не так благоговейно, как к текстам Св. Писания: садясь за переписку последних, он не только тщательно мыл руки, но даже и свой белый тюрбан перевязывал особым способом, отличным от обычного. Оттого-то и описки в рукописях библейских книг являются редчайшим исключением, чего не скажешь про рукописи житий. Однако житийное повествование воспринималось эфиопами если не как святая правда, то уж во всяком

[24] *Коковцов П.К.* [Рец. на:] *Тураев Б.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902 (Monumenta Aethiopiae hagiologoca. Ed. B. Turaiev. Lipsiae et Petropoli, 1902) // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 17. СПб., 1906. С. 51–52.

[25] *Kaplan S.* The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia. Wiesbaden, 1984. P. 4.

случае как истинная история. Разумеется, эфиопские агиографы не называли свои произведения ታሪክ, т.е. буквально «историей», потому что так обычно называлась официальная история царя, написанная его придворным историографом, но могли называть их ዜና — «повествованием», а так назывались самые разные исторические повествования — от истории отдельных личностей (Александра Великого[26], Девы Марии, некоторых святых, вроде Габра Хер или Германа Эгзиэ[27]) до историй монастырей (например, Дабра Либаноса[28]), в достоверности которых никто не сомневался. Никто не сомневался и в достоверности житий, и простой переписчик не дерзал своевольно менять их текст, хотя, конечно, переписывал его менее тщательно, нежели тексты Св. Писания.

Разумеется, создавались и новые редакции житий, как выразился С. Каплан, «в соответствии с меняющимися нуждами своей общины верующих», но происходило это отнюдь не само собой просто в ходе обычной переписки рукописей. Это делалось по прямому указанию настоятеля монастыря, который приходил к выводу, что изменившиеся обстоятельства монастырской политики, новые реалии и цели требуют создания новой истории основателя этого монастыря, этим изменениям и целям соответствующей. В результате появлялась новая редакция, иногда разительно отличавшаяся от предыдущей. Новое положение, на которое теперь претендовала обитель как внутри монастырской конгрегации, так и внутри Эфиопской Церкви, нуждалось в том, чтобы в создаваемом тексте было дано новое, убедительное и пространное обоснование этому, что заставляло авторов широко обращаться к тому элементу чудесного и «биографического», который вообще присущ житийному жанру. Это, в свою очередь, резко повышало ту «беллетристичность» повествования, которую отметил С. Каплан («когда имеются две редакции одного жития, то самой распространенной оказывается наиболее фантастическая и занимательная версия»). Беллетристичность, однако, была не целью, а средством, а самой распространенной версией жития оказывалась, естественно, самая поздняя его версия. Понятно, что подобного рода «исторические» и «биографические» подробности жизни святого оказывались сплошным разочарованием для историков, интересовавшихся тем отрезком времени, когда тот жил, и приводили их к выводу о том, что значение эфиопской житийной литературы как полноценного источника ничтожно. И это действительно так для оценки эпохи героя житийного повествования. Однако если посмотреть на житийные памятники как на источники относительно того времени, когда они были составлены, относительно места и времени появления новых редакций и тех изменений, которые они претерпели, то картина выглядит иначе. Можно смело утверждать, что эфиопские жития являются хотя и достаточно сложным для анализа, но весьма ценным историческим источником, способным многое сообщить исследователю, однако это будут сведения не столько о героях, сколько об авторах житий и времени создания. Они тем более ценны, что помогают исследователю увидеть обстановку внутри эфиопских обителей, куда историку зачастую оказывается заглянуть труднее, нежели в царский стан или на поле битвы.

[26] The Life and Exploits of Alexander the Great Being a Series of Ethiopic Texts. Ed. with an English translation and Notes by E.A. Wallis Budge. Vol. I–II. L., 1896.

[27] *Zelleke K.-R.* Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions // Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1975. Vol. XIII, № 2. P. 75–76.

[28] *Тураев Б.А.* Повествование о Дабра-Либаносском монастыре // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. 17. СПб., 1906. С. 345–363.

Summary

S.B. Chernetsov

Biography on the Service of Hagiography:
Literary Fortunes of Elsa'e, the Second Abbot of Däbrä Asbo Monastery,
in Later Däbrä Libanos Hagiographic Tradition

The first written evidence on Elsa'e (the second abbot of Däbrä Asbo monastery founded by St. Täklä Haymanot and later renamed into Däbrä Libanos) is found in the *Vita of Filpos of Däbrä Libanos*, the third abbot of this monastery, written between 1424 and 1426. The only aim of this interpolated episode of obviously literary origin is to justify the appointment as the abbot of Filpos himself. If in the *Vita of Filpos of Däbrä Libanos* the story of Elsa'e deals not so much with his life as with the circumstances of his death, then in another hagiography — the *Vita of Tadewos of Däbrä Maryam*, the abbot of another monastery which belongs to the congregation founded by St. Täklä Haymanot — we find a narration about Elsa'e's childhood. Both stories are an obvious borrowing: in the first case from Coptic hagiographic literature, in the second from the Däbrä Libanos version of the *Vita of St. Täklä Haymanot*. One cannot help realizing that precisely these "biographical" details of Elsa'e's life are the least trustworthy elements of the entire narration. This made historians believe that the significance of Ethiopian hagiographies as a historical source is negligible. Probably it is so indeed for the epoch of the characters of a hagiography itself, i.e. for the period of their lifetime. The situation may looks otherwise if we consider these writings as historical source for the time of the writing of these works, of the creation of their new versions and the changes they had undergone. These data may be of considerable importance, for they may help a researcher to see the inside life of Ethiopian monasteries, at which a historian has fewer chances to glance than at a royal court or at a battle-field.

М.С. Пелевин

© 2005
Санкт-Петербург

Стихотворные фрагменты в афганских религиозно-дидактических сочинениях XVII в.

(по рукописям из собрания СПбФ ИВ РАН)

Временем фактического становления письменности на языке пашто следует считать первую половину XVII в., поскольку именно к этому периоду относится основная масса дошедших до нас ранних афганских сочинений, засвидетельствованных достоверными рукописями. Наиболее значительный вклад в развитие форм и языка ранней афганской письменности внесли поэты-мистики, принадлежавшие к религиозному течению *рошаниййа*. Взяв за образец персидскую суфийскую поэзию, эти авторы добились достаточно высокого уровня художественного выражения мистико-философских идей и религиозных наставлений средствами их родного, прежде бесписьменного языка пашто.

Основатель рошанитского движения Бāйазӣд Анҫāрӣ (1521–1572), прозванный сподвижниками Светлым Учителем (Пӣр Рошāн), был одним из первых афганских духовных наставников, кто стал излагать свои мистические проповеди в письменном виде, подтолкнув тем самым своих идейных противников в среде суннитских богословов и миссионеров к ответным действиям на литературном поприще. Все сочинения его главного оппонента, видного богослова Ахӯнда Дарвезы (ум. 1618/19 или 1638/39), содержат одновременно разъяснение основ нормативной ханафитской доктрины и критику рошанитских взглядов. Таким образом, литература на афганском языке выросла в значительной степени из теологических споров, сперва устных, иногда даже судебных, а затем перенесенных на бумагу и принявших форму либо ученых трактатов, либо поэтических медитаций.

Не приходится сомневаться в том, что возникновение афганской письменности было напрямую связано с ускорением социально-экономического и культурного развития паштунских племен в XVI в. вследствие прекращения масштабных миграций, разграничения племенных территорий, более интенсивного и стабильного хозяйственного освоения захваченных земель, а также формального вхождения многих районов Восточного Паштунистана в состав Могольской империи. Подъему литературы на пашто во многом способствовала усилившаяся в это время исламизация афганцев, сопровождавшаяся распространением, хотя и ограниченным, религиозного просвещения, образования, грамотности, что влекло за собой более основательное приобщение афганского народа к исламским идейным, культурным и литературным традициям. Ведущая роль в этом процессе на первом этапе принадлежала мусульманским поэтам-проповедникам, богословам, духовным учителям, но по прошествии нескольких десятилетий, к середине XVII в., просветительские функции в значительной части перешли к образованной племенной аристократии, и многоплановое литературное творчество хаттакского вождя Хӯшҳāл-хāна (1613–1689) ознаменовало собой начало подлинно национальной афганской литературы[1].

Пелевин Михаил Сергеевич — д.филол.н., проф. СПбГУ.

[1] Об истории афганской письменности раннего периода и рошанитской литературе см.: *Ҳабӣбӣ ʻАбд ал-Ҳайй.* Дэ пашто адабийāто тāрӣх. Двахэм ток (История литературы пашто. Т. II). Кāбул, 1342/1963; Дэ

Преследуя цели духовного просвещения, рошанитские авторы изначально уделяли должное внимание художественной и в целом формальной стороне своих произведений, результатом чего явилось сложение рошанитской мистической поэзии как самостоятельного, общепризнанного, возобладавшего над идеологическими предпочтениями литературного направления. Достаточно сказать, что диван крупнейшего рошанитского поэта Мӣрзā-хāна Анҫāрӣ (ум. 1630-31) вошел в число самых популярных стихотворных собраний афганской классики, многократно переписывался в XVIII в., когда движение *рошанииййа* почти прекратило свое существование, и ныне представлен в девятнадцати рукописях, две из которых (С 1901 и В 2451) хранятся в фондах СПбФ ИВ РАН[2].

В отличие от рошанитов представители суннитского богословия не смыкали религиозное обучение народа с эстетикой художественного творчества. Продукты их литературного труда воспринимаются прежде всего как учебники по религиозной догматике, культу и праву и никак не могут считаться достойными образцами изящной словесности. Творчество авторов-богословов мало соответствует представлению о высокой литературе также потому, что оно имеет ограниченное поэтическое выражение, а именно поэзия традиционно занимала главное место в *belles-lettres* мусульманских народов средневековья. По имеющимся данным, ни один из авторов-богословов XVII в. не имеет дивана в классическом понимании, и вообще трудно признать наличие в это время богословской или религиозно-дидактической поэзии как сложившегося цельного направления афганской литературы. Тем не менее поэтические опыты суннитских богословов и проповедников вызывают интерес, поскольку они, во-первых, являлись составной частью общего литературного процесса у афганцев в XVII в., а во-вторых, осуществлялись непосредственно на афганских территориях, главным образом в областях, прилегающих к Пешаварской равнине, в то время как пик творчества рошанитов наступил после переселения рошанитской общины в могольскую Индию.

Список авторов религиозно-дидактических произведений достаточно велик, однако из-за отсутствия в большинстве случаев каких-либо достоверных исторических сведений о них и по причине фрагментарного характера значительной части их письменного наследия не всегда есть возможность определить более или менее точные временны́е и географические границы их жизни и творчества, последовательность их вхождения в паштунскую литературу, круг и степень распространения их произведений. З. Хевāдмал перечисляет около четырех десятков имен представителей этого крайне неоднородного литературного течения, справедливо выделяя в нем в качестве отдельной и наиболее сильной ветви потомков и последователей Ахӯнда Дарвезы[3]. Хотя временны́е рамки течения у З. Хевāдмала условно ограничены XVII в. (XI — начало XII в. х.), среди авторов им упоминаются лица, творческая деятельность которых явно протекала в более позднее время — в первой трети XVIII в., когда культур-

---

Рошāн йāд / Дэ Ҳабйбаллāх Рафӣ‘ пэ зйāр ау ихтимāм (Памяти Рошана. Под ред. Хабйбаллāха Рафӣ‘). Кāбул, 1355/1976; *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто адабийāто тāрйх (ларгӯни ау мэндзанэй дауре) (История литературы пашто [ранний и средневековый периоды]). Пешавар, 1379/2000. С. 84–108; *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга (очерки афганской письменной культуры). М., 1980. С. 21–38; *Маннанов А.М.* У истоков афганской классической литературы. Ч. I. Баязид Ансари и его «Хайр ал-байан». Ташкент, 1994; *Andreyev S.* Sufi Illuminati: The Rawshani Movement in Muslim Mysticism, Society and Politics. Oxf., 1997 (рук. дис.). О жизни и творчестве Хӯшҳāл-хāна см.: *Пелевин М.С.* Хушхал-хан Хаттак (1613–1689). Начало афганской национальной поэзии. СПб., 2001; *Хевāдмал Залмай.* Нангйāлай дэ замāне (Герой времени). [Б. м.], 2001. В «Энциклопедии ислама» (Encyclopaedia of Islam. CD-ROM ed., v. 1.0. Leiden: Brill) см. статьи: *Shafī Muhammed.* Bāyazīd Ansārī; *idem.* Rawshaniyya; *Rawan Farhadi.* Khushḥāl Khān.

[2] См.: *Кушев В.В.* Описание рукописей на языке пашто Института востоковедения. М., 1976. С. 25–29.

[3] *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто адабийāто тāрйх. С. 109–130.

но-исторические условия и уровень развития паштунской письменности уже претерпели существенные изменения.

Общей чертой произведений авторов-богословов является то, что в них, как правило, плохо разграничиваются тексты, написанные ритмизованной, рифмованной прозой и собственно стихами. Чистая проза (*rawān naṯr*, по выражению афганских филологов) в паштунской письменности этого времени представлена только текстами двух рошанитских трактатов-*рисāла*, принадлежащих Арзāнӣ Хвешкаю (ум. после 1601-02 г.) и ʻАлӣ Муҳаммаду Муҳлиҫу (ум. после 1648 г.)[4]. Вся прочая ранняя паштунская проза по форме близка к классическому *саджʻу*. Такой прозой написано сочинение Ахӯнда Дарвезы «Маҳзан ал-ислāм» («Сокровищница ислама»), положившее начало религиозной (нерошанитской) литературе пашто. Однако уже в первую, авторскую редакцию этого сочинения 1605 г. в качестве примера было включено одно стихотворение (*šiʻr*), сочиненное братом автора, муллой Аҫғаром Ғāзӣ, в ответ на «афганский бейт», который во время теологического спора произнес один из сподвижников Бāйазӣда Анҫāрӣ и в котором якобы содержалась «хула на богословие и богословов» [MI_1: 136–137].

Ответное стихотворение Аҫғара, состоящее из 12 парно рифмующихся бейтов, не отличается высоким качеством формы и содержания и, несомненно, уступает стихам его современника рошанита Арзāнӣ Хвешкая. Автор банально восхваляет богословов как истинных ревнителей ислама и грубо поносит «Темного», т.е. Бāйазӣда Анҫāрӣ[5], называя его «проклятой свиньей» и «фальшивой монетой», а его деяния — «шайтанскими». Аҫғар обвиняет Бāйазӣда в несоблюдении ритуала омовения, а в заключительном бейте бросает такую фразу: «Ей-богу, чем ты (Бāйазӣд. — *М.П.*) занимался по утрам, когда сделал своими ученицами (*murīde*) девушек?» Метрика стиха, похоже, ориентирована на классический афганский 16-сложник, но единый размер не соблюдается. Подобными формальными признаками обладает большинство стихотворных текстов ранней афганской богословской поэзии. Взятые в целом, они отражают многоступенчатый процесс перехода от саджевой прозы к классическому паштунскому стиху со строго упорядоченной метрикой. Афганские филологи, пользуясь определением Ҫ. Риштӣна, именуют такого рода тексты «полустихотворными» (*nīm-manẓūm*)[6].

В некоторых рукописях «Маҳзан ал-ислāм» сохранилось любопытное замечание ʻАбд ал-Карӣма, сына и соавтора Дарвезы, о несовершенстве его собственных стихов, что, однако, необоснованно оправдывается отсутствием каких-либо норм в афганском стихосложении того времени: «Знай, дорогой [слушатель], что в афганских стихах их сочинители не прилагают достаточно усердия в красноречии, не соблюдают согласованности в рифме (*muwāfaḳat dar ḳāfiyya*) и равенства строк по [числу] букв (т.е. слогов. — *М.П.*) и слов (*taṯbīḳ-i miṣrāʻin dar ḥurūf wa kalamāt*). И именно потому, как [тебе это] видно, сей ничтожный не заботился о [качестве] поэзии, и старания его были лишь до той степени, чтобы слова стали более или менее благозвучны (*mawzūn*), а слушатель получил удовольствие и по размышлении усвоил самое важное в вере» [MI_2: 251б–252а].

Слова ʻАбд ал-Карӣма можно отнести почти ко всей паштунской богословской поэзии первой половины — середины XVII в. Афганские богословы на практике усвоили, что религиозные проповеди были более действенными и запоминающимися, если

[4] Там же.

[5] Прозвище «Темный Учитель» (вместо «Светлый Учитель») Бāйазӣду дал после очередного бесплодного диспута с ним мулла Зангӣ Пāпӣнӣ, один из первых духовных наставников Ахӯнда Дарвезы (см.: Таҳкират ал-абрāр ва-л-ашрāр (Жития праведных и грешных). Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1560. Л. 136а).

[6] Ссылка на Ҫ. Риштӣна приведена в: *Хевāдмал Залмай*. Дэ пашто дэ адабӣ тāрӣх хаттӣ манāби‘ (Рукописные источники по истории литературы пашто). Кāбул, 1366/1987. С. 101.

их тексты имели ритмизованную форму, приближенную к поэтической. Образцом такого рода проповеднических текстов был еретический, по мнению ханафитских богословов, «Хайр ал-байан» («Благая весть») Байазида Ансари, получивший во второй половине XVI в. широкое распространение среди паштунов не в последнюю очередь благодаря своей саджевой форме. «Махзан ал-ислам», написанный в противовес трактату Светлого Учителя, стал примером для последующих богословских сочинений учебного характера. Те авторы-богословы, которые обнаружили в себе поэтические способности, обратились к писанию религиозно-дидактических стихов, опять же учитывая опыт рошанитской литературы. Однако в подавляющем большинстве рукописей стихотворные и «полустихотворные» тексты религиозно-дидактической литературы внешне оформлены как прозаические, а не поэтические: строки стихов пишутся в одну строку без традиционной разбивки на столбцы, хотя при этом границы каждой строки (*miṣrā'*) обозначаются.

Поскольку в то время, когда создавались первые произведения богословской литературы, в паштунской письменности уже существовала сложившаяся поэтическая традиция, представленная главным образом стихами рошанитских авторов, и в дальнейшем эта традиция оказала сильное влияние на форму и эстетику поэзии богословов, подлинно стихотворными текстами в религиозно-дидактической литературе первой половины XVII в. следует считать именно те, что своими формальными признаками, прежде всего в отношении строфики и метрики, приближались к стихам рошанитских авторов.

Надо заметить, что современники религиозных поэтов XVII в. тоже считали мерилом качества стихотворных текстов их соответствие уже устоявшимся правилам паштунского стихосложения. Так, Хушхал-хан, неоднократно высказывавший критические замечания по поводу «Махзана», формальную сторону этого сочинения оценивал исключительно по критериям классической поэтики: «Когда мне попался на глаза весь целиком „Махзан" Ахунда, я не обнаружил в нем никакого стихотворного размера»; «Если одна строка [в нем] — в двадцать [слогов], другая — в сто; [и каждая] для чтения неудобна и неблагозвучна (*nātawzūna*). В рифме он (Дарвеза. — *М.П.*) столкнул друг с другом буквы *лām* и *dāl*, в редифе нанизал [на одну нить] *нӯн* и *вāв* (т.е. использовал неточные рифмы с разными согласными звуками. — *М.П.*)»[7].

И саджевая проза богословов, и их стихотворные тексты опирались в общем на те же метрические схемы, что лежали в основе рошанитской поэзии. Возможно, не без влияния последней в стихах поэтов-богословов наибольшее распространение получили 8-, 12- и 16-сложные размеры. Большинство поэтических фрагментов «Махзана» написаны «плавающим» размером, в основном соответствующим 8- или 12-сложнику. Для этих стихов характерны не только отступления от метрических схем, но и постоянные переходы от одного размера к другому в пределах одного стихотворения, что противоречит нормам классической поэтики. Повторяющиеся метрические сбои, иногда приводящие к полной утрате заданного размера и ритмики, а также чрезмерное увеличение числа слогов в строках, естественно, влекли за собой нарушение поэтической формы и приближение к саджевой прозе. Довольно строго выдержанный 8-сложник прослеживается, пожалуй, только в четверостишиях 'Абд ал-Карима из его «урока молитвы», а также в краткой азбуке (*алиф-нāма*) и двух фрагментах 'Абд ал-Халима (см. ниже). Стихи Мир Хусайна дают сходную картину метрической неупорядоченности, причем нарушений строфики в них заметно больше, и в целом ни один

[7] *Хушхāл-хāн Хатак*. Куллийāт / Муқаддама ау ҳāшиййа: Дост Мухаммад-хāн Кāмил Мохманд (Куллийāт. Предисл. и коммент. Д.М. Кāмил Мохманда). Пешāвар, 1952. С. 623; Свāт-нāма / Сарӣза ау царгандавэне: 'Абд ал-Хайй Хабибӣ (Книга о Свате. Предисл. и коммент. 'Абд ал-Хайй Хабибӣ). Кāбул, 1358/1979. С. 43.

из 58 поэтических фрагментов, составляющих его *алиф-нāма*, не отвечает требованиям классического паштунского стихосложения. Подавляющее большинство стихотворных фрагментов в «Книге Бāбӯ Джāна» написаны 12-сложным размером или, во всяком случае, ориентированы на него, но не менее чем в двух десятках стихотворений наблюдается нерегулярное чередование 12- и 8-сложников.

Размытость границ между саджевой прозой и собственно поэзией влекла за собой слабое разграничение жанровых форм, особенно касыд и газелей, которые у поэтов-богословов в первой половине XVII в. фактически не различались. Во многих рукописях «Маχзан ал-ислāм», изготовленных в XVIII в., монорифмические стихотворные или «полустихотворные» тексты часто предваряются нейтральным по значению заголовком *байāн* (изложение), что говорит об отсутствии предшествующей традиции, которая бы относила произведение к какой-либо конкретной жанровой форме[8]. Первые поэты-богословы не придавали функционального значения даже количеству бейтов. ‘Абд ал-Карӣм и Мӣр Ҳусайн, например, не соблюдали никаких ограничений в отношении величины стихотворений, составляющих их *алиф-нāма* (в азбуке ‘Абд ал-Карӣма равнозначны фрагменты в 5 и 32 бейта)[9]. Однако в «Книге Бāбӯ Джāна» число бейтов уже начинает играть роль значимого формального критерия: 62 стихотворных отрывка здесь имеют размеры от 4 до 15 бейтов и могут рассматриваться как газели. При этом многие отрывки соответствуют традиционным представлениям о канонической газели не только числом строк, но также своими тематическими и стилистическими признаками (около 40 стихотворений написаны по шаблонам стандартной философской, этико-назидательной и любовно-мистической лирики). Стихотворения, количество строк в которых превышает 15, отличаются от условных газелей не только величиной, но и очевидной тематической ориентацией на повествовательные сюжеты.

Несмотря на погрешности формы, «Маχзан ал-ислāм» — сборник переводных и оригинальных трудов по схоластическому богословию и ритуальным аспектам *фиқха* — сыграл самую существенную роль в укреплении основ ислама среди афганских племен Восточного Паштунистана. Долгая популярность и широкое распространение этого произведения[10] подтверждаются большим числом его рукописных экземпляров, существенно различающихся по составу и расположению материала. По числу сохранившихся рукописей «Маχзан» превосходит все прочие паштоязычные сочинения XVI–XVIII вв. Из опубликованных каталогов известно приблизительно о шестидесяти рукописях «Маχзана», но, несомненно, их число должно быть намного больше, поскольку на данный момент мы не имеем полных сведений о коллекциях паштунских манускриптов Афганистана и Пакистана.

Колофоны некоторых рукописей «Маχзана» сообщают о том, что сочинение прошло три редакции[11]. В 1605 г. появился первый вариант «Маχзана», включавший только произведения Ахӯнда Дарвезы, озаглавленные *байāнами*. Два первых *байāна* (из восьми) являются переложениями на пашто арабских религиозных касыд — «Бад’

[8] Для сравнения можно указать на поэтическую антологию «Маджма‘ ал-аш‘āр» (Собрание стихотворений), составленную и переписанную в богословских кругах Пешавара во второй половине XVIII в., где каждое стихотворение предваряется заголовком, точно обозначающим его жанровую форму (см.: *Pelevin M.S.* Pashto (Afghan) Manuscripts from the State Library of Berlin // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 350–355).

[9] У рошанита Мӣрзā-χāна все тридцать газелей, образующих его *алиф-нāма*, имеют по 11 бейтов (см.: *Мӣрзā-χāн Ансāрӣ.* Дӣван / Сарӣза, самӯн, ламэне: Дост (Диван. Подготовка текста, предисл., коммент. Доста). Кāбул, 1354/1975. С. 1–18).

[10] В качестве учебного пособия «Маχзан» и поныне используется в афганских религиозных школах (*Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ китāбχāно пашто χаттӣ нусχе (Рукописи на языке пашто в библиотеках Индии). Кāбул, 1363/1984. С. 227).

[11] *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга. С. 46.

ал-амалӣ» («Начало указаний») ‘Алӣ б. ‘Усмāна ал-Авшӣ ал-Фарғāнӣ (ум. 1179-80) и «Қасӣдат ал-бурда» («Касыда о плаще») Муҳаммада Абӯ ‘Абдаллāха б. Са‘йда ал-Бӯсӣрӣ (ум. 1294-95). Оба переложения выполнены *саджс*‘ем и вряд ли могут считаться собственно поэтическими переводами [MI_1: 2–31].

Вполне доказано, что полноправным соавтором Дарвезы в написании всех его сочинений был его сын ‘Абд ал-Карӣм (ум. 1661-62)[12]. Поскольку ‘Абд ал-Карӣм занимался литературным оформлением трудов Дарвезы — записывал и редактировал их, — есть все основания полагать, что именно он придал *байāнам* «Махзана» саджевую, или «полустихотворную», форму.

Поэтические способности ‘Абд ал-Карӣма еще заметнее раскрылись во второй редакции «Махзана», осуществленной им в начале 1615 г. К восьми *байāнам* Дарвезы ‘Абд ал-Карӣм добавил ряд собственных сочинений, в том числе стихотворных. Хотя эти добавления не составляют самостоятельное, отдельное от «Махзан ал-ислāм» произведение, существует несколько рукописей, содержащих только их тексты. Интересно, что самая ранняя по времени рукопись «Махзана» (1649 г.), одновременно являющаяся старейшей паштунской рукописью из известных ныне, тоже содержит только добавления ‘Абд ал-Карӣма (*mulḥaḳāt-i ‘Abd al-Karīm*)[13]. В ее колофоне указана точная дата завершения работы над второй редакцией «Махзана» — 21 *муҳаррама* 1059 г. х. (22 февраля 1615 г.).

Последняя, третья редакция увидела свет 12 *муҳаррама* 1112 г. х. (29 июня 1700 г.). Ее автором был внук ‘Абд ал-Карӣма Муҫтафā Муҳаммад. Некоторые рукописи сохранили разъяснение Муҫтафы по поводу его участия в работе над «собиранием и составлением» (*jam‘ wa tartīb*) книги [MI_1: 215–216; MI_2: 228а–229а]. Помимо своих собственных стихотворных дополнений Муҫтафā включил в «Махзан» «проповеднические и назидательные речи, которые дошли от предков, но не были [ранее] включены в книгу по причине отсутствия удобного случая или иных препятствий», а также славословия «друзей и учеников» в адрес авторов. Имена этих предков, друзей и учеников Муҫтафā не называет, однако в известных мне полных версиях последней редакции «Махзана» основной корпус сочинения кроме отмеченных выше частей включает еще только дополнения Муҳаммада ‘Абд ал-Ҳалӣма, внука Дарвезы[14], и некоего Мӣр-хāна, ученика ‘Абд ал-Карӣма[15]. Кроме того, многие рукописи «Махзана» содержат сходные по составу приложения в виде отдельных стихов различных авторов. Судя по всему, некоторые из этих поэтов принадлежали к семье Дарвезы или были последователями и учениками его потомков.

Первые публикации отрывков из «Махзан ал-ислāм» появились в афганских хрестоматиях Б. Дорна и Х.Дж. Раверти[16]. В силу определенной аморфности сочинения и больших расхождений по рукописям его критический (условно) текст, изданный в Пешаваре в 1969 г. [MI_1], оказался лишен ряда существенных дополнений и приложений. Цельное представление о составе сочинения по-прежнему дают его рукописи, среди которых полнотой текста выделяются те, что, видимо, восходят к редакции Муҫтафы Муҳаммада, в том числе и одна рукопись петербургского собрания (В 2483)[17].

[12] Там же. С. 40–43.

[13] *Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ китāбхāно. С. 34–36.

[14] Отцом ‘Абд ал-Ҳалӣма был второй сын Дарвезы — ‘Абдаллāх.

[15] По данным З. Хевāдмала, в основной корпус книги входят также стихотворные дополнения ‘Абд ас-Салāма, отцом которого был третий сын Дарвезы — Пāйанда Муҳаммад (см.: *Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ китāбхāно. С. 227).

[16] *Dorn B.* A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language, to Which is Subjoined a Glossary in Afghan and English. SPb., 1847. P. 24–78; *Raverty H.G.* The Gulshan-i-Roh: Being Selections, Prose and Poetical, in the Pus'hto, or Afghān Language. L., 1860. P. 135–150.

[17] См.: *Blumhardt J.F., Mackenzie D.N.* Catalogue of the Pashto Manuscripts in the Libraries of the British Isles. L., 1965. P. 1–9, 22–23; *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 83–92; *Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ

К сожалению, об авторах стихотворных дополнений и приложений к «Маҳзану» мы не располагаем почти никакими биографическими и иными сведениями. Произведения этих авторов подобных сведений не содержат в силу своего отвлеченного религиозного характера и малого объема. Так, об ‘Абд ал-Карӣме (его *таҳаллуç* — Карӣмдӑд или Карӣм), наиболее значительной фигуре среди религиозных поэтов первой половины XVII в., известно лишь, что после своего отца он стал главным авторитетом суннитского богословия в Северо-Восточном Паштунистане среди юсуфзайских кланов Свата, Бунера и Баджаура, а в 1072/1661-62 г. умер, видимо, насильственной смертью от рук «неверных» (*kāfirān*)[18].

В некоторых полных версиях «Маҳзана» сохранился текст посвященной ‘Абд ал-Карӣму поминальной речи, принадлежащей его ученику Мӣр-ҳӑну [MI$_2$: 224а–228а]. Автор речи пространно рассуждает на тему мученической гибели за веру (*šahādat*). Восхваляя ‘Абд ал-Карӣма именно как *шаҳӣда*, Мӣр-ҳӑн вскользь касается обстоятельств его смерти: «В твоем сердце была одна цель, и поэтому ты отправился в горы (*kūhistān*). Эту цель принял Бог, и ты ушел из мира, окрасившись кровью мученичества (*šahīdī*). Карӣмдӑд был светильником веры, но простые люди (*‘ām ‘ālam*) о том не ведали. Подул ветер смерти, и светильник погас. Теперь его местом стала сырая земля. ‹...› Заблудшие и неверные радуются его смерти. Хвала тому, кто умер как *шаҳӣд*. Клинками и копьями неверных они были изрезаны, истерзаны в Тӣрӑте (?) (*Tyrāt*). ‹...› Отряд (*ţolay*) Карӣмдӑда взялся за оружие и отправился на войну за веру (*gazawat*), желая мученичества. Как жаль, что нас не было [с ними] в тот миг, когда неверные обрушили на людей имама (‘Абд ал-Карӣма. — *М.П.*) горы камней, чтобы и мы отдали за имама свои жизни. С большим стремлением к вере они покинули бренную обитель...». В последующих словах автора содержится угроза в адрес тех паштунов, которые не поддаются исламским проповедям на их родном языке. Таким образом, из сообщения Мӣр-ҳӑна следует, что ‘Абд ал-Карӣм погиб во время одной из военных экспедиций в высокогорные районы Восточного Гиндукуша с целью обращения в ислам местного населения, возможно паштунского.

К фактам из жизни ‘Абд ал-Карӣма можно добавить еще, во-первых, его принадлежность в какое-то время к умеренному суфийскому братству *чиштиййа*, наиболее распространенному в Индии и имевшему полуофициальный статус в могольскую эпоху. В одном стихотворении он заявляет, что у него нет никаких беспокойств, ибо его почетной охраной (*badraқa*) являются приверженцы *чиштиййи* [MI$_1$: 166], а в другом прямо признает: «Карӣмдӑд — *мурӣд* чиштийцев» [MI$_1$: 170]. В нескольких бейтах ‘Абд ал-Карӣм упоминает имена Ахӯнда Дарвезы и ‘Алӣ Тирмизӣ[19], своих пред-

китӑбхӑно. С. 39–40; *Pelevin M.S.* Pashto (Afgan) Manuscripts. С. 343. Следует отметить, что несколько таких рукописей, в том числе и петербургская B 2483, принадлежат перу одного каллиграфа — Фӑзил Муҳаммада, сына ‘Абд ал-Ғанӣ Кӑсая из Мултана. Датированные списки относятся к 1751, 1752-53, 1753-54 и 1765-66 гг.

[18] *Тақвӣм ал-Ҳаққ Кӑкӑхел.* Муқаддама // *Ахӯнд Дарвеза.* Маҳзан [ал-ислӑм] (Предисловие // *Ахӯнд Дарвеза.* Сокровищница [ислама]). Пешавар, 1969. С. LXXI–LXXVIII; *Сирӑдж ад-дӣн Са‘ӣд, Çӑлиҳ Муҳаммад Хотак.* Тазкират аш-шу‘арӑ’ / Сарӣза, тадвӣн ау йӑдавэне: Бахтӑнай Хидматгӑр (Биографический словарь поэтов. Сост., предисл., коммент. Бахтӑная Хидматгӑра). Кӑбул, 1366/1987. С. 20; *Хевӑдмал Залмай.* Дэ пашто адабийӑто тӑрӣх. С. 112–113 сл.

[19] Шейх Саййид ‘Алӣ Тирмизӣ (1502/03–1583), происходивший из семьи Саййида Қанбар ‘Алӣ, приближенного ко двору могольского императора Хумайӯна (ум. 1556), после обучения нормативному богословию и доктринам четырех суфийских школ Индии (*кубравиййа, чиштиййа, шаттӑриййа, сухравардиййа*) избрал путь духовного проповедника, который привел его в Северо-Восточный Паштунистан. Тирмизӣ поселился в Бунере и благодаря своему авторитету довольно быстро породнился с афганцами, женившись на сестре вождя одного из юсуфзайских кланов. В начале 50-х годов его учеником, а затем и духовным преемником становится Ахӯнд Дарвеза, предки которого, как и Тирмизӣ, были в клиентских отношениях с юсуфзаями (см.: *Тақвӣм ал-Ҳаққ Кӑкӑхел.* Муқаддама. С. IX–XVI, XXVI–XXVIII).

шественников по линии духовного преемства. Отца он славословит как вдохновителя своих литературных занятий, а ʻАлӣ Тирмизӣ — как истинно познавшего божественную мудрость [MI_1: 158, 162].

Другой факт, извлекаемый из его стихов и, возможно, непосредственно связанный с первым, — это посещение Индии. ʻАбд ал-Карӣм упоминает несколько индийских топонимов, среди которых Аджмер, один из центров *чиштиййи*[20], Агра, Ганг. «Ароматными деревьями Аджмера» он называет учеников чиштийского братства [MI_1: 175]. Священный для индусов Ганг, естественно, имеет у ʻАбд ал-Карӣма отрицательную коннотацию. Обращаясь к идейным соратникам, он призывает искать «киблу Истины» подальше от Ганга, который окружен толпами неверных [MI_1: 176]. Бейты, где упоминается Агра, кроме поношения индусов содержат прямое заявление автора о том, что он находится в этом городе [MI_1: 165].

Поэтические дополнения ʻАбд ал-Карӣма в «Маҳзан ал-ислӣм» включают религиозную азбуку *алиф-нӣма* [MI_1: 151–179], цикл четверостиший с толкованием арабского текста намаза [MI_2: 1б–6б], один *муҳаммас* [MI_2: 59а–60б] и около двух десятков стихотворных и «полустихотворных» отрывков, имеющих монорифмическую основу [MI_1: 180–196; MI_2: 179б, 180а, 214б–215а]. Общее число бейтов приблизительно составляет 900.

В рукописных версиях азбуки[21], несомненно являющейся главным поэтическим произведением ʻАбд ал-Карӣма (ок. 500 бейтов), наблюдаются существенные текстуальные расхождения. Девять отрывков (на буквы *ʻ, g, f, ḳ, k, l, n, h, y*) имеют по два варианта. Некоторые рукописи, в частности петербургская В 2483, содержат вариантные стихотворения в виде приложения к основному тексту *алиф-нӣма*. В четырех стихотворениях, в том числе в трех вариантных (на *l, h, y*), *таҳаллуṣом* является Фаḳӣр, а не Карӣмдӣд, поэтому их принадлежность ʻАбд ал-Карӣму представляется спорной[22].

Стихотворение на *lā* от ʻАбд ал-Карӣма, очевидно, вообще не сохранилось (может быть, не было написано им), и в рукописях его место занимает либо газель Муṣтафы Муҳаммада, либо «полустихотворный» текст с *таҳаллуṣом* Фаḳӣр. Муṣтафӣ Муҳаммад, последний редактор «Маҳзана», предпослал своим добавлениям к книге небольшое вступление, где он сообщил, что в азбуке (*bayān-i ḥurūfāt-i tahajjī*) ʻАбд ал-Карӣма он не обнаружил стихотворения на буквы *ḳ, l, h, lā, y* и восполнил этот пробел стихами собственного сочинения [MI_1: 215–216]. Однако из пяти стихотворений, неизвестных Муṣтафе в 1700 г., четыре встречаются во многих рукописях «Маҳзана», относящихся к XVIII в.

Свидетельство Муṣтафы Муҳаммада, внука ʻАбд ал-Карӣма, дает некоторые основания не столько для того, чтобы поставить под сомнение авторство его деда в отношении имеющихся стихотворений на *ḳ, l, h, y*, сколько для подтверждения вывода о том, что расхождения в составе *алиф-нӣма* были следствием отсутствия ее авторской редакции. Возможно, сам ʻАбд ал-Карӣм не успел отобрать из подготовленного

[20] В Аджмере находится гробница основателя чиштийской общины в Индии Му'ӣн ад-дӣна Чиштӣ (ум. 1263). Ко времени правления Великих Моголов чиштийская обитель Аджмера, организованная Му'ӣн ад-дӣном, превратилась в обширный культовый комплекс с мавзолеем, мечетью и медресе (см.: *Rizvi S.A.A.* A History of Sufism in India. Vol. I. New Delhi, 1978. P. 125–127).

[21] Синкретический жанр религиозной азбуки (*алиф-нӣма*) наибольшее распространение получил в позднее средневековье на периферии мусульманского мира, где возникали местные национальные литературы на языках, ранее не имевших письменности. Стандартная азбука состояла из 29 частей сообразно числу графем: 28 букв арабского алфавита и сочетание *lā*. У некоторых авторов азбуки включают 30 графем (обычно дважды повторяется *алиф*), поэтому жанр иногда называется «тридцатибуквенным» (*sīḥarfī*).

[22] Эти произведения выделяются среди прочих и формой, которая больше тяготеет к *садж'у*, и содержанием, затрагивающим самые общие основы мусульманской веры и не касающимся сложных вопросов религиозной и мистической философии.

им материала то, что должно было войти в окончательный вариант азбуки, и эту работу по своему усмотрению завершили последующие поколения переписчиков и составителей «Маҳзана». Замечу, что в издании сочинения 1969 г. тексты двух стихотворений ʻАбд ал-Карӣма повторяются дважды: вначале как части *алиф-нāма*, затем как отдельные поэтические фрагменты [MI_1: 176–177 и 180–181, 178 и 184–185]. Этот незамеченный повтор является прямым следствием текстуальных расхождений в рукописных версиях «Маҳзана». Многие вопросы кодикологического характера, связанные с *алиф-нāма*, возможно, разрешились бы после опубликования или подробного описания самого раннего списка «Маҳзана» 1649 г., если, конечно, верна его датировка.

Алиф-нāма ʻАбд ал-Карӣма является довольно аморфным произведением, состоящим из 29 разных по величине монорифмических стихотворений (от 5 до 32 бейтов), где переплетаются проповеди основных принципов мусульманской веры, религиозно-этические наставления и мистико-философские идеи. В азбуке, как и во всем творчестве ʻАбд ал-Карӣма, прослеживаются две линии: одна выдержана в духе нормативного суннитского богословия, а другая, являющаяся, видимо, результатом тесных связей автора с братством *чиштиййа*, имеет умеренную суфийскую направленность. Первая линия, преобладающая во многих вариантных стихотворениях, в частности тех, что имеют *таҳаллуҫ* Фақӣр, нацелена на декларирование основополагающих догматов ислама о пророческой миссии Муҳаммада, обязательном исполнении предписаний Корана и законов *шарӣʻата*, роли мусульманских богословов как единственно подлинных учителей веры. Мистическая тематика заметно превалирует в той части *алиф-нāма*, которая свободна от существенных текстуальных расхождений. Главные усилия автора сосредоточены здесь на толковании концепции *ваҳдат ал-вуджӯд* и призывах к постижению Бога путем полного самоотречения. Видное место в этой части азбуки занимают также мотивы мистической любви к скрытому за завесой Господину — идеалу красоты. В редких случаях содержание стихотворения посвящено какой-либо одной узкой теме, как, например, разъяснению соотношения категорий «сущность» (*ẕāt*) и «качество» (*ṣifāt*) [MI_1: 168], критике мирского (*dunyā*) [MI_1: 170–171], восхвалению богословов [MI_1: 171], поношению Шайтана и низшей души (*nafs*) как главных врагов на пути к Богу [MI_1: 173–174].

В богословской литературе пашто к жанру *алиф-нāма* (опять же под влиянием рошанитов) первым обратился Аҳӯнд Дарвеза, азбука которого написана в саджевой прозе и занимает шестой раздел «Маҳзана» [MI_1: 75–92]. Хотя аналогичные произведения его потомков — сына ʻАбд ал-Карӣма и внука ʻАбд ал-Ҳалӣма — отличаются и по форме, и по содержанию (они написаны стихами и в большей степени проникнуты мистической философией), во всех трех *алиф-нāма* обнаруживается немало прямых текстуальных совпадений. Очевидно, произведения сына и внука создавались как последовательные литературные «ответы» (*jawāb*) на азбуку Дарвезы.

В наиболее полных рукописях «Маҳзан ал-ислāм» началом книги, как правило, являются четверостишия ʻАбд ал-Карӣма, названные «уроком молитвы» издателем сочинения Тақвӣм ал-Ҳаққом. В этих четверостишиях, число которых превышает пять десятков, исключительно простым и ясным языком объясняются арабские слова намаза из *āйатов* 1, 2 и 112-й сур Корана. Во многих строках изложение ведется от первого лица, а толкование коранического текста постоянно сопровождается заявлениями автора о его искренней и твердой приверженности мусульманской вере. *Таҳаллуҫ* Карӣмдāд, упомянутый в заключительных строках, явно выполняет функцию связующего элемента, который объединяет все четверостишия в единый цикл.

Прочие поэтические фрагменты ʻАбд ал-Карӣма не имеют в рукописях ни упорядоченного расположения, ни более или менее определенного состава. Кроме *муҳаммаҫа* по формальным признакам среди них выделяются две любовно-мистические газели, комментированные переложения двух персидских *рубāʻӣ*, одно из которых

принадлежит Са‘дӣ, загадка-аллегория о духе и теле и стихи с заглавием «Описание Пути» (*dar bayān-i sulūk*) [MI_1: 180–184; MI_2: 180а]. По содержанию наибольший интерес представляют крупные монотематические фрагменты, где излагаются мусульманские представления о загробной жизни [MI_1: 186–188], резко осуждаются противоречащие исламским законам народные обычаи, связанные с оплакиванием усопших и пением траурных песен [MI_1: 189–192], и делаются предупреждения о посмертном наказании за нарушение ряда религиозных запретов, в частности запрета на интимные отношения супругов в пятницу [MI_1: 195–196]. Эти тексты, безусловно, являются ценными историческими свидетельствами о степени распространения среди афганцев XVII в. исламских этических норм и культа.

Стихотворение ‘Абд ал-Карӣма, написанное в форме *мух̱аммаса* и почему-то не включенное в пешаварское издание «Мах̱зана», состоит из 12 строф, имеющих одинаковый рефрен — «Знайте, правоверные!» (*wupoheẕ̌əy mu'mināno*). В начальных строфах автор рассказывает притчу о человеке, который упал с горы в пропасть, но зацепился за уступ и, чтобы спастись, должен ухватиться за веревку, спущенную сверху Доброжелателем. Далее следует толкование религиозного смысла этой параболы. ‘Абд ал-Карӣм разъясняет, что гора означает Божий престол, уступ — бренную землю, пропасть — ад, веревка — Коран. В четырех заключительных строфах акцент поставлен на значении Священной Книги как главного средства спасения души и приближения к Богу.

Литературный круг, сложившийся в XVII в. вокруг «Мах̱зан ал-ислāм», кроме ‘Абд ал-Карӣма в разное время включал и других потомков Ах̱ӯнда Дарвезы, в том числе его внуков ‘Абд ал-Ḥалӣма и ‘Абд ас-Салāма, а также правнука Муçṭафу Муḥаммада. Из этих авторов, судя по разным рукописям «Мах̱зана», наиболее плодовитым был ‘Абд ал-Ḥалӣм. В пешаварском издании сочинения собрано семь образчиков его творчества [MI_1: 150–151, 197–210], из которых только четыре являются собственно поэзией, поскольку они написаны с точным соблюдением размера и отвечают нормам классической строфики. Это короткая *алиф-нāма* в форме газели (16 бейтов), где каждой букве отведена одна строка-*миçрā‘*, два отрывка на буквы *š* и *‘* (13 и 35 бейтов), видимо предполагавшиеся для большой азбуки, и перевод пяти бейтов газели Са‘дӣ, к которым переводчик еще добавил три собственных. Следует заметить, что *алиф-нāма* ‘Абд ал-Ḥалӣма в рукописях обычно предшествует азбуке его дяди ‘Абд ал-Карӣма и воспринимается как краткая аннотация к ней вследствие ряда текстуальных совпадений и параллелей. Между дядей и племянником явно были очень тесные творческие и личные контакты, о чем говорит, например, такая брошенная ‘Абд ал-Ḥалӣмом стихотворная фраза: «Прошу тебя, Карӣмдāд (‘Абд ал-Карӣм. — *М.П.*), не забывай обо мне!» [MI_1: 199].

Форма трех других фрагментов ‘Абд ал-Ḥалӣма, из которых один озаглавлен «Состояние тела и духа» (*aḥwāl-i kālbūt wa arwāḥ*)[23], варьируется от поэтической до саджевой. Строфы этих произведений не только часто отступают от изначально заданной метрической схемы, значительно искажая общий ритмический рисунок, но иногда теряют форму двустишия (бейта) и разрастаются до размеров трех-, четырех- и даже пятистиший, где строки имеют разное число слогов и разную ритмическую основу. Самый длинный фрагмент (47 строф) своим содержанием перекликается со стихотворением ‘Абд ал-Карӣма о загробной жизни. Автор дает здесь весьма подробное описание процедуры погребения и последующих «событий», ожидающих усопшего

[23] В рукописи «Мах̱зана» из Государственной библиотеки Берлина (Ms. Or. Fol. 4101) есть раздел, состоящий из пяти вопросов ‘Абд ал-Ḥалӣма и ответов на них ‘Абд ал-Карӣма (163б–165б). Тексты второго и третьего вопросов полностью соответствуют двум «полустихотворным» фрагментам ‘Абд ал-Ḥалӣма из пешаварского издания «Мах̱зана».

в могиле. Прочие «полустихотворные» отрывки содержат размышления на классические темы мистико-философской поэзии: в одном разлука с Другом-Богом трактуется как малый Судный День, а в другом говорится о бренности земного существования.

Что касается ʻАбд ас-Салāма и Муṣтафы Муḫаммада, то произведения первого в доступных мне источниках отсутствуют, а второй, внук ʻАбд ал-Карӣма, является автором лишь нескольких дополнений к стихотворениям своего деда. Во-первых, перу Муṣтафы принадлежит поэтическое толкование *āйат ал-курсӣ* (стих 256/255 из 2-й суры Корана), чтением которого обычно завершается намаз. Аналогично «уроку молитвы» ʻАбд ал-Карӣма, это произведение написано в форме четверостиший и в рукописях следует сразу за «уроком» [MI_2: 7б–8б]. Во-вторых, как уже говорилось выше, Муṣтафā добавил к *алиф-нама* ʻАбд ал-Карӣма недостающие, по его мнению, пять отрывков (на *ḵ*, *l*, *h*, *y* и *lā*) [MI_2: 201а–б, 211б–212а, 213а–214б].

К числу потомков Дарвезы, стихи которых встречаются в рукописных версиях «Маx̱зана», но не входят в основной корпус сочинения, предположительно относятся также Шер-Муḫаммад (сын) и Раḫӣмдāд (праправнук, сын Муṣтафы Муḫаммада; ум. ок. 1733-34). В петербургскую рукопись «Маx̱зана» входят две касыды, незаконченная газель Шер-Муḫаммада [MI_2: 256а, 257б–260б] и газель Раḫӣмдāда [MI_2: 261б–262а][24]. Любопытно, что стихотворение Раḫӣмдāда и первая касыда Шер-Муḫаммада относятся к одному жанру — восхвалению пророка ислама (*наʻт*). Среди отдельных стихотворений, приложенных к петербургской рукописи дивана рошанитского поэта Мӣрзā-x̱āна В 2451, имеется одна любовно-мистическая газель с *маx̱аллуṣом* «Пāйанда» (л. 140б–141а). Возможно, автором этого стихотворения был Пāйанда Муḫаммад, один из сыновей Дарвезы, отец ʻАбд ас-Салāма.

Из учеников и последователей Аx̱ӯнда Дарвезы, не являвшихся его родственниками, литературным трудом занимались мулла ʻУмар Шалмāнӣ и Аx̱ӯнд Аḫмад, произведения которых тоже иногда включались в списки «Маx̱зан ал-ислāм». Встречающийся в некоторых версиях сочинения саджевый текст ответа на загадку ʻАбд ал-Карӣма о духе и теле содержит *маx̱аллуṣ* ʻУмар-x̱āн [MI_1: 183]. Добавленный к *маx̱аллуṣу* эпитет *фаḳӣр* позволяет предположить авторство этого же ʻУмар-x̱āна в отношении четырех стихотворений азбуки ʻАбд ал-Карӣма с соответствующим *маx̱аллуṣом* — Фаḳӣр. В дополнениях к Маx̱зану из петербургской рукописи В 2483 есть еще один сходный по стилю саджевый отрывок, видимо, принадлежащий тому же человеку [MI_2: 261а–b]. С большой долей уверенности можно полагать, что автор упомянутых фрагментов и мулла ʻУмар Шалмāнӣ — одно лицо. Произведения Аx̱ӯнда Аḫмада, обработчика нескольких религиозных преданий о пророках[25], в петербургской рукописи Маx̱зана представлены только одним стихотворением (28 бейтов), где подробно описываются прекрасные райские девы и юноши, ожидающие праведников в загробной жизни [MI_2: 262б–264б].

Среди богословских сочинений на пашто, появившихся после Маx̱зана и сходных с ним по содержанию, форме и стилю, в число наиболее ранних входит компилятивный труд Мӣр Ḫусайна Харавӣ «Нāфиʻ ал-муслимӣн» («[Книга,] приносящая пользу мусульманам»). В заключительных строках этого произведения автор сообщает, что он закончил его, «когда от хиджры прошло 1070 лет», т.е. в 1659-60 г. или позднее [NM: 65б]. Произведение пока не издавалось. В настоящее время известны три его рукописи: две хранятся в Кабуле (Национальный архив и библиотека Академии наук), третья — в СПбФ ИВ РАН[26]. Оригинальное название произведения, видимо, приводит-

[24] См. также: *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 56–57.

[25] *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто адабиāто тāрӣx̱. С. 116–117.

[26] *de Laugier de Beaurecueil S.* Manuscrits d'Afghanistan. Le Caire, 1964. P. 266; *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 93–96.

ся в его предисловии, полный текст которого имеется только в рукописи библиотеки Академии наук Афганистана. В петербургском списке начало отсутствует, и в «Описании» В.В. Кушева произведение значится как «Толкование (*šarḥ*) Ахӯнда Ҳусайна».

Автор «Нāфи‘ ал-муслимӣн» везде в сочинении именует себя только Ҳусайном, используя это имя и в качестве *тахаллуса*. В таком же виде его имя фигурирует у большинства исследователей литературы пашто, начиная с ‘Абд ар-Ра’ӯфа Бенавā[27]. Более полную форму имени — Мӣр Ҳусайн Харавӣ — приводит З. Хевāдмал, очевидно, основываясь на предисловии к «Нāфи‘ ал-муслимӣн» из рукописи афганской Академии наук[28]. Никакими биографическими сведениями об авторе мы не располагаем, поэтому неясно, какое отношение он мог иметь к Герату (если его *нисба* Харавӣ действительно подлинная[29]).

«Нāфи‘ ал-муслимӣн» состоит главным образом из переводов и пересказов отдельных частей из популярных арабских и персидских трудов по теологии, теософии и ханафитскому *фиқху*, таких, как «Хулāçат ал-ислāм» («Компендиум по исламу») Исмā‘ӣла ибн Лутфаллāха Бāхарзӣ (XVI в.), «Мухтаçар ал-виқāйат» («Краткое изложение „защиты“») ‘Убайдаллāха ибн Мас‘ӯда (ум. 1346-47), «Канз ад-дақā’иқ» («Клад тонкостей») Абӯ-л-Баракāта ан-Насафӣ (ум. 1310), «Кӣмӣā-йи са‘āдат» («Эликсир счастья») Абӯ Ҳāмида ал-Ғазāлӣ (ум. 1111) и др. Длинный перечень своих источников Ҳусайн приводит в предисловии, а также постоянно ссылается на них в процессе изложения.

В книге Ҳусайна, которая, как и «Махзан» Дарвезы, почти полностью написана рифмованной прозой, заметно выделяются два последних раздела, заключающие в себе две *алиф-нāма* [NM: 46б–57а, 57а–65б]. Обе азбуки, учитывая их формальные и стилистические особенности, можно считать поэтическими произведениями, хотя в них далеко не всегда соблюдаются нормы классического афганского стихосложения, причем не только в области метрики, но и строфики. З. Хевāдмал явно преувеличивает, утверждая, что азбуки написаны в рамках классических жанровых форм — газелей или «газелеподобных» (*ġazalḏawla*) стихов, фрагментов-*ḳит‘a* и четверостиший-*мурабба‘*[30].

По внешним признакам обе азбуки Мӣр Ҳусайна напоминают аналогичное произведение ‘Абд ал-Карӣма. Каждая *алиф-нāма* состоит из 29 монорифмических стихотворений (по числу трактуемых букв). В первой, большей по величине азбуке количество строф (условных бейтов) в стихотворениях колеблется от 13 до 27 (всего около 540 строф), во второй — от 11 до 22 (всего около 430). Первые строфы всех стихотворений уподоблены начальным бейтам-*матла‘* газелей и касыд: в них обязательно присутствует парная рифмовка. Видимо, этот факт позволил З. Хевāдмалу назвать произведения Ҳусайна «газелеподобными» стихами.

Мнение З. Хевāдмала о том, что вторая *алиф-нāма* написана в форме четверостиший-*мурабба‘*, на мой взгляд, является принципиально ошибочным. Эта точка зрения основана на внешнем сходстве многих строф первого стихотворения азбуки со строфами *мурабба‘*. В последующих стихотворениях тоже встречаются случаи такого сходства, но очень нерегулярно, что не дает возможности проследить структуру *мурабба‘* во всем произведении в целом. Дело в том, что в афганской поэзии строфа четверостишия-*мурабба‘*, написанного 8-сложником, аналогична двустишию (бейту), написанному 16-сложником и имеющему внутреннюю рифму. Пример у Ҳусайна:

rāhn(a)māyī wāṛa lə tā da / ẓmā umīd takya pə tā da
čə takya pə tā wu-na-kṛī / hama čar-ye šwa tabāha. [NM: 57а]

[27] *Бенавā ‘Абд ар-Ра’ӯф.* Паштӯнистāн. Кāбул, 1330/1952. С. 404.
[28] *Хевāдмал Залмай.* Дə пашто дə адабӣ тāрӣх. С. 92.
[29] В каталоге де Борекоя его имя дано в виде Ҳусайн Ҳанафӣ.
[30] *Хевāдмал Залмай.* Дə пашто адабийāто тāрӣх. С. 117.

Полагаю, начав писать азбуку, Мӣр Ҳусайн ориентировался именно на 16-сложник с внутренней рифмой, а не на 8-сложное четверостишие-*мурабба'*, но уже во втором стихотворении (на *b*) отказался от этой непростой задачи: здесь только первая строфа приближена к 16-сложнику и может быть воспринята как *мурабба'* (схема рифмовки — *Аавс*), а все последующие строфы распадаются на две, реже три строки, написанные 8- или 12-сложниками (часто с отступлением от размера), и не имеют внутренней рифмы, т.е. по виду соответствуют основной массе стихов автора.

Добавлю, что строфика первого стихотворения выявляет в его тексте явные лакуны. Так, 7-я и 8-я строфы не имеют общей рифмы (на *-āha*) и каждая состоит только из двух полустиший. Строфы 5, 11, 12 и 14 включают по три полустишия. Надо думать, подобные пропуски имеются и в других частях обеих азбук Ҳусайна, где они не могут быть точно определены из-за расплывчатости формы его стихов. Без сопоставления существующих рукописей «Нāфи' ал-муслимӣн» нельзя сказать, являются ли эти пропуски результатом невнимательности переписчика или следствием недоработки автора.

Обе азбуки Ҳусайна не содержат почти никаких фактических сведений. В заключительных строфах, где всегда присутствует *таҳаллуç* Ҳусайн, автор неоднократно подчеркивает свою приверженность вере Муҳаммада, а однажды уточняет, что по *маз̲хабу* он — ханафит [NM: 59б]. Последнее обстоятельство, впрочем, явствует уже из перечня использованных им трудов по *фиқху*.

Пожалуй, единственный существенный факт, извлекаемый из стихов Мӣр Ҳусайна, — это принадлежность автора к суфийскому братству *қāдириййа*. Ҳусайн недвусмысленно говорит о том в одной из строк: «Сей ничтожный (*faқīr*) — из цепи Қāдирӣ (*silsila də қādirī*)» [NM: 63а]. Кроме того, в другой строке Ҳусайн адресует себе такое пожелание: «Пусть пребудет с тобой охрана (*badraқa*) шейха 'Абд ал-Қāдира» [NM: 54а]. Автор явно имеет в виду либо самого основателя братства 'Абд ал-Қāдира Гӣлāнӣ (ум. 1166), либо его прямого потомка 'Абд ал-Қāдира «Второго» (*ṣānī*) (ум. 1533), лидера кадиритской общины в Учче (ок. Мултана). Если братство *чиштиййа*, к которому принадлежал 'Абд ал-Карӣм, было не только самым распространенным в могольской Индии, но и пользовалось полуофициальным признанием властей (императоры Акбар, Джахāнгӣр, Шāхджаҳāн делали чиштийской общине существенные финансовые пожертвования), то *қāдириййа* была менее популярна и влиятельна, хотя в число ее приверженцев входил, например, знаменитый могольский принц Дāрā Шикох (ум. 1659), талантливый литератор и переводчик на фарси Упанишад[31].

Мӣр Ҳусайна обычно считают идейным и литературным последователем Аҳӯнда Дарвезы, однако каким именно образом он был связан с кругом Дарвезы и его потомками, неизвестно. Однажды у Ҳусайна встречается фраза о том, что «истинный *мурӣд* шейха 'Алӣ» ищет постижения смысла формулы веры[32] [NM: 51а]. Если под «шейхом 'Алӣ» имеется в виду 'Алӣ Тирмиз̲ӣ, духовный учитель Аҳӯнда Дарвезы, то, надо полагать, Ҳусайн действительно имел какое-то отношение к кругу паштунских богословов Северо-Восточного Паштунистана.

Азбуки Мӣр Ҳусайна близки *алиф-нāма* 'Абд ал-Карӣма не только с формальной, но и с идейной стороны, хотя авторы были приверженцами разных суфийских школ. В произведениях Мӣр Ҳусайна присутствуют те же тематические линии, что и в азбуке 'Абд ал-Карӣма, но здесь они имеют более сильное звучание. Ҳусайн чаще и на-

[31] Об истории этих братств в могольскую эпоху см.: *Rizvi S.A.A.* A History of Sufism in India. Vol. II. New Delhi, 1983. P. 54–149, 264–318.

[32] Буквально автор говорит о стремлении к пониманию «отрицания» (*nafī*) и «утверждения» (*iṣbāt*), т.е. о двух частях формулы веры — *lā ilāh* и *illā 'llāh*.

стойчивее требует приверженности Корану и сунне Пророка, соблюдения норм *шарī'ата*, уважения к суннитским богословам. Такие проповеди составляют главное содержание нескольких стихотворений в обеих азбуках [NM: 50а–б, 54б, 57б, 58б–59а, 63а–б, 65а]. В отличие от 'Абд ал-Карӣма Ҳусайн больше внимания уделяет восхвалению Муҳаммада и объяснению ритуальных и морально-этических основ исламской веры. Не случайно в числе азбучных у него, как и у Аҳӯнда Дарвезы, фигурируют такие слова, как *šarī'at*, *ḳur'ān*, *dīn*, *xabar* (= *ḥadīs̱*), *kalima* (символ веры).

С другой стороны, заметно выраженная суфийская направленность стихов Ҳусайна приближает его *алиф-нāма* к мистико-философской лирике. Так, если Дарвеза начинает толкование буквы *m* словами *muḥibb osa dэ'ilm* («Живи с любовью к богословию») [MI_1: 89], то Ҳусайн, последователь суфийской школы *ḳадирийя*, повторяя то же ключевое слово, сразу направляет идею стихотворения в мистическое русло: *muḥibb ša lэ jamāla* («Стань влюбленным в красоту [Бога]») [NM: 56б]. То же мы видим и в начальной фразе стихотворения на *yā*: у Дарвезы — *yagāna pэ šarī'at ša* («Сосредоточься на шари'ате») [MI_1: 92], у Хусайна — *yagāna dэ ḥaḳḳ pэr lār sā* («Сосредоточься на Пути Истины») [NM: 56б].

Кроме стандартного набора многократно повторяющихся мистико-философских мотивов, которые заключают в себе общие суфийские идеи о присутствии Бога во всем сущем, Его абсолютной близости к человеку, стремлении мистика к лицезрению Его красоты, очищении сердца упоминанием Его имени, роли духовного наставника в постижении Истины и пр., в азбуках Ҳусайна имеются краткие толкования конкретных категорий суфийской теории и практики. Отдельные пассажи и целые стихотворения автор посвящает, например, характеристике четырех стадий мистического познания [NM: 60б–61а], объяснению понятий *ẕikr* [NM: 49б–50а, 59б], *fanā'* [NM: 53а–54б], *samā'* [NM: 51аб], *murāḳaba* [NM: 52б].

Большую роль в обеих азбуках играет любовно-мистическая символика, которая, несомненно, воспринималась автором в качестве главного отличительного признака поэтического текста. В ряде стихотворений любовная тема явно превалирует среди других мистико-философских мотивов [NM: 51б–52а–б, 53б–54а, 62а–б, 64а]. Именно любовно-мистические стихи убеждают читателя в том, что азбуки Мӣр Ҳусайна являются поэзией, воспроизводящей стандарты классической суфийской лирики.

Одно из стихотворений второй *алиф-нāма* (на букву *ḥ*) написано в форме речей Бога [NM: 59а], что является самым смелым отступлением от твердых идеологических позиций Дарвезы и не имеет аналога в азбуке 'Абд ал-Карӣма. Тем не менее азбуки Ҳусайна, несомненно продолжавшие традиции именно богословской литературы пашто, обнаруживают не только сходство в подборе азбучной лексики, но также смысловые параллели и прямые текстуальные совпадения с азбуками его предшественников, особенно с *алиф-нāма* 'Абд ал-Карӣма [MI_1: 76 и NM: 47б; MI_1: 156 и NM: 48б; MI_1: 158 и NM: 49б и др.].

Хотя азбуки Ҳусайна по отношению друг к другу являются совершенно самостоятельными произведениями, в них тоже имеются совпадения ключевых слов (*bayān*, *jamāl*, *ṣāfī*, *latīf*, *yagāna*), а также и одной начальной фразы: *ż̄ā — żamīr dэ šāh ro s̱ān dэy* («...сердце Господина светлое») [NM: 52а] и *żamīr dэ šāh ro s̱ān lэka āftāb dэy* («...сердце Господина светлое, как солнце») [NM: 61б]. Кроме того, некоторые стихотворения на одинаковые буквы перекликаются своим содержанием. Например, в стихотворениях на *'* и *l* обеих азбук автор описывает феномены красоты возлюбленного Друга, а в стихотворениях на *r* и *ḳ* излагает основы мусульманской веры.

К числу ханафитских теологов, последователей Дарвезы, афганские ученые обычно относят и Бāбӯ Джāна Лаґмāнӣ, о котором известно так же мало, как и о Мӣр Ҳусайне. По сведениям Х.Дж. Раверти, Бāбӯ Джāн был выходцем из автохтонного немусульманского населения Западного Нӯристāна (отсюда его *нисба* «Лагманский»).

Якобы вывезенный в качестве военного пленника в Пешавар и обращенный в ислам, он в силу своих природных способностей добился больших успехов в богословской науке и к концу жизни стал одним из наиболее уважаемых духовных проповедников среди юсуфзаев, которые и ныне почитают его могилу[33]. Эти сведения, впоследствии неоднократно повторявшиеся исследователями афганской письменности, ничем не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты, однако З. Хевāдмал без каких-либо серьезных оснований считает их вымыслом и склоняется к мнению о том, что Бāбӯ Джāн происходил из паштунского племени юсуфзаев. Этот факт, на его взгляд, косвенно подтверждается таким высказыванием Бāбӯ Джāна: «Среди афганцев юсуфзаи — [истинные] приверженцы шарӣ'ата, они щедрые и делают пожертвования (*xayrāt*)»[34] (в доступных мне текстах Бāбӯ Джāна эта строка отсутствует).

Среди произведений Бāбӯ Джāна в некоторых рукописях имеются стихи с восхвалением могольского императора Аурангзеба (прав. 1658–1707) и элегия на смерть 'Абд ал-Карӣма [35], поэтому можно полагать, что творческая деятельность Бāбӯ Джāна протекала главным образом во второй половине XVII в. При этом и с формальной, и с идейно-художественной точки зрения его произведения являются прямым продолжением традиций «Маχзана» Дарвезы. Цитированное выше замечание 'Абд ал-Карӣма относительно качества и функциональной направленности стихотворных текстов «Маχзана» вполне применимо и к поэтическим опытам Бāбӯ Джāна.

К сожалению, в произведениях Бāбӯ Джāна не нашли отражение какие-либо биографические, исторические, этнографические и другие факты, относящиеся к реалиям жизни его самого и его окружения. В начальных бейтах одного стихотворения на тему бренности жизни Бāбӯ Джāн обращается к себе с такими словами, которые указывают на его возраст, а также, возможно, подтверждают версию о его позднем обращении в ислам:

Когда тебе становится больше сорока лет,
Ни на миг не будь нерадивым в [изъявлении] покорности [Богу]...
Двадцать пять лет твоих прошли в невежестве,
Ты был нерадив в поклонении Господу.
Двадцать пять лет твоих прошли в опьянении (?),
Ты пил хмельную чашу молодости.
Осталось жизни тридцать лет,
А ты, лентяй, являешь немощь в поклонении. [BJ: 14a]

Несколько стихотворений Бāбӯ Джāн посвятил рассуждениям о значении наставлений, но всюду он делает пессимистический вывод об их бесполезности, поскольку они подобны «дождю над солончаком», и говорит о преимуществе молчания, которое есть «червонное золото» [BJ: 19б–20а–б, 21а–б, 23а]. Полагаю, что в подобных стихах классические мотивы персидской дидактики, значимость которых увеличили хрестоматийные сочинения Са'дӣ «Гулистāн» и «Бӯстāн», могли иметь и реальную подоплеку. Бāбӯ Джāн вел жизнь мусульманского проповедника в горах Северо-Восточного Паштунистана среди племен и народов, не стремившихся к быстрому принятию исламских этических норм и культа, поэтому его деятельность отнюдь не всегда была успешной. «Ты поел и плохого, и сладкого, Бāбӯ Джāн», — сокрушается он в другом стихе [BJ: 25б]. Свою аудиторию автор нередко называет невежественной (*jāhil*), как, например, в заключительной строке повествования о пророке 'Йсе: «Бāбӯ Джāн рассказал эту историю невежественным» [BJ: 107a].

[33] *Raverty H.G.* A Grammar of the Puk'hto, Pus'hto, or Language of the Afghans. L., 1860. P. 33.
[34] *Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ китāбχāно. С. 232–233.
[35] Там же. С. 55.

В доступных мне текстах Бāбӯ Джāна собственно паштунские реалии упоминаются только в одной строке: «Его (невежды. — *М.П.*) заблуждения — афридии, а низшая душа (*nafs*) — Хайбер» [BJ: 21б][36]. Не исключено, что автор намекает на события моголо-афганской войны 1672–1676 гг., начавшейся с захвата Хайберского прохода отрядами афридиев, шинваров и сафи в апреле 1672 г.[37]. В этом случае Бāбӯ Джāна можно заподозрить в промогольских настроениях, хотя вполне допустимо, что его образное высказывание косвенно свидетельствует о враждебных отношениях афридиев и юсуфзаев.

Перу Бāбӯ Джāна принадлежит сочинение, которое условно называется «Книгой» или «Куллийāтом». Какого-то более определенного названия у этого сочинения, по-видимому, никогда не было; сам автор в кратком заключении трижды говорит о нем просто как о книге (*kitāb*) [BJ: 110а–б]. Сочинение пока не издавалось и подробно не изучалось, хотя отрывки из него, а также общие сведения о его содержании и авторе публиковались неоднократно, начиная с хрестоматий Б. Дорна и Х.Дж. Раверти[38].

Несмотря на то что имя Бāбӯ Джāна известно давно и он признается важной фигурой в истории паштунской словесности XVII столетия, до сих пор нет ни удовлетворительного описания структуры и состава его сочинения, ни более или менее ясного представления о его форме. Мнение о том, что «Книга Бāбӯ Джāна» написана рифмованной прозой (*садж'ем*) [39], так же не соответствует действительности, как и полярное ему утверждение о стихотворной форме этого сочинения. Проповеднические и религиозно-просветительские цели, которые ставил себе автор сочинения, обусловили его стремление именно к версификации, поскольку поэтические тексты в силу лучшего восприятия и запоминания оказывали большее воздействие на малообразованную аудиторию. И действительно, стихотворения составляют значительную часть «Книги Бāбӯ Джāна», а тексты, написанные ритмизованной и рифмованной прозой, кажутся по форме не столько осмысленным *садж'ем*, сколько недоработанными или неудавшимися стихами. Однако встречающееся у афганских филологов название сочинения «Дӣвāн Бāбӯ Джāна»[40] нельзя считать обоснованным, учитывая сложившиеся к середине XVII в. традиции и нормы собственно паштунской письменной поэзии.

В опубликованных каталогах и описаниях рукописей есть сведения о пяти списках «Книги Бāбӯ Джāна», хранящихся в библиотеках Кабула, Лондона, Петербурга и Рампура[41]. Кроме того, самостоятельное хождение в рукописях имеет перевод Бāбӯ Джāна арабской касыды «Сирийская молитва» (*du'ā' suryānī*) [42]. Точную датировку

---

[36] Любопытно, что близкий по смыслу образ встречается у Хӯшхāл-хāна: «Нутро (*nas*) мое сродни афридию, совсем не заботится о вере; добрых позывов в нем мало, а о дурном оно тоскует» (*Хӯшхāл-хāн Хаттак*. Куллийат. С. 233). Сходные характеристики, которые дали афридиям совершенно разные по происхождению, социальному статусу и идеологии авторы, несомненно, подтверждают факт слабой приверженности этого паштунского племени исламским законам и ритуалам в XVII в.

[37] См.: *Sarkar J.* History of Aurangzib. Vol. III. Calcutta, 1921. P. 228–231; *Caroe O.* The Pathans 550 B.C. — A.D. 1957. L., 1958. P. 233–235.

[38] *Dorn B.* A Chrestomathy of the Pushtū. P. 374–386; *Raverty H.G.* The Gulshan-i-Roh. P. 117–132. См. также: *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга. С. 57–62; *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто адабийāто тāрӣх. С. 117.

[39] *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 59.

[40] *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто дэ адабӣ тāрӣх. С. 27.

[41] *de Laugier de Beaurecueil S.* Manuscrits d'Afganistan. P. 45; *Blumhardt J.F., Mackenzie D.N.* Catalogue of the Pashto Manuscripts. P. 28–29; *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 59–63; *Хевāдмал Залмай.* Дэ Хинд дэ китāбхано. С. 54–56.

[42] В петербургской коллекции афганских рукописей этот стихотворный перевод в одном случае входит в конволют с диванами 'Абд ар-Раҳмāна и Мӣрзā-хāна (С 1901, л. 263б–270а), в другом соседствует с двумя небольшими трактатами — паштоязычным «Рисāла-йи мӣрāс» («Трактат о наследовании»), принадлежащим некоему Шамс ад-дӣну (XVIII в.) и анонимным персидским «Фақр-нāма» («Книга бедности») (С 1902, 7а–9б) (см.: *Кушев В.В.* Описание рукописей. С. 63–65).

содержат только две рукописи «Книги» — из India Office (22 *зӯ-л-ḳа'да* 1174 г. х. [25 июня 1761 г.]) и библиотеки Ризы в Рампуре (1179 г. х. [1765-66 г.]). Три другие рукописи по палеографическим признакам тоже относятся к XVIII в.

По словам З. Хевāдмала, наиболее полный текст сочинения представлен рампурской рукописью. Из ее краткого описания следует, что «Книга Бāбӯ Джāна» включает две части (*дафтар*), дополненные разделом стихотворных повестей, из которых З. Хевāдмалом упомянут рассказ о Йӯсуфе и Зулайхе. В петербургской рукописи «Книги» (С 1907) содержатся только неполные тексты обоих *дафтаров* (например, в них отсутствуют, как уже отмечалось, восхваление Аурангзеба, элегия на смерть 'Абд ал-Карӣма, а также перевод «Сирийской молитвы»). З. Хевāдмал, имевший возможность ознакомиться с этой рукописью, отрицает наличие в ней деления на *дафтары*[43], хотя на самом деле такое деление есть, но *дафтары* здесь просто переставлены местами (1а–70б, 70б–110а).

Структурной единицей «Книги Бāбӯ Джāна» является небольшой тематический фрагмент (до сорока строк), формально ориентированный на монорифмическое стихотворение. Немалое число фрагментов — это собственно газели и касыды, в целом соответствующие требованиям афганской письменной поэзии. «Полустихотворные» и саджевые отрывки, как правило, строятся по той же схеме: строки каждого из них имеют единую рифмовку, первая строка разбивается на две рифмующиеся части, последняя обязательно содержит *таҳаллуç*[44]. Нередко в саджевых отрывках начальные строки по форме полностью соответствуют стихам, иногда наблюдается нерегулярное чередование ритмизованных (саджевых) и собственно метрических строк, что в целом, вероятно, и породило представление о «Книге Бāбӯ Джāна» как о диване стихов. Тем не менее в «Книге» имеются фрагменты, написанные, судя по всему, нерифмованной и почти не ритмизованной прозой [BJ: 17а–18а, 66б–67а].

В петербургской рукописи «Книги» содержится 176 фрагментов, из которых около восьми десятков (свыше 1130 бейтов), на мой взгляд, могут быть отнесены к стихам и «полустихотворным» текстам. Хотя в «Описании» В.В. Кушева имеется довольно подробный полистный перечень тем и сюжетов, излагаемых в «Книге», собственно состав сочинения не показан, поэтому я считаю необходимым привести полный список стихотворных фрагментов, представленных в петербургской рукописи.

Первый *дафтар* (второй — в рукописях из Рампура и India Office): о необходимости веры в Бога и значении молитв (л. 2б–4а, 15б–16а), восхваление Аллаха (л. 28а–б), о бренности земного существования и неминуемости смерти (л. 13а, 13а–б, 15а–б, 63б, 64а–б, 64б–65а), о посмертном воздаянии и загробной участи человека (л. 14а–б, 21б–22а, 22а–б, 28б–29а, 29а, 59б–60а, 65б–66а), приметы Судного Дня (л. 18б–19а, 19аб, 22б–23а), о вреде злословия (*ḡaybat*) и посмертном наказании за него (л. 16б–17а), о значении наставлений (*наṣīḥat*) (л. 19б–20а, 20а–б, 20б–21а, 21а–б, 23а), о мистической любви, качествах ее объекта и субъекта (л. 24б–25а, 25а–б, 25б–26а, 26а, 26а–б), о целях мистического познания (л. 26б, 63а–б), о щедрости (*саҳāwat*) (л. 26б–27а, 27а–б), порицание злых и скупых (*šūm-baxīl*) (л. 29а–б, 29б–30а, 38а–б, 61б, 67а–б), о сущности человека и его атрибутах (л. 66а–б), об испытаниях, посланных Аллахом доисламским пророкам (л. 23а–б, 23б–24б, 24б), об Анӯшӣрвāне (л. 68б–69а, 69б–70б), о Ҳāтиме Ṭāйӣ (л. 69а–б).

---

[43] *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто дэ адабӣ тāрӣх. С. 27–28.

[44] В петербургской рукописи «Книги» во всех фрагментах, начиная с л. 96а, *таҳаллуç* отсутствует, но почти везде для него оставлено место. Очевидно, в момент переписки этих фрагментов у писца не было под рукой красной туши или киновари, которыми в афганских рукописях традиционно вписывались *таҳаллуçы*, заголовки и иногда начальные слова тематических разделов, и в дальнейшем это упущение не было исправлено.

Второй *дафтар*: *алиф-нāма* (л. 70б–71а), восхваление Аллаха (л. 71а–б, 71б–72а, 77а–78а), восхваление пророка Муḥаммада (л. 72б, 72б–73а, 73а–74б, 74б–75а), о вере и обязательном в исламе (л. 84б–85а), о мистическом познании (*ma'rifat*) (л. 72а–б, 81б–82а, 83а–б), о делах, предписанных для каждого дня недели (л. 75б–76а), о сотворении мира (л. 87а–89а), об Адаме (л. 91а–б, 91б–92а, 92а, 92а–б), о Нӯҳе (л. 92б–93а), об Ибрāхӣме (л. 93а–б), о Дā'ӯде (л. 93б–94б), о Сулаймāне (л. 94б–95б, 95б–96а), о Мӯсе (л. 102б–103б, 103б–104а), о Марйам (л. 104а–105б), об 'Йсе (л. 105б–107а, 107а–108а), о бренности земного существования (л. 108а–109а, 109а–110а), описание Рая (л. 99а–100а, 100а–б, 100б–101б, 101б–102а, 102а–б).

В первом *дафтаре* «Книги» преобладают саджевые отрывки, а во втором — поэтические. Особенно это показательно на примере коранических и исторических сказаний, которые в первом *дафтаре* написаны *садж'ем*, а во втором — стихами. Полагаю, последовательность *дафтаров* в петербургской рукописи более соответствует традиционному построению религиозно-дидактических сочинений, где за вступительными частями с восхвалениями Аллаха, Пророка и столпов ислама, как правило, следуют разделы, толкующие пять главных установлений ислама — их мы находим в первом *дафтаре* «Книги» [BJ: 4б–13а], — после чего затрагиваются прочие теологические, философские, этико-дидактические темы.

Несмотря на внешнюю хаотичность расположения материала, каждый из *дафтаров* при внимательном рассмотрении, безусловно, обнаруживает внутреннюю логику изложения. В сочинении явно просматривается стремление автора к циклизации тематически однородных фрагментов, т.е. излагаемый материал, как правило, располагается по тематическим разделам, хотя и не оформленным в виде глав книги. Эта циклизация, конечно, более очевидна в тех случаях, когда рядом соседствуют фрагменты на темы религиозной догматики или коранической мифологии. Там, где затрагиваются классические темы религиозно-философской дидактики и любовно-мистической лирики, циклизация просматривается не сразу.

К наиболее заметным тематическим циклам относятся, например, шесть отрывков о мистической любви (8, 17, 9, 8, 8, 8 бейтов), пять с описанием Рая (15, 10, 14, 14, 10 бейтов), четыре о значении наставлений (15, 12, 13, 11 бейтов), четыре с восхвалением Муḥаммада (8, 6, 35, 15 бейтов). Едиными произведениями, состоящими из двух и более отрывков, являются повествования об Адаме (8, 9, 8, 8 бейтов), Мӯсе (17, 13 бейтов) и 'Йсе (30, 19 бейтов). При этом как тематические циклы, так и единые сюжетные повествования могут включать одновременно и стихотворные, и саджевые тексты; например, раздел о мистическом познании состоит из двух стихотворных и двух саджевых отрывков [BJ: 81б–83б], а рассказ о Сулаймāне — из двух стихотворных (15, 12 бейтов) и четырех саджевых отрывков [BJ: 94б–99а]. Интересно заметить, что рассказ о Сулаймāне начинается с качественного стихотворного текста, за которым следует «полустихотворный» отрывок со значительными метрическими сбоями, после чего повествование продолжается четырьмя саджевыми фрагментами. Вероятно, Бāбӯ Джāн изначально хотел изложить весь рассказ стихами, но в процессе сочинения отказался от этой идеи или не смог реализовать ее.

Некоторые отрывки имеют заглавия, в которых, как и в других сочинениях паштунской религиозно-дидактической литературы, обязательно фигурирует термин *bayān*: *bayān-i tawḥīd* [BJ: 77а], *dar bayān-i īmān wa farā'iż-i islām* [BJ: 78а], *dar bayān-i faḳīrān* [BJ: 27б], *bayān-i Dā'ūd 'alayhi salām* [BJ: 93б] и др. Ряду отрывков предпосланы персидские бейты, в основном из Са'дй, иллюстрирующие содержание последующего изложения на пашто. Например, из «Гулистана» («Цветник»): *ẓālim-ī-ra xufta dīdam nīm rūz...* (гл. 1, рассказ 12) [BJ: 61б]; *gar gazand-at rasad zi xalḳ maranj...* (гл. 1, рассказ 24) [BJ: 62б]; *Ḳārūn halāk šud ki čihil xāna ganj dāšt...* (гл. 1, рассказ 18) [BJ: 67б]. Влияние Са'дй хорошо заметно в стихотворении о легендарном иранском царе

Анӯшӣрва̄не (исторический Хосров I, правивший в 531–579 гг.). Ба̄бӯ Джа̄н пересказывает здесь на пашто известный сюжет одного из рассказов первой главы «Гулистана» о том, как Анӯшӣрва̄н послал своего раба в деревню за солью, приказав обязательно заплатить за нее:

На охоте ему попалась лань, // А в его обществе были друзья.
Он приказал [приготовить] жаркое, но не было соли.
// Без соли нет удовольствия от блага.
Один его слуга пошел за солью: // «С базара принесу ее вмиг».
Ануширван приказал взять ее за плату, // [Ибо] без платы возникнет привычка к злу.
Если у кого что возьмешь без платы, это — недозволенное,
Если же попросишь, то это — недостойное попрошайничество... [BJ: 70a]

Разумеется, особенно часто Ба̄бӯ Джа̄н цитирует арабские тексты Корана и *ḫадӣсов*, в объяснении которых, собственно, и заключается смысл его религиозно-этических наставлений. Например, один из фрагментов является толкованием *а̄йата* «И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней...» (*wa huwa 'llaẕī xalaḳa 's-samawāti wa 'l-'arża fi sittati ayyāmin*) (11:9/7) [BJ: 59a–б], а другой, посвященный теме щедрости как обязательного качества для правителей, начинается с *ḫадӣса* «Каждый из вас — проповедующий, и каждый из вас — отвечающий за своих подданных» (*kullu-kum dā'in wa kullu-kum mas'ūlun 'an ra'iyyatihi*) [BJ: 60б–61a].

Многие фрагменты «Книги Ба̄бӯ Джа̄на», которые являются рассказами о доисламских пророках, царях и праведниках, относятся к классическому жанру *ḳиçаç ал-анбийа̄'* (рассказы о пророках), становление которого обычно связывают с именем арабского автора ас-Са'лабӣ (ум. 1036). В литературе пашто основоположником этого жанра, видимо, следует считать именно Ба̄бӯ Джа̄на. Хотя в произведениях его предшественников и современников довольно часто встречаются упоминания сюжетов, связанных с именами легендарных мифологических, исторических и литературных персонажей, однако в «Книге Ба̄бӯ Джа̄на» эти сюжеты имеют вид развернутых повествований и поэтому в совокупности функционируют уже на уровне самостоятельного литературного жанра. Надо заметить, что повествовательный элемент как таковой преобладает у Ба̄бӯ Джа̄на в рассказах об Адаме, Марйам и 'Йсе. Прочие стихотворные рассказы содержат в основном хвалебные описания достоинств и заслуг легендарных персонажей, а связанные с ними события, как правило, излагаются весьма лаконично. Например, деяния и эпизоды жизни Ибра̄хӣма сообщаются в виде перечня с нумерацией: *awwal*, *dwahэm*, *dreyэm* и т.д. Несомненно, на стиль автора определяющее влияние оказывали его источники.

Большинство содержащихся в «Книге» преданий основаны на коранических текстах; часто автор просто пересказывает на пашто соответствующие суры и *а̄йаты* Священного Писания. В рассказе об Адаме, например, Ба̄бӯ Джа̄н воспроизводит на пашто соответствующие тексты из 2, 7 и 20-й сур Корана (2:28/30–35/37, 7:10/11–24/25, 20:115/116–119/121), а в легенде о чудесном рождении пророка 'Йсы от Марйам полностью следует стихам 19-й суры (19:16–36/35). В других рассказах прямые и скрытые цитаты отдельных коранических стихов соседствуют с сюжетами, почерпнутыми из других источников, в том числе суннитских комментариев (*тафсӣров*) к Корану и собственно произведений жанра *ḳиçаç ал-анбийа̄'*. Дважды в подобных рассказах Ба̄бӯ Джа̄н подчеркивает, что он «арабский рассказ переложил на пашто» (*'arabī ḳiṣṣa puštū kṛa*) [BJ: 89a, 95б]. Возможно, в некоторых случаях автор пользовался также литературными произведениями на персидском языке, о чем можно судить по длинному эпизоду (10 бейтов), повествующему об оживлении мертвеца пророком 'Йсой (ср.: Коран, 3:43/48, 5:110). Мертвец у Ба̄бӯ Джа̄на оказывается царским сыном, который рассказывает о своей короткой жизни, жалуясь на тщету земно-

го бытия. Этот сюжет был особенно популярен у суфийских авторов и бытовал в виде самостоятельной повести. Среди подобных произведений в персидской литературе наибольшую известность получила поэма «Джумджума-нāма» («Книга черепа»), приписываемая Фарйд ад-дйну ʻАṭṭāру[45].

При изложении коранических сюжетов Бāбӯ Джāн иногда отходил от буквы Священной Книги. Так, его утверждение о том, что Мӯсā родился в Израиле, а его посох мог превращаться в меч и огонь, не соответствует коранические преданиям, согласно которым родиной Мӯсы был Египет, а его посох, будучи брошен на землю, превращался в змею. Творческое отношение Бāбӯ Джāна к источникам можно проиллюстрировать на примере фрагмента, посвященного восхвалению могущества Сулаймāна. В Коране Сулаймāну дана власть над ветром, джиннами и птицами (21:81–82, 34:11/12–12/13, 38:35/36–37/38 и др.), а у Бāбӯ Джāна в списке повинующихся значатся ангелы, дивы, пери, птицы, змеи, муравьи[46]. Коран говорит о понимании Сулаймāном языка птиц (27:16), а Бāбӯ Джāн заявляет, что «он знал язык всякой вещи» [BJ: 94б]. В Коране сказано, что джинны выполняют для Сулаймāна работу строителей и ныряльщиков и «делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны, и котлов прочных», а за уклонение от подчинения Сулаймāну им грозит «наказание огня». В стихотворении Бāбӯ Джāна обязанности духов попроще, а наказание — полегче. Дивы и пери, пишет Бāбӯ Джāн, приносили Сулаймāну из гор дрова, а если уклонялись от его приказа, их ожидала темница. Основываясь на народных легендах о Сулаймāне, Бāбӯ Джāн упоминает также о его несметных богатствах («двенадцать тысяч подносов дорогих камней: хризолита, изумруда, мрамора») и о том, что ему был известен источник живой воды (возможно, контаминация с Искандаром).

Что касается жанровых форм поэзии Бāбӯ Джāна, то, как уже отмечалось выше, большинство стихотворных фрагментов его «Книги» уподоблены газелям или касыдам. Замечу, что написанная в форме газели (касыды?) *алиф-нāма* Бāбӯ Джāна имеет определенное сходство с азбукой ʻАбд ал-Ҳалйма [BJ: 70б–71а]. Она тоже состоит из 16 бейтов, хотя в петербургской рукописи, видимо, по невнимательности переписчика опущен 11-й бейт с толкованием букв *ḳ* и *k*. Однако если азбука ʻАбд ал-Ҳалйма написана в виде наставления аудитории и все глаголы здесь имеют форму повелительного наклонения, то азбука Бāбӯ Джāна — это личная молитва, обращенная к Богу с просьбой проявить благосклонность и укрепить на истинном пути веры. Полных текстуальных совпадений между двумя стихотворениями нет, но некоторые параллели просматриваются. Например, у Бāбӯ Джāна: *š — šākir-me kẖa pə šuk(ə)r, ṣ — ṣābir-me pə zaḥmat kẖa* («...сделай меня благодарным в благодарении [Тебя]... сделай меня терпеливым в тяготах»); ср. у ʻАбд ал-Ҳалйма: *š — šākir ša pə niʻmat-kše, ṣ-ṣābir lə drānə bāra* («...стань благодарным за милости... терпеливым [в несении] тяжелого груза»).

Два стихотворных фрагмента «Книги Бāбӯ Джāна» по форме представляют собой цепочки четверостиший-*рубāʻӣ* [BJ: 2б–4а, 77а–78а]. В одном случае метрическая неупорядоченность стихотворения позволяет различить в нем семь бейтов газели, а среди них — три четверостишия [BJ: 71а–б]. Полагаю, автор намеревался придать всему отрывку форму четверостиший, но почему-то не осуществил задуманное пол-

[45] См.: *Morrison G.* Persian Literature (Belles-Lettres) from the Earliest Times to the Time of Jāmī // History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day / Ed. by G. Morrison. Leiden, Köln, 1981. P. 57.

[46] Упоминание муравьев (*mežī*), конечно, связано с сюжетом из суры «Муравьи» о военном походе Сулаймāна. Когда его войско из людей, джиннов и птиц готово было вступить в муравьиную долину, Сулаймāн услышал, как одна муравьиха призвала своих сородичей спрятаться в норах, чтобы не быть раздавленными (27:17–19).

ностью (если, конечно, здесь нет оплошности переписчика)[47]. *Рубā'ӣ* Бāбӯ Джāна написаны явно в подражание «уроку молитвы» 'Абд ал-Карӣма. Хотя они и не являются собственно толкованием молитвы, их смысловая направленность, язык и стиль аналогичны тем, что мы видим в четверостишиях его старшего современника. В первом цикле четверостиший преобладают назидательные интонации. Автор проповедует здесь веру в единого Бога, требуя безоговорочного Ему поклонения и постоянного чтения молитв. Другой цикл, как и четверостишия из недоработанного фрагмента, посвящен восхвалению всемогущего Бога-Творца.

Своеобразную поэтическую форму имеет перевод Бāбӯ Джāна арабской касыды, известной в афганской литературе под названием «Сирийская молитва» и приписываемой разным лицам, в частности 'Абдаллāху ибн 'Аббāсу (ум. 686-88), двоюродному брату Пророка. Каждый бейт оригинала переложен Бāбӯ Джāном на пашто тремя двустишиями, имеющими собственную рифму и парную рифмовку в первом бейте, как у газелей и касыд. В рукописях произведение имеет вид построчного перевода, т.е. трехбейтовые паштунские стихи следуют сразу за тем арабским бейтом, к которому они относятся. Подобным построением текста произведение Бāбӯ Джāна опять же напоминает «урок молитвы» 'Абд ал-Карӣма с той разницей, что вместо четверостиший структурной единицей здесь является трехбейтовая строфа.

Доступные мне рукописные варианты «Сирийской молитвы» содержат разное число строк как в оригинальном, так и переводном текстах. В рукописи С 1901 (263б–270а) — 38 арабских и 115 афганских бейтов (третий бейт оригинала изложен в четырех двустишиях), а в рукописи С 1902 (7а–9б) — 39 арабских и 117 афганских бейтов. Кроме того, паштунский текст поэмы дополнен заключением переводчика (в рукописях соответственно 7 и 5 бейтов), где упоминается его имя: «Помяните [этой] молитвой Бāбӯ Джāна, ибо она есть *фāтиха* добрых и друзей. Знай, что эта касыда — арабская, и есть она образец покаяния. Несчастный Бāбӯ Джāн перевел ее на пашто, она [подобна] весенним цветам....» [DS: 270а].

В отношении смыслового соответствия оригиналу перевод Бāбӯ Джāна, как и «урок молитвы» 'Абд ал-Карӣма, представляет собой в большей степени вольное изложение арабского текста «с истолкованиями, на которые в подлиннике порой нет и намека»[48]. Целью Бāбӯ Джāна было донести смысл торжественных и лаконичных арабских стихов до неискушенных в теологии паштунов, поэтому язык его перевода часто близок просторечному, а содержание в общем ориентировано на уровень образованности слушателей. Тем не менее автор отчасти попытался воспроизвести стилистику оригинала, сохранив, например, такой его важный структурный элемент, как рефрен *fa ʾṭlubnī tajidnī* («ищи Меня и найдешь») — *ka ṭalab kṝe mā-bə mūme* («если ищешь Меня, найдешь»). Приведу для примера три строфы, включая начальную:

«Я существую, ищи Меня и найдешь,
А если ищешь равного Мне, не найдешь».
Я существую всегда, // Если у тебя есть стремление [ко Мне], дервиш.
Никогда не найдешь Меня, // Если мирское встало перед тобой.
Если ищешь Меня, найдешь. // Я зову тебя: иди ко Мне... [DS: 263б]
«И не спасет тебя, о Мой раб, никто, кроме Меня,
От огней. Ищи Меня и найдешь».
Я спасу тебя от огня, // Буду защищать тебя от всех.
Если по правде стремишься ко Мне, // Вручу тебе сокровища обоих миров.
Если ищешь Меня, найдешь. // И Я буду искренним с тобой... [DS: 267б]
«И не установлен тебе Рай никем, кроме как Мной.

[47] Как и два других фрагмента, состоящих из *рубā'ӣ*, этот также посвящен восхвалению Бога.
[48] *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга. С. 58.

Я — дающий хлеб насущный. Ищи Меня и найдешь».
Ты узнаешь о райском саде, // [Который] я охранил от ворон.
Когда окажешься в этом саду, // Опьянеешь от гордости.
Если ищешь Меня, найдешь. // Мотылек тянется к лампе. [DS: 267б]

Как видно из процитированных строк, «Сирийская молитва» представляет собой декларацию Всевышнего о своем существовании и качествах. Бāбӯ Джāн привнес в перевод больший элемент назидательности и проповеди, а также наполнил его стандартными мотивами персидской любовно-мистической и мистико-философской лирики. Если в арабском оригинале явственно слышится строгое звучание кораническ их *āйатов*, то у Бāбӯ Джāна речи Всевышнего являют смешение самых разных стилей и интонаций. Бог Бāбӯ Джāна вещает одновременно на языке богослова, деревенского муллы, суфийского проповедника и не слишком оригинального поэта-мистика. Поэтому в его переводе мы находим и туманные, требующие дополнительных разъяснений намеки на священные тексты (например, намек на историю пророка Мӯсы [DS: 266а] или упоминание о сотворении божьих людей из света, а злых духов — из огня [DS: 269б]), и отзвуки каких-либо мистико-философских идей (например, в сухом перечне уровней мироздания — *nāsūt*, *malakūt*, *jabarūt*, *lāhūt* [DS: 269а]), и задушевные увещевания, подобные такому: «Если ты поплачешься Мне, Я дам тебе, что захочешь; // Я зову тебя: иди ко Мне, — а ты почему-то дерзишь Мне?» [DS: 268б].

Несомненная осмысленность композиции «Книги Бāбӯ Джāна», однако, не сопровождается хорошим качеством формы и стиля изложения. Речь идет не только о том, что в «Книге» фактически нет четкой грани между рифмованной прозой и поэзией, но в первую очередь о недостаточной развитости литературного в целом и поэтического в частности языка автора. Бāбӯ Джāн писал свою «Книгу» для религиозного просвещения малообразованных и в большинстве своем вообще неграмотных паштунов, живших в условиях традиционного племенного быта в горных долинах Юго-Восточного Гиндукуша. Задачам такого просвещения должны были отвечать язык и стиль «Книги». Язык Бāбӯ Джāна иногда бывает довольно легким и поэтичным, но иногда автор демонстрирует очевидную неспособность ясно выразить или закончить какую-либо мысль, формулирует неоправданно лаконичные и неуклюжие фразы, не заботится о логических связях. Отсутствие у Бāбӯ Джāна единого по качеству повествовательного стиля наглядно показывают сказания о пророках. Контрастными примерами стилевых расхождений могут послужить, скажем, стихотворные рассказы о Марйам и Мӯсе из второго *дафтара*. Если рассказ о Марйам и рождении ʻЙсы являет собой довольно незатейливое, но гладкое и вполне прозрачное повествование, то история Мӯсы излагается крайне сбивчиво, с большими смысловыми лакунами. Читателю (слушателю) первого сказания не нужно каких-либо дополнительных пояснений, тогда как второе явно требует обширных комментариев и для образованного мусульманина.

Вероятно, именно погрешности в литературном языке оригинала являются причиной весьма невысокого качества рукописного текста, который изобилует орфографическими ошибками в словах и афганского, и арабского, и персидского происхождения, а также пропусками букв, слов и целых строк. Хотя орфографические нормы в паштунской письменности XVIII в. еще окончательно не сложились, переписчик петербургской рукописи «Книги Бāбӯ Джāна» демонстрирует слишком большую на общем фоне непоследовательность в передаче различных афганских словоформ (и глагольных, и именных), а также предлогов, послелогов и т.д. Иногда возникает ощущение, что переписчик записывал некоторые тексты на слух, причем не всегда понимая их смысл. Явно мало понятной ему была и структура текста, в том числе стихотворного, поскольку разделитель полустиший (*миçрā ʻ*) в виде четырех обведенных точек очень часто стоит не на положенном ему месте, не говоря уже о том, что все стихи написаны в строку без традиционного оформления столбцами бейтов. Лю-

бопытно, что практически не читаемое в рукописи заключение «Книги» [BJ: 110а–б] у З. Хевāдмала дано с очень значительными отступлениями от его действительной транслитерации[49]. Возможно, это говорит о том, что З. Хевāдмал, столкнувшись с проблемой понимания текста, привел его по какой-то другой рукописи сочинения.

Критическое отношение к языку и стилю Бāбӯ Джāна можно оправдать тем, что в период написания его «Книги» паштунская письменность уже прошла этап своего становления и достигла немалых высот в творчестве Хӯшḫāл-ḫāна Хаṯака. Стихотворным опытам Бāбӯ Джāна, так же как и Мйр Ҳусайна, ʻАбд ал-Ҳалӣма, Муҫṯафы Муḫаммада и других религиозных проповедников, присуща очевидная ущербность и языка, и формы, притом что им предшествовала рошанитская поэзия, где сложились вполне развитые нормы классического паштунского стихосложения, а одновременно с ними создавались на гораздо более высоком художественном уровне поэтические произведения хаттакских и иных крупных афганских поэтов второй половины XVII — начала XVIII в.

Список условных обозначений источников

BJ: Китāб-и Бāбӯ Джāн (Книга Бāбӯ Джāна) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1907.
DS: Бāбӯ Джāн. Ду'ā сурйāнӣ (Сирийская молитва) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № С 1901 (л. 263б–270а).
MI_1: Маḫзан [ал-ислāм] / Таҫнйф: Ахӯнд Дарвеза. Муқаддама: Саййид Тақвйм ал-Ҳаққ Кāкāḫел (Сокровищница [ислама]. Авт. Ахӯнд Дарвеза. Предисл. Саййид Тақвйм ал-Ҳаққ Кāкāḫел). Пешāвар, 1969.
MI_2: Маḫзан ал-ислāм (Сокровищница ислама) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № В 2483.
NM: Ҳусайн. Нāфи' ал-муслимӣн ([Книга,] приносящая пользу мусульманам) / Рук. СПбФ ИВ РАН, № В 2446.

Summary

M.S. Pelevin

Poetic Fragments in Afghan Religious-Didactic Works of the 17th Century (a Study Based on Manuscripts from St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies)

Early Afghan poetry (in Pashto), usually associated with the mature verses of Roshānī mystics, also included less known poems of Ḥanafī theologians and preachers who, in pursuit of missionary purposes, tried to give poetical form to some of their spiritual and ethical homilies. Specimens of these poems, for the most part rather defective in both metrics and stylistics, are incorporated in religious manuals and didactic treatises of which only *Maxzan al-islām* has been published up to now, though not completely (Peshawar, 1969). The present study is based on the St. Petersburg manuscripts of three Pashto religious works of the 17th century — *Maxzan al-islām* (B 2483), *Nāfiʻ al-muslimīn* (B 2446), *Kitāb-i Bābū Jān* (C 1907). Poetical fragments of *Maxzan*'s contributors ʻAbd al-Karīm, ʻAbd al-Ḥalīm, Muṣṭafā Muḥammad and others as well as verses of Mīr Ḥusayn and Bābū Jān, authors of *Nāfiʻ* and *Kitāb*, are brought together from the corpora of texts and discussed with respect to their metrical and strophical forms, structure, genre characteristics and contents. The research has a special focus on authors' treatment of religious alphabet *alif-nāma* which gained high popularity among early Pashto poets and examines closely Bābū Jān's attempts in exploring the classical genre *ḳiṣaṣ al-anbiyāʼ* (stories about prophets).

[49] *Хевāдмал Залмай.* Дэ пашто дэ адабӣ тāрйх. С. 28–29.

О.М. Чунакова

© 2005
Санкт-Петербург

Пехлевийские эпистолярные формулы

Небольшое сочинение «О написании писем» (Abar nāmag-nibēsišnīh)[1] — один из самых интересных пехлевийских текстов. Он содержит стандартные формулы приветствий, благопожеланий и соболезнований. В первых фразах текста указываются приветственные слова, с которыми подобает обращаться к адресату. Начало текста гласит[2]: nūn nibēsīhēd pad sazēd-nibištan (ī) nāmag <ī> ō kas kas xwadāyīgān ō +pādixšāyān ud mēhān ud abarmānīgān hamē-pērōzgar ō kardārān hamē-farruxtar ō awēšān kē pad har āfrīn ārzānīg hēnd yazdān-pānag ud +yazd[3]-ayār ō az-iš-kēhān anōš ayād ayād[4] 1000 anōš ō +bandagān ud az-iš-kēhān 1000 anōš ayād az anōš[5] ayād 'nyk frāz dāšt ēstēd āzarmīgtum grāmīgtum ō pidar ayāb brādarān ayāb frazandān ayāb ō awēšān kē hāwand ī pid ud brād ud frazand hēnd. — «Здесь („теперь") написано о том, как разным xwadāyīgān подобает писать письма. Правителям, знатным и благородным — „всепобеждающий", чиновникам — „всеславный", тем, кто заслуживает всяких похвал, — „защищенный богами" и „поддерживаемый (букв. "имеющий другом") богом", ō az-iš-kēhān anōš ayād ayād 1000 anōš ō bandagān ud az-iš-kēhān 1000 anōš ayād az anōš ayād 'nyk предложено (писать). „Самый уважаемый" и „самый дорогой" — отцу, или братьям, или сыновьям, или тем, кто подобен отцу, брату или сыну».

Опущенный мною в переводе пассаж передавался предыдущими исследователями по-разному. Первый издатель текста Дж. Тарапур[6] переводил: «Теперь это написано о том, как подобает писать письма разным начальникам: <...>, младшим — „счастливое воспоминание" и „тысяча благословений", слугам и подчиненным — „тысяча счастливых воспоминаний", некоторым количеством (при чтении 'nyk как andak. — *О.Ч.*) которых обладает бессмертная память». Вариант Р. Ценера[7]: «Теперь я обращусь к правильным способам написания писем разным лицам высокого ранга: <...>; таким подчиненным, которые обладают живой и незабывающей памятью; слугам, чьи преданные труды (при чтении 'nyk как *anēk. — *О.Ч.*) не могут быть забыты, и потому они считаются почетными и дорогими». При этом Р. Ценер читал дважды выписанную

Чунакова Ольга Михайловна — д.филол.н., вед. н.с. Сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] *Jamasp-Asana J.M.* The Pahlavi Texts. P. II. Bombay, 1913. C. 132–140.

[2] Транскрипция, используемая в статье, основана на данных манихейских текстов. В круглые скобки заключены предлагаемые вставки, в угловые — слова, ошибочно вписанные в рукописи. Крестиком отмечается восстановленная форма слова.

[3] Так — в рук. DP и Ta (см.: *Jamasp-Asana J.M.* The Pahlavi Texts. P. 132, примеч. 9); в других рук. — šahr-ayār. К чтению ср. эпитет yazdān-ayār в тексте «Наставление мудреца Ошнара». Рук. MK. C. 146v. Стк. 13.

[4] Повтор имени существительного в рук. MK и JJ (*Jamasp-Asana J.M.* The Pahlavi Texts. P. 132, примеч. 10).

[5] anōš — в рук. Ta; в других рук. — anōšag (см. там же, примеч. 11).

[6] *Tarapore J.C.* Vīǰārishn-ī Chatrang, Aininak Nāmak-Yaktībūnishnīh, and Him va Kherat ī Farkhō Gabrā. Bombay, 1932. C. 15.

[7] *Zaehner R.C.* Nāmak-nipēsišnīh // BSOS. 1937–1939. Vol. IX. C. 97.

в этой фразе идеограмму LK (1000) как raγ — «быстрый», и полагал, что слова ud az-iš-kēhān 1000 anōš ayād после имени существительного bandagān в рукописи повторены ошибочно. Перевод Ш. Шакеда[8]: «Теперь написано письмо в соответствующей манере каждому (из следующих)[9]: господам <...>; (чьим-либо)[9] слугам и подчиненным, чей характер заслуживает доброй памяти ("sweet memory") и из вспоминаемого с любовью ("sweetly remembered") [характера][9] которых мало (при чтении 'nyk как andak. — *О. Ч.*) помнится то, что наиболее ценно и что наиболее дорого». При этом Ш. Шакед считал повторно написанными слова ō az-iš-kēhān anōš ayād 1000 anōš, а следующие за ними читал как ō bandagān ud azeš-kehān [ī-š] rag (для идеограммы LK. — *О. Ч.*) anōš ayyād, [ke] az anōšag-ayyād [rag?] andak (для 'nyk. — *О. Ч.*) frāz dāšt ēstēd, присоединяя к ним [ī] āzarmīg-tom ud grāmīg-tom.

Чтение пассажа, вызывающее значительные исправления текста, и переводы, предполагающие особые формы обращения к слугам, не могут быть признаны удовлетворительными. Для его понимания стоит обратиться к эпистолярным формулам в других ираноязычных источниках, поскольку все они восходят к формулярам писем, использовавшимся в арамейских канцеляриях. В частности, в согдийских письмах видно четкое противопоставление имен существительных βaγ–βantak[10], что соответствует пехл. xwadāy–bandag рассматриваемого пассажа. Эти два имени указывают на адресата и отправителя послания по отношению друг к другу, т.е. на пехлеви обозначением адресата является имя существительное xwadāy («господин»), а bandag («слуга», ср. рус. «Ваш покорный слуга») обозначает отправителя. В данной фразе письмовника xwadāyīgān, мн. ч. субстантивированного имени прилагательного, означает лиц, относящихся к адресатам, — это правители, знатные, благородные, чиновники, «те, кто заслуживает всяких похвал», а также адресаты «нижестоящие» (пехл. az-iš-kēhān), к которым обращаются с письмами: при всех этих однородных дополнениях употреблен предлог направления ō. Следующие за именем «нижестоящие» слова в этой фразе должны обозначать формулу, с которой обращаются именно к ним — как указаны соответствующие формулы после других титулов и чинов адресатов. Имя существительное bandagān обозначает отправителей письма, а следующее за ним имя «нижестоящие» (az-iš-kēhān) указывает, что эти отправители являются нижестоящими по отношению к тем, к кому они обращаются с посланиями. В этом случае слова 1000 anōš ayād az anōš ayād 'nyk относятся к нижестоящим авторам письма — т.е. такими словами, согласно формуляру, последние должны подписывать свои послания.

Обратимся к первому определению — к словам, с которыми положено обращаться к нижестоящим (az-iš-kēhān) адресатам (xwadāyīgān): anōš ayād ayād 1000 anōš. Данная формула состоит из имени прилагательного anōš («приятный», «счастливый», букв. «бессмертный») и имени существительного ayād («память», «воспоминание») и того же имени существительного с тем же прилагательным, предваряемым числительным 1000, которые образуют два атрибутивных композита, построенных по широко распространенной в иранских языках модели: прилагательное + существительное и существительное + прилагательное, ср. новоперс. tangdil и diltang с одним и тем же значением — «опечаленный» (букв. «обладающий стесненным сердцем»). Оба пехлевийских композита (anōš ayād и ayād anōš) можно перевести как «приятновспоминаемый», т.е. тот, к кому относятся приятные воспоминания (букв. «приятнопамятный», ср. по составу с рус. «приснопамятный»). Второй композит, усиленный числи-

[8] *Shaked Sh.* Wisdom of the Sasanian Sages. (Dēnkard VI). Columbia University, 1979 (Persian Heritage Series. Nr. 34). P. 254.

[9] Вставка Ш. Шакеда.

[10] Согдийские документы с горы Муг. Вып. II. Юридические документы и письма. Чтение, пер. и коммент. В.А. Лившица. М., 1962. С. 78, 104–105 и др.

тельным, может означать «тысячекратно (ayād 1000 anōš) приятновспоминаемый»[11], но, поскольку он обращен к нижестоящему, можно предположить, что в данном случае числительное является поздней конъектурой и второе сложное слово уточняет, подтверждает первое: нижестоящему (полагается писать) — anōš ayād «приятновспоминаемый», (то есть) ayād anōš «приятновспоминаемый». При таком понимании никаких повторов в пехлевийской фразе видеть не приходится.

Обратимся к определению, которое характеризует отправителей нижестоящих — bandagān $^{+}\bar{\imath}$[12] az-iš-kēhān, т.е. к тем словам, которыми они обозначают самих себя. Это выражение 1000 anōš ayād az anōš ayād 'nyk, в начале которого два имени, предваряемые числительным 1000, также образуют композит, но, поскольку таким образом подписывается отправитель, т.е. действующее лицо, то и композит должен означать имя деятеля. Имя деятеля передается в иранских языках детерминативным композитом, первая часть которого является именем прилагательным, а вторая — основой настоящего времени, ср. новоперс. xušnavis — «каллиграф» (букв. «хорошо пишущий»). В данном случае композит мог бы обозначать «приятно вспоминающий», с предшествующим числительным — «тысячекратно приятно вспоминающий». Вопрос в том, может ли ayād рассматриваться как основа наст. вр. глагола «вспоминать», так как пехлевийские словари для этого глагола дают форму инфинитива ayāsīdan и основу наст. вр. ayās-[13]. Однако отыменный глагол ayādistan (ср. kāmistan «желать» от kām «желание») имеется в рукописи PB, содержащей текст «Суждения Духа разума», использованной Д.П. Санджаной[14], и его существование подтверждается каузативным глаголом ayādēnīdan[15] и производными именами существительными anayādīh «забвение»[16], ayādēnišn «вспоминание»[17] и ayādgār «воспоминание»[18]. Следующие за «тысячекратно приятно вспоминающий» слова — az anōš ayād 'nyk, как и в предыдущем случае — «приятновспоминаемый», (то есть) «приятновспоминаемый», по-видимому, должны уточнять это определение: «(то есть) (так положено писать. — *О.Ч.*) о приятно вспоминающем», и ни графических, ни грамматических препятствий для чтения пехл. az anōš ayādānīg (ср. сходное по образованию адъективированное причастие arzānīg «стóящий») нет.

Выражение 1000 anōš ayād встречается в нескольких папирусах, при этом в пяти фрагментах оно предваряется предлогом pad, а в других перед pad (PWN) как будто видны следы буквы L ('ламед'), которая может быть согласной, входящей в состав идеограммы 'L для предлога направления ō, но подобное чтение предположительно[19]. По мнению Д. Вебера, выражение 1000 anōš ayād, вводимое предлогом pad, относится к имени адресата послания[20], но предлог pad в пехлеви может вводить и логический

---

[11] Употребление имени числительного 1000 в качестве гиперболического определения обычно для эпистолярного стиля, ср. в согдийских «старых письмах»: «десять миллионов приветов ('LP βrywt ŠLM)» (цит. по: Согдийские документы с горы Муг. С. 81) и в согдийских письмах с горы Муг: «господину... от его ничтожнейшего (букв. „миллионного", согд. 100 RYPW myk) раба...» (там же. С. 78–79, 126–127 и др.).

[12] В тексте — союз ud, нередкая для пехлевийских рукописей подмена знака для изафета знаком для соединительного союза.

[13] *MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971. С. 15; *Nyberg H.S.* A Manual of Pahlavi. P. II. Wiesbaden, 1974. С. 41; *Boyce M.* A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian // Ac Ir. 9a. 1977. С. 20.

[14] *Sanǰana D.P.* The Dīnā ī Maīnū ī Khrat. Bombay, 1895. С. 15, 21.

[15] «Книга о праведном Виразе». Рук. K 20. С. 3 v. Стк. 15.

[16] «Наставление Вузургмихра». Изд. Jamasp-Asana. 1913. С. 86. Стк. 9.

[17] «О написании писем». Изд. Jamasp-Asana. 1913. С. 136. Стк. 13.

[18] «Предание о сыне Зарера». Изд. Jamasp-Asana. 1913. С. 1. Стк. 5 и др.

[19] *Weber D.* Pahlavi Papyri und Ostraca (Stand der Forschung) // Middle Iranian Studies. Orientalia Lovaniensia Analecta. Vol. 16. 1984. С. 37–39.

[20] Там же. С. 37.

субъект действия[21], и в данных пехлевийских фрагментах эту формулу также можно понимать как определение нижестоящего — по отношению к адресату — отправителя послания.

Таким образом, начало пехлевийского письмовника гласит: «Здесь („теперь“) написано о том, как разным адресатам подобает писать письма. Правителям, знатным и благородным — „всепобеждающий“, чиновникам — „всеславный“, тем, кто заслуживает всяких похвал, — „защищенный богами“ и „поддерживаемый богом“, нижестоящим — „приятновспоминаемый“, (то есть) приятновспоминаемый[22]. Нижестоящим отправителям предложено (писать): „тысячекратно приятно вспоминающий“ — о приятно вспоминающем. „Самый уважаемый“ и „самый дорогой“ — отцу, или братьям, или сыновьям, или тем, кто подобен отцу, брату или сыну».

Список сокращений

Ac Ir. — Acta Iranica Encyclopédie permanente des études iraniennes. Téhéran–Liège.
BSOS — Bulletin of the School of Oriental Studies. L.
DP — рук. из коллекции Д.П. Санджаны.
JJ — рук. Джамшида Джамаспа (1767 г.).
K 20 — рук. из Королевской библиотеки Копенгагена.
MK — рук. Михрабана Кайхосрова (1322 г.).
PB — рук. из коллекции Д.П. Санджаны.
Ta — рук. из коллекции Техмураса Анклесарии (1887 г.).

Summary

O.M. Chunakova

Pahlavi Epistolary Formulae

In *Pahlavi Texts* (ed. Jamasp-Asana, 1913, p. 132–140) there is an interesting text on the correct way to write letters. The text contains a series of formulae to be used in writing letters to diverse persons. The paper is concerned with the reading and interpretation of the formulae, which were differently translated by previous scholars. The key to the understanding of these formulae is the opposition of two terms — *xwadāy* and *bandag* — meaning the addressee and the addresser of a letter. The constructions with an attributive compound and its synonym, and a determinative compound and its synonym following these two terms refer to the addressee and the addresser accordingly.

[21] Ср.: Ardaxšīr… framūd kū ātaxš kunēd tā dūd pad awēšān aswārān dīdār bawēd — Ардашир… приказал: «Разожгите огонь, чтобы дым был увиден теми всадниками», см.: Книга деяний Ардашира, сына Папака. XIII, 15 (изд. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскр. текста, пер. О.М. Чунаковой. М., 1987. С. 53).

[22] Или «тысячекратно приятновспоминаемый» (см. с. 91).

Е.Ю. Кнорозова

© 2005
Санкт-Петербург

«Сны Южного старца» Хо Нгуен Чынга

«Сны Южного старца» («Нам онг монг лук») — один из ранних вьетнамских прозаических сборников, появившийся, если судить по предисловию автора, датированному 1438 г., в конце 30-х годов XV в. В его название включено слово «сон». Оно также встречается и в заглавиях европейских и русских литературных произведений («Сон в летнюю ночь» В. Шекспира, «Сон советника Попова» А.К. Толстого и др.). Некоторые русские писатели, например Ф.М. Достоевский, И.А. Гончаров, описывали сны своих героев, используя этот литературный прием для того, чтобы более глубоко отразить психологическое состояние персонажа. Однако в западной литературе это понятие не несет особой смысловой нагрузки и, по всей вероятности, не вызывает у читателя каких-либо ассоциаций.

Что касается дальневосточного культурного региона, то само понятие «сон» стало объектом особых рассуждений адептов разных философских направлений и мистических школ, таких, например, как буддизм и даосизм. У даосов, в частности, со сном была связана медицинская, гадательная и алхимическая практика[1]. Широкую популярность получила на Дальнем Востоке притча из трактата Чжуан-цзы о снившейся философу бабочке. Чжуан-цзы задает вечный, «гамлетовский» вопрос: «Как мне знать, не раскаивается ли мертвый в том, что цеплялся за жизнь?» И далее продолжает: «Тот, кто видел во сне, что пьет вино, наяву плачет; тот, кто во сне плакал, наяву едет на охоту. Когда спят, не сознают, что это сон; во сне даже отгадывают сны и, только пробудившись, понимают, что то был сон. Но бывает великое пробуждение, после которого сознают, что то был глубокий сон. А глупцы считают, что они бодрствуют и, вникая [во все], познают, кто царь, а кто пастух. Как [они] невежественны! [Вы оба], и Конфуций и ты, видите сны. Я, говорящий, что ты спишь, тоже сплю. Такие слова называют невероятными, но если пройдет тьма поколений и найдется великий мудрец, который сумеет дать им объяснение, то покажется, что до встречи с ним прошли сутки»[2].

Как отмечает Д.Н. Воскресенский, в китайской литературе сон стал важной темой и вошел во многие сюжеты произведений разных жанровых форм. В сунской антологии «Обширные записи годов Великого мира» («Тайпин гуанцзи») есть большой раздел «Сны», непосредственно соприкасающийся с разделами «Волшба» и «Магическое искусство»[3]. Однако произведений, в заглавие которых входил бы иероглиф «сон», было сравнительно немного.

Тема сна в литературах стран Дальнего Востока довольно часто раскрывается по схеме, заданной буддийской притчей «История о том, как монах Солона попал в беду

Кнорозова Екатерина Юрьевна — к.филол.н., ст.н.с. Сектора восточных рукописей СПбФ ИВ РАН.

[1] *Воскресенский Д.Н.* Даосские мотивы в художественной прозе Китая (тема жизни–сна в литературе XVII в.) // Народы Азии и Африки. 1975, № 4. С. 101, 107.

[2] Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Вступит. ст., пер. и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1967. С. 145–146.

[3] *Воскресенский Д.Н.* Даосские мотивы. С. 101.

из-за царя Эшера», включенной в сутру «Цза бао цзан цзин»[4]. Эта «литературная матрица», на которую, по словам А.Ф. Троцевич, каждая новая эпоха наращивала свой материал[5], представляет собой образец обрамленного повествования. Человек засыпает, видит сон, описанию которого и уделяется основное внимание. После пробуждения выясняется, что наяву прошло лишь несколько минут, тогда как во сне была прожита целая жизнь. Анализируя эту индийскую притчу, Б.Л. Рифтин показывает ее влияние на тибетскую, монгольскую и даже европейскую литературу[6].

Как отмечает А.Ф. Троцевич, мотив «жизнь-сон» получил разное оформление в развлекательной прозе Кореи и Китая (добавим сюда и Вьетнам), но во всех так непохожих одно на другое произведениях неизменна мысль об истинной ценности земной жизни, четко выраженная в «Алмазной сутре»: «Все дхармы сущего подобны мороку фонарей с тенями, светящих при звездах. Они как роса, как пузыри на воде, подобны сну, молнии, облакам»[7].

Мотив относительности времени, присутствующий в повествованиях, отталкивающихся от упомянутой притчи, встречается также в рассказах о посещении людьми иных миров, островов бессмертных, например, либо подземного мира, в который можно попасть через горную пещеру. В ином мире время течет гораздо медленнее, чем на земле, и герой, проживший несколько лет, например, в царстве фей и вернувшийся домой, застает в живых только своих потомков. Жизнь во сне и наяву происходит в разных пространственных и временны́х координатах, т.е., засыпая, человек переносится в иной мир. Он может быть представлен как фантастическое пространство — страна муравьев или подводное царство, а может и напоминать обычный мир людей, но время течет там иначе. Таким образом, по временны́м параметрам явь и сон разнятся между собой так же, как, например, остров бессмертных и мир людей.

Автор «Снов Южного старца» в своем предисловии поясняет, что́ он хотел сказать, выбрав именно такое название для своего сборника: «Меня снова спросят: „Книга носит название "Сны", какой в этом заключен смысл?“ На это я скажу так: „Когда-то давно мои герои существовали во множестве, но из-за жизненных перемен от них как будто бы и следов не осталось. Получается, что только я один помню эти истории и могу о них поведать, разве это не сны?“». Писатель фактически ставит знак равенства между судьбами реальных лиц и своими снами, отталкиваясь, вероятно, от буддийской (пришедшей из индийской культуры) идеи мимолетности, ничтожности человеческой жизни. Воспоминания об ушедших людях существуют в его сознании, и эти воспоминания ничем не отличаются от снов. Озаглавив свое сочинение «Сны Южного старца», Хо Нгуен Чынг хотел дать понять читателю, что ему не чужды буддийские идеи. Согласно буддийским концепциям, бытие отражается в нашем сознании настолько неверно, что нет никакой разницы между снами и нашими представлениями о действительности. В отличие от даосов, также говоривших об относительности яви и сна, отсутствии границы между ними, буддистов интересовали трансформации сознания, тогда как последователи Лао-цзы в основном занимались метаморфозами тела, единением с природой, космосом. Судьба автора «Снов Южного старца» сложилась так, что первую половину жизни он провел на родине, а вторую — в Китае. Возможно, с течением времени и сама его жизнь во Вьетнаме, а не только герои прошлого этой страны, в чем-то утратила реальные очертания и стала подобна «сну в начале тумана».

---

[4] *Троцевич А.Ф.* Корейский средневековый роман. М., 1986. С. 41.

[5] Там же. С. 32.

[6] *Рифтин Б. Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

[7] *Троцевич А.Ф.* Корейский средневековый роман. С. 35–36.

«Сон в начале тумана» — так называется роман современного чукотского писателя Ю. Рытхэу, рассказывающий об оказавшемся на Крайнем Севере американце Джоне, потерявшем в результате несчастья почти все пальцы на руках. Брошенный товарищами, он остался среди чукчей, чья жизнь настолько отличалась от привычной среды обитания белого человека, что прожившему на севере вторую зиму Джону прежнее существование показалось иллюзорным. А его друг, местный житель по имени Токо, говорил ему: «Пройдет время, и твоя жизнь здесь будет тебе как смутный сон. Знаешь, бывает такой сон, который плохо помнишь... сон в начале тумана...»[8].

Автор «Снов Южного старца» Хо Нгуен Чынг, или Ле Чынг, второе имя Мань Нгуен, псевдоним Нам Онг — «Южный старец», родился в 1374 г. в районе Дайлай провинции Тханьхоа и был старшим сыном Хо Куи Ли, который происходил из старинного военно-служивого рода Хо (*кит.* Ху), прибывшего во Вьетнам из Китая в X в. Многочисленные родственные связи соединяли Хо Куи Ли с правящим домом Чан. Он был женат на дочери императора Чан Минь-тонга (прав. 1314–1329), а его дочь вышла замуж за императора Чан Тхуан-тонга (прав. 1388–1398). Многолетним покровителем Хо Куи Ли являлся император Чан Нге-тонг (прав. 1370–1372): при нем он выдвинулся и сумел сосредоточить в своих руках большую власть, постепенно расправляясь с политическими противниками из дома Чан.

Как отмечал еще Плутарх, история чуть ли не любого престола так и пестрит убийствами детей, матерей, жен[9]. А средневековый Вьетнам по жестокости и накаленной обстановке напоминал Англию в период Алой и Белой Розы или Францию во времена последних Валуа: в летописи часто встречаются описания насильственных отречений от трона, случаев убийств малолетних королей или принудительных замужеств принцесс, преступной борьбы враждующих братьев, зверских убийств целых княжеских семейств, беспокойных периодов регентства, соперничества между министрами или узурпации ими власти[10]. Так что борьба Хо Куи Ли с родом Чан не являлась чем-то исключительным. За два века до этого с помощью дворцовых интриг пришли к власти и сами Чаны, они тоже состояли в родстве с правившей тогда династией Ли. Основатели династии Чан — Чан Тхыа и Чан Тху До не останавливались и перед святотатством. После того как основные претенденты на престол оказались устранены, второстепенных родственников, членов старой династии, собрали в династический храм рода Ли на церемонию, в ходе которой они провалились в заранее вырытую яму и были заживо погребены под землей[11].

В 1400 г. Хо Куи Ли объявил себя императором новой династии Хо, но на престоле находился меньше года, передав его затем не старшему Хо Нгуен Чынгу, как это было принято, а младшему сыну — Хо Хан Тхыонгу (прав. 1401–1406). Основной причиной, побудившей Хо Куи Ли принять такое решение, явилось то обстоятельство, что мать Тхыонга была дочерью императора предшествующей династии Чан Минь-тонга, и тот, соответственно, приходился ему внуком. Это позволяло Хо Куи Ли отметать обвинения в узурпации власти. Отношения между братьями не были безоблачными, о чем свидетельствуют адресованные обоим стихи Хо Куи Ли: «Вы оба, старший и младший, почему так не любите друг друга? Увы! Насколько эти строки проникнуты печалью!..»[12]. И все же Хо Нгуен Чынг, вероятно, был достаточно умен и понимал, что в столь смутные времена, когда одно убийство следует за другим, для обеспечения собственной безопасности лучше всего покориться воле отца.

---

[8] *Рытхэу Ю.* Сон в начале тумана. Л., 1976. С. 81.

[9] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. 3. М., 1964. С. 195.

[10] *Шено Ж.* Очерки истории вьетнамского народа. М., 1957. С. 52.

[11] *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Ч. I. М., 1994. С. 141.

[12] Đại Việt sử ký toàn thư' (Полное собрание исторических записок Дайвьета). Т. 2. Hà-nội, 1971. С. 240.

В 1406 г. на территорию Вьетнама вторглись войска Минской империи, и уже в следующем, 1407 г. война была проиграна, а Хо Куи Ли вместе со своим семейством и военачальниками, среди которых был и Хо Нгуен Чынг, будущий автор «Снов Южного старца», оказались в китайском плену. Вьетнам после пяти веков независимого существования снова попал под иноземное господство.

Хо Нгуен Чынг был одним из тех немногих, кого освободили. Китайцы решили использовать его многочисленные таланты: он был известен как изобретатель знаменитого «волшебного орудия», состоявшего из нескольких стволов разного калибра и обладавшего убойной и разрушительной силой, намного превосходившей все огнестрельные орудия того времени, а также в совершенстве владел техникой литья пушек. Кроме того, Хо Нгуен Чынг славился своими литературными способностями, благодаря которым занимал в Китае высокие чиновничьи должности. Умер он в 1446 г.

В предисловии к своему сочинению Хо Нгуен Чынг пишет, что «в словах, делах и устремлениях людей прошлых лет есть много достойного сохранения. Однако из-за войн и пожаров книги были во множестве истреблены, и вышло так, что все эти сведения о событиях прошлого потерялись, не осталось никого, кто бы слышал о них, разве это не прискорбно? Размышляя об этом, я постоянно разыскивал и записывал сведения о древних событиях. Видя, что почти ничего не уцелело, из ста историй остались лишь две, решил внести свой вклад и написал книгу, которую назвал „Сны Южного старца“»[13].

Особенно тяжелыми для духовной культуры Вьетнама были потери, понесенные во времена недавней минской оккупации. По понятным причинам Хо Нгуен Чынг об этом умалчивает. Значительное число памятников оказалось разрушено. Китайцы стремились лишить вьетов письменного наследия — пострадало как выбитое на камне, так и записанное на бумаге. Повсюду разбивались стелы. Одновременно повсеместно уничтожались вьетские книги и документы, многое было вывезено, и почти все пропало. Остатки списков и частично сохранившиеся источники говорят о том, что были увезены книги по обрядам двора и священные книги вьетского культа «духов Земли и Урожая», «Свод законов династии Ли», «Свод законов династии Чан», летописи, труды по военному искусству Чан Хынг Дао, много литературных произведений (поэзия и проза)[14]. Все эти действия явились частью китайской программы по ассимиляции вьетов и разрушению национальной культуры. После изгнания минских войск из Дайвьета в 1427 г. там развернулось движение по собиранию и переписыванию старинных книг и рукописей, дабы хоть как-то заполнить образовавшиеся лакуны. Появились новые исторические и литературные труды. К этому ряду можно отнести и сохранившее для потомков уникальные сведения сочинение Хо Нгуен Чынга, хотя оно было написано и издано в Китае.

«Сны Южного старца» являются ценным материалом для исследователей истории и литературы Вьетнама. В некоторых рассказах содержится информация, которая не приводится в других сочинениях. Кроме того, здесь цитируются отрывки из произведений вьетнамских поэтов, в наши дни оказавшихся утерянными. Так, например, произошло со стихотворным сборником императора Чан Нян-тонга «Море разума Будды, преисполненное великим благоуханием» («Дай хыонг хай ан тап»). Сочинение не существовало уже к началу XV в., о нем известно только из «Снов Южного старца», где приводится несколько отрывков из этого сборника. Другим интересным памятником, упоминающимся в сборнике Хо Нгуен Чынга, являются ныне утраченные «Всеобщие записи, охватывающие сто поколений» («Бать тхе тхонг ки тхы»), написанные Чан Нгуен Даном (1320–1390), известным поэтом, математиком, астрономом.

[13] Цзилу хуйбянь (Собрание сочинений в жанре *цзилу*). Т. 13. Шанхай, 1938. Цз. 50. С. 1а.
[14] *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Ч. I. С. 184.

Есть в «Снах Южного старца» и неточности. Так, в рассказе «Прошение, оказавшееся действенным» речь идет о Чан Нят Зуате, шестом сыне императора Чан Тхай-тонга (прав. 1225–1258). Он родился в 1254 г., тогда как Хо Нгуен Чынг относит это событие к одному из годов под девизом правления Чжи-юань (1263–1294). В рассказе «Буддийский монах и даос изгоняют духа» автором известного четверостишия, посвященного монаху Зяк Хаю и даосу Тхонг Хюйену, назван император Ли Тхай-тонг (прав. 1028–1054), а в действительности оно сочинено императором Ли Нян-тонгом (прав. 1072–1127). Рассказ «Жил честно и умер спокойно» повествует о Фам Нго и Фам Мае, которые были чиновниками при императоре Чан Минь-тонге. Хо Нгуен Чынг, однако, пишет: «В один из годов под девизом правления Чжи-чжэн (1341–1352 гг. — *Е.К.*) стали чиновниками при дворе Чан Минь-тонга». Случается, что мнения авторов средневековых сочинений расходятся. Так, в рассказе «Образец стихов с повторяющимися иероглифами» приведены стихи. Авторы «Снов» и «Полного собрания исторических записок Дайвьета» приписывают их императору Чан Тхань-тонгу, а Фан Фу Тиен в «Сборнике стихов вьетского звучания» («Вьет ам тхи тап»), завершенном в 1433 г., — императору Чан Нян-тонгу (прав. 1279–1293).

«Сны Южного старца» были написаны в Китае. Наиболее раннее известное нам ксилографическое издание этого произведения относится к 1617 г. Сборник Хо Нгуен Чынга входит в несколько китайских собраний[15]. Произведения вьетнамских авторов — историков и литераторов не раз издавались в старом Китае. Чаще всего их включали в различные собрания, и таким образом они становились известными довольно широкому кругу китайских ученых. Сборник Хо Нгуен Чынга неоднократно переводился на современный вьетнамский язык[16]. Кроме того, по словам вьетнамского ученого Чан Ван Зяпа, читатели, привлеченные интересными, правдивыми историями, написали к этому произведению предисловие и заключение, позаботившись о том, чтобы оно могло находиться в обращении[17]. Автором первого предисловия, написанного в 1440 г., был Ху Ин, крупный сановник, глава министерства обрядов, служивший вместе с Хо Нгуен Чынгом. В конце книги есть датированное 1442 г. послесловие современника Хо Нгуен Чынга — Тонг Тионга — вьетнамца, находившегося на службе в Китае, в котором прослеживается стремление подчеркнуть, что Вьетнам нисколько не хуже своего северного соседа: «...разве имеется что-нибудь отличное от знаменитых совершенномудрых людей Китая!» — восклицал он, говоря о достойных лицах, описанных в «Снах»[18].

При изучении литературы всегда интересно выяснить, как оценивали свои произведения сами авторы. Такого рода оценки занимали особое место в дальневосточной литературе и были оформлены в специальные жанры авторских предисловий и послесловий к сочинениям. Как правило, вьетнамские средневековые писатели тоже снабжали свои произведения введениями и заключениями, и в этом смысле Хо Нгуен Чынг не был исключением. В предисловии к «Снам» он прежде всего стремился подчеркнуть значимость своей страны и всего того, что в ней происходило, а следовательно, и необходимость письменной фиксации событий прошлого. Для того чтобы его мысль выглядела убедительной, Хо Нгуен Чынг привел цитату из «Луньюя» — классического конфуцианского сочинения. Далее автор сообщил, что хотел сохранить для потомков только славные деяния героев прошлых лет, т.е. свой материал он представил как исторически достоверный и специально отобранный.

---

[15] См., например: Чжунго цуншу цзунлу (Справочник по китайским собраниям сочинений). Т. 2. Шанхай, 1982. С. 634.

[16] *Trần Văn Giáp*. Tiṁhiếu kho sách Hán Nom (Исследования книг, написанных на *ханване* и на *номе*). Т. 1. Hà-nội, 1970. С. 40.

[17] См., например: Thỏ văn Lý–Trần (Стихи и проза [эпохи] Ли–Чан). Т. 3. Hà-nội. 1978.

[18] Там же. С. 739.

Сборник Хо Нгуен Чынга состоит из 31 озаглавленного рассказа, не разделен на части. Все рассказы представлены как описания действительных событий, а потому они часто датированы. Хронология дается по девизам и времени правления китайских императоров, встречаются ссылки на время правления вьетнамских государей. Временны́е рамки ограничиваются XI–XV вв.

В «Снах» представлена и география событий: реальные географические пункты указаны как место действия либо как место, откуда происходит герой. Сам Вьетнам упоминается под названиями Зяоти (*кит.* Цзяочжи) и Аннам (*кит.* Аньнань) (в VII в. провинции Китайской империи Цзяочжи присвоили новый статус «Общее управление Аньнань»). В целом датировка событий встречается чаще, чем ссылки на географию.

В сборнике Хо Нгуен Чынга можно выделить четыре группы рассказов, которые объединены между собой одной тематикой и находятся рядом друг с другом. Так, рассказы 1–6 повествуют об императорах династии Чан или членах их семей. Далее следуют истории образцовых подданных — чиновника, лекаря, военачальника, супружеской пары (рассказы 7–10). В рассказах 11–16 речь идет о чудесных деяниях монахов и даосов, а 17–31 — это рассказы о стихах[19].

Хотя сам автор и говорил о несерьезном, развлекательном характере своего сборника, ряд особенностей — представление событий как реальных, выведение в качестве героев исторических лиц, использование схемы исторического жизнеописания и т.д. — сближают «Сны» с историческими трудами.

Так же как и в исторических жизнеописаниях, в которых люди изображались как представители определенных социально-этических типов, в числе героев Хо Нгуен Чынга есть и преданный подданный, не побоявшийся в ущерб собственной карьере сказать правду, и образцовый военачальник, и верная жена, покончившая с собой после смерти мужа. Некоторые рассказы построены по типу исторического жизнеописания. В начале, как правило, сообщается, откуда герой родом, указывается его псевдоним, затем приводится ряд деяний, а к концу иногда упоминаются потомки героя. После того как судьба героя изложена и сообщено, что он умер, может быть приведен какой-нибудь примечательный эпизод из его жизни. Например, в конце рассказа «История Нге-выонга» помещен эпизод из детства Нге-тонга, свидетельствующий о свойственной ему уже тогда смышлености.

Есть в сборнике Хо Нгуен Чынга рассказы, не похожие на исторические биографии и представляющие собой отдельные сюжеты из жизни героя. Это, например, рассказ «Буддийский монах и даос изгоняют духа», где речь идет всего лишь о необыкновенном происшествии, случившемся во дворце правителя. Предыстория и описание того, что случилось, в дальнейшем отсутствуют.

В ряде повествований фигурируют буддийские монахи и монахини, а также даосы. Монах Куан Виен чудесным образом, во сне, излечил императора Чан Ань-тонга, у которого больше месяца болели глаза. Отказавшись от щедрого вознаграждения, Куан Виен отправился странствовать. Если ему встречались злые духи, он изгонял их, а кумирни разрушал. Люди долго с благодарностью вспоминали этого монаха («Во сне излечил болезнь»). Известную монахиню по имени Фам, прославившуюся мудростью и аскетическим образом жизни, ценил император Чан Нге-тонг, наделивший ее почетным именем. После смерти ее мощи обладали исцеляющими свойствами: достаточно было растереть малую их толику с водой и дать умыться больному, как хворь

[19] Чан Ван Зяп (см.: *Trần Văn Giáp*. Tiṁ hiểu. С. 40) выделяет в «Снах» следующие группы: 1) исторические рассказы; 2) рассказы, в которых преобладает элемент чудесного; 3) рассказы из жизни разных слоев населения; 4) рассказы о стихах и поэтах.

исчезала («Добродетельная монахиня»). Один из даосов, о которых поведал Хо Нгуен Чынг, усмирил разбушевавшуюся стихию («Совершенный человек, успокаивающий волны»), а другой обратился к Верховному владыке с просьбой даровать императору Чан Тхай-тонгу сына («Прошение, оказавшееся действенным»). Интересно отметить, что многие описанные деяния буддийских монахов и даосов — это социальные подвиги, часто совершенные для блага государя.

Среди героев «Снов» Хо Нгуен Чынг не забыл вывести и своих предков. Один из них служил при дворе императора Чан Ань-тонга и с успехом лечил всевозможные болезни. Он обладал гуманным сердцем: в рассказе описывается эпизод, когда лекарь поспешил сначала к тяжело больной бедной женщине, а уже потом отправился к знатному сановнику, недуг которого не требовал срочной помощи («Искусный в медицине и сердечный»).

В «Снах» нашли отражение многие исторические события эпохи Ли–Чан. В основном действие происходит при династии Чан.

Ко временам династии Ли относятся четыре рассказа. В рассказе «Непостижимые храбрость и сила» речь идет об известном военачальнике Ле Фунг Хиеу, который, будучи начальником дворцовой стражи, помог занять престол законному наследнику принцу Фат Ма, будущему императору Ли Тхай-тонгу. В XI в. отношения с Тямпой стали портиться, и в 1044 г. император Ли Тхай-тонг выступил против своего южного соседа. Многочисленные вьетские войска высадились неподалеку от столицы Тямпы Виджайи, разбили тямов, убили короля Джайю Симхавармана II, а затем уплыли обратно. Об этом походе и повествует Хо Нгуен Чынг в рассказе «Совершенный человек, успокаивающий волны», герой которого — даос — помог императору Ли Тхай-тонгу преодолеть ветер и волны, мешавшие продвижению вьетского флота к Тямпе. Ко временам императора Ли Нян-тонга переносит читателя рассказ «Буддийский монах и даос изгоняют духа». Действие рассказа «Чудеса Минь Кхонга» происходит при правлении императора Ли Тхан-тонга (прав. 1128–1133), речь в нем идет о чудесном исцелении этого государя.

Хо Нгуен Чынг упомянул почти всех государей династии Чан, не забыл он также сообщить о существовавшей при этой династии практике передачи престола. Для гарантии стабильности в обществе и предотвращения узурпации трона императоры династии Чан, еще находясь в активном возрасте, уступали престол наследному принцу и принимали титул «государь-наставник». От дел они, как правило, не уходили. Вот как об этом писал Хо Нгуен Чынг: «По старинному обычаю дома Чан, когда наследный принц вырастал, правитель передавал ему престол, а сам удалялся во дворец Баккунг и почтительно именовался государь-отец. Вместе с сыном он управлял всеми делами при дворе, ибо в действительности уступал трон лишь на словах. Государь-отец стремился достичь спокойствия, спешно подготавливал для этого условия, и только! Он все решал сам, а взошедший на трон правитель ничем не отличался от наследного принца» («История Нге-выонга»).

О первом государе династии Чан — Чан Тхай-тонге упоминается в двух рассказах. В рассказе «Прошение, оказавшееся действенным» повествуется о Чан Нят Зуате, шестом сыне Чан Тхай-тонга, который родился после того, как даос Дао Тхам совершил церемонию моления богов о ниспослании потомства императору. О дочери Чан Тхай-тонга по прозванию Тхиеу Зыонг идет речь в рассказе «Услышав о смерти, испустила дух». Она была столь привязана к отцу, что не смогла пережить его кончины. Отметим, что Чан Тхай-тонг — автор известного буддийского трактата «Записи о пустоте» («Кхоа хы лук»), сохранившегося до наших дней, — принимал участие в создании буддийской школы Чуклам («Бамбуковый лес»). Одним из ее основателей и первым патриархом считается также император Чан Нян-тонг. Согласно существовавшим во Вьетнаме преданиям, Чан Нян-тонг — это будда, сошедший в мир. Некогда

его мать во сне увидела духа, вручившего ей меч. От этого она оказалась в тягости и родила мальчика с золотистой кожей, которого прозвали Золотой будда (по другой версии — Золотой небожитель). Когда Чан Нян-тонг вырос, он однажды заснул в пагоде Тыфук, и ему привиделось, что из его пупка поднялся лотос, на котором сидел будда. По мнению вьетнамского исследователя Нгуен Зюи Хиня, в этих преданиях нашли отражение три ипостаси Чан Нян-тонга — герой, будда, небожитель. Меч указывает на рождение прославленного героя, будущего победителя монголов. Чан Нян-тонг был также ревностным служителем буддизма, как сказано выше, основал школу Чуклам. Кроме того, передав трон наследнику, он странствовал среди гор и рек — такой образ жизни соответствовал взглядам даосов[20].

Рассказ «Сопереживая, стал ходить пешком» повествует о Дао Тае, внуке Чан Тхай-тонга, считавшем Чан Нян-тонга своим учителем. Когда Нян-тонг ушел в монахи и стал вести аскетический образ жизни, Дао Тай отказался ездить в повозке или на лошади и ходил только пешком. В рассказе «Растворение в небытии Чук Лама» речь идет о кончине Чан Нян-тонга, который, стремясь помочь в царстве мертвых своей старшей сестре, совершившей в жизни много ошибок, приурочил свой переход в мир иной к ее смерти.

Частица мощей Нян-тонга чудесным образом указала на того из сыновей Ань-тонга, которому надлежало стать государем («Дух предка решил судьбу»). Им оказался будущий император Минь-тонг. Его высоким моральным качествам посвящен рассказ «Добродетельный непременно займет подобающее место». Образцовому чиновнику при дворе Минь-тонга — Фам Маю посвящен рассказ «Жил честно и умер спокойно». Фам Май пытался убедить государя проявить осмотрительность и не спешить наказывать своего тестя, как впоследствии выяснилось, оклеветанного врагами.

Как отмечает Д.В. Деопик, после победы над монголами в 1289 г. Дайвьет слишком быстро перешел к активной внешней политике — начались захваты земель соседей и подчинение горных княжеств. Действия велись на двух направлениях — южном и западном[21]. Почти весь XIV век постоянные военные конфликты с сопредельными государствами — лаосским княжеством Сиенкуанг и Тямпой истощали Дайвьет, так и не успевший восстановиться после отражения монгольских нашествий. Страна переживала глубокий социальный и экономический кризис.

В 1357 г. Минь-тонг умер, и власть оказалась в руках Зу-тонга (прав. 1341–1369), не имевшего никакой склонности к занятию государственными делами. Он с большим размахом принялся строить дворцы и устраивать празднества. Процветали беззаконие и коррупция. Добродетельные чиновники пытались усовестить государя, но их доклады оставались без внимания. Одним из таких чиновников был Чан Нгуен Дан, дед знаменитого поэта Нгуен Чая (1380–1442) («Стихи, в которых преданный подданный иносказательно увещевал», «Печальные стихи по поводу увещевания государя»); другим — Тю Ван Ан («Решительность и прямота Ван Чиня»), принадлежавший к таким кругам, которые требовали уже не реформ для сохранения централизованного государства, а казни недостойных министров. Тю Ван Ан подал знаменитое «Прошение на высочайшее имя о казни семерых». Оно осталось без ответа. Тю Ван Ан отказался от службы и вернулся в деревню. После смерти Зу-тонга легче не стало. Власть оказалась у Зыонг Нят Ле (прав. 1370–1372), началась смута. Вскоре Зыонг Нят Ле был казнен, а императором сделали Нге-тонга.

---

[20] *Nguyễn Duy Hinh.* Tim̀ hiểu ý nghĩa xả hội của phái Trúc Lâm thổi Trần' (Об общественном значении школы Чуклам эпохи Чан). Tĩm hiểu xã hội Việt Nam thổi Lý–Trần (Исследование вьетнамского общества эпохи Ли–Чан). Hà-nội, 1981. С. 650–651.

[21] *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Ч. 1. С. 164.

Приход к власти этого государя одобрили и Чан Нгуен Дан и Тю Ван Ан. Жизнеописанию императора Нге-тонга, многолетнего покровителя семьи Хо Куи Ли, посвящен первый и самый большой рассказ, значительно отличающийся своим объемом от прочих («История Нге-вьонга»). Хо Нгуен Чынг, не забыв милостей, оказанных его семье, всячески восхваляет этого правителя. Последний абзац рассказа напоминает описание правления идеального государя: «Близким и дальним родственникам покровительствовал, любил их. После беспорядков многие бедные люди не могли заключить брак, совершить обряд погребения, государь помогал им. Он вникал во все дела, интересуясь даже мелкими подробностями. Соседи жили в согласии, подобном весеннему теплу. Люди в стране изменились, нравы постепенно стали чистыми и искренними. Ну до чего же был наделен мудростью правитель этих земель!»[22]. Стихи Нге-тонга приводятся в рассказе «Стихи, достойные министра». Рассказ «Стихи, предвещавшие большое счастье» Хо Нгуен Чынг посвятил своему предку по женской линии по имени Нгуен Конг, который был дедом Нге-тонга. Нге-тонг передал власть Зуэ-тонгу (прав. 1373–1377), а затем сделал правителем его сына принца Хиена, ставшего императором Фе Де (прав. 1377–1388). В 1388 г. Фе Де был смещен Нге-тонгом из-за неприязненного отношения к Хо Куи Ли. Вслед за этим произошел мятеж столичных войск, но Фе Де не стал вести вооруженную борьбу и вскоре был убит. В рассказе «Добродетельная и проницательная госпожа» говорится о главной жене Зуэ-тонга и матери принца Хиена. Когда его сделали наследным принцем, она, предчувствуя несчастье, старалась заменить его кем-нибудь другим. Но все ее усилия оказались безрезультатными. Тогда она полностью отрешилась от всего мирского и погрузилась в монашескую жизнь. После Фе Де императором стал принц Нгак, будущий император Тхуан-тонг (прав. 1388–1398). Хронологически это последний правитель династии Чан, которого упоминает Хо Нгуен Чынг. Периода правления династии Хо, основанной его отцом, он не касается. В «Снах Южного старца» есть один рассказ, датируемый 1407 г. — в это время шли бои с минской армией, вторгшейся на территорию Вьетнама («Муж и жена погибли ради долга»).

Вьетнамский ученый Чан Нгиа упрекает Хо Нгуен Чынга в отсутствии любви к родине[23]. Действительно, автор «Снов» называл вьетнамских императоров *вьонгами* (князьями), Вьетнам — Аннам или Зяоти, т.е. повествовал о Вьетнаме с позиций китайцев. Однако иначе и быть не могло, если учесть, что автор находился в Китае. А вот последние фразы из рассказа «Стихи, предвещавшие большое счастье» трудно интерпретировать в патриотическом ключе: «Что же касается правнука в четвертом поколении, то есть меня, — я вышел из глухого ущелья, переселился на высокое дерево, и многочисленные невзгоды обернулись к моей пользе. Возможно, так произошло из-за того, что благотворное воздействие предка еще не прекратилось? И тогда остался в живых, встретился с мудрецами, приобщился к гуманности Яо. Разве это не странно?» Используя цитату из «Шицзина», Хо Нгуен Чынг подразумевает свою жизнь в Китае. Однако тематика сборника — описание деяний добродетельных лиц, а также псевдоним — Южный старец — свидетельствуют о том, что он не утратил любви и интереса к своей земле.

По мнению некоторых вьетнамских исследователей, «Сны Южного старца» были распространены в Китае и потому не оказали никакого влияния на вьетнамскую литературу[24]. У нас нет сведений, говорящих, что сборник Хо Нгуен Чынга получил

[22] Цзилу хуйбянь. С. 4б.

[23] *Trần Nghĩa.* Hồ Nguyên Trùng mã cũng "quyện luyện quê huông" không quên to' quốc u'? (Действительно ли Хо Нгуен Чынг все равно «был привязан к родине» и «не забывал родину»?) // Tap chi van hoc (литературный журнал). 1974, № 4. С. 24–25.

[24] *Văn Tân v.v.* So' thảo lich su' văn hoc Viêt Nam (История вьетнамской литературы). Т. 2. Hà-nội, 1957–1960. Т. 2. С. 43.

широкую известность среди ученых и литераторов последующих поколений, однако о нем упоминает, например, известный ученый XVIII в. Ле Куи Дон[25].

В «Снах» можно обнаружить ряд общих для вьетнамских средневековых сочинений сюжетов. У сборника Хо Нгуен Чынга есть общие сюжеты как с предшествующими («Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*», «О таинственных силах и духах земли Вьет»), так и с современными и последующими памятниками («Сборник стихов вьетского звучания», «Собрание удивительного земли Линьнам», «Полное собрание исторических записок Дайвьета»). По словам вьетнамского ученого Чан Нгиа, сюжеты целого ряда рассказов из «Снов» аналогичны историям, зафиксированным в других вьетнамских памятниках, хотя встречаются и расхождения. Так, рассказ «Непостижимые храбрость и сила» напоминает повествование о Ле Фунг Хиеу из сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет». Рассказы «Помыслы стихов, светлых и оригинальных», «Образец стихов с повторяющимися иероглифами» похожи на записанное в самой ранней из известных нам средневековых антологий вьетнамской поэзии — в «Сборнике стихов вьетского звучания» Фан Фу Тиена (1433 г.). С «Полным собранием исторических записок Дайвьета» Нго Ши Лиена сближаются сюжеты следующих рассказов из «Снов»: «Растворение в небытии Чук Лама», «Решительность и прямота Ван Чиня», «Муж и жена погибли ради долга», «Прошение, оказавшееся действенным», «Печальные стихи по поводу увещевания государя», «История Нге-*выонга*», «Дух предка решил судьбу». Рассказы «Буддийский монах и даос изгоняют духа» и «Чудеса Минь Кхонга» похожи на истории из «Собрания выдающихся праведников из сада *тхиен*» и «Собрания удивительного земли Линьнам»[26].

Рассмотрим рассказ «Непостижимые храбрость и сила», посвященный реальному историческому лицу XI в. — Ле Фунг Хиеу. Благодаря своей необыкновенной силе он сумел выдвинуться при императоре Ли Тхай-то (прав. 1010–1028) и занял пост начальника дворцовой стражи. Когда Ли Тхай-то умер, на престол должен был вступить принц Фат Ма, старший сын Ли Тхай-то, будущий император Ли Тхай-тонг. В «Краткой истории Вьета» дальнейшие события излагаются следующим образом: «Когда Тхай-то скончался, высшие чиновники направились во дворец Лаунг дык, чтобы в соответствии с завещанием просить (Фат Ма) вступить на престол. В то же время выонги Зык Тхань и Ву Дык расположили в засаде войска за воротами Куанг фук, намереваясь внезапно напасть на вуа. Сам вуа через ворота Тыонг фу прошел во дворец Чиеу нгуен. Войска трех фу, воспользовавшись [этим], стремительно атаковали. Вуа приказал Нгуен Нян Нгиа атаковать их. Войска трех фу были разбиты. Ву Дык выонг был убит Ле Фунг Хиеу»[27]. Последующие исторические сочинения отмечают, что мятежных *выонгов* было трое, в «Краткой истории Вьета» не упомянут Донг Тинь-*выонг*.

Согласно преданию, Ле Фунг Хиеу получил за заслуги право бросить меч, стоя на горе Бангшон. Затем была описана окружность с радиусом, равным дальности броска, и все земли, оказавшиеся внутри ее, император даровал Ле Фунг Хиеу. С тех пор общинные земли, пожалованные за заслуги, стали именовать «земли брошенного меча». По мнению Д.В. Деопика, этот термин пришел с севера, а предание — пример так называемой «ложной этимологии»[28]. В сборнике Ли Те Сюйена «О таинственных силах и духах земли Вьет» рассказ о Ле Фунг Хиеу начинается следующим образом: «*Выонг* происходил из рода Ле, имя его — Фунг Хиеу, он был уроженцем деревни

[25] *Lê Quý Đôn*. Kiến vân tiêu lục (Краткие записи об увиденном и услышанном). Hà-nội, 1962. С. 200.

[26] *Trần Nghĩa*. Hệ Nguyên Trừng mã cũng. С. 24–25.

[27] Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Пер. с вэньяня, вступит. ст. и коммент. А.Б. Полякова. М., 1980. С. 145.

[28] *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Ч. 1. С. 79.

Бангшон уезда Тханьхоа. Некоторые говорят: *выонг* — это потомок господина Динь фиен хау Ле Диня. *Выонг* был внешне красивым человеком высокого роста, обладавшим необычайной силой. Лицо его украшала борода. Когда он был еще маленьким и жил в Лыонгзянге, там появились молодцы, кичившиеся своей силой, которые усомнились в правильности проведенной между полями межи. *Выонг* выдернул с корнем молодой бамбук — набросился на них, никто не смог дать ему отпор». В «Дополнении к истории Вьета» сказано: «*Выонг* в детстве отличался отвагой. Деревни Коби и Дамса оспаривали, где провести межу между их землями, собрали два отряда, чтобы сражаться друг с другом. *Выонг* засучил рукава, сказал жителям деревни Коби: „Я и один могу одолеть десять тысяч человек!“ Прослышав об этом, деревенские старейшины очень обрадовались, угостили его на славу. *Выонг* съел столько риса, что и тридцать человек еле одолели бы, выпил много вина, затем в одиночку пошел вызывать на бой своих противников. Они кинулись было на него, но *выонг* вырвал дерево и размахивал им так, что ветер в ушах свистел, как будто налетела буря. Многие среди воинов деревни Дамса оказались ранены, остальные в панике разбежались. Жители этой деревни, испугавшись, вынуждены были уступить земли...»[29].

Далее идет описание мятежа трех *выонгов*, почти дословно совпадающее с изложением тех же событий во вьетнамском летописном своде начала XIX в. «Отражение истории Вьета, основа и частности, составленное по повелению императора» («Кхам динь вьет ши тхонг зям кыонг мук»)[30]. Завершается рассказ сообщением о пожаловании Ле Фунг Хиеу более тысячи *мау* (1 *мау* = 3600 м^2) земли у подножия горы Бангшон за доблестное участие в походе против Тямпы, упоминается о даровании ему почетных титулов. Полного сходства между рассказами о Ле Фунг Хиеу из «Снов Южного старца» и сборника «О таинственных силах и духах земли Вьет» нет. Наиболее близок по содержанию в обоих сборниках сюжет, повествующий о том, как Ле Фунг Хиеу доблестно сражался с врагами до того, как его возвысил император Ли Тхай-то.

В рассказе «Муж и жена погибли ради долга» речь идет об известном эпизоде, упоминающемся во вьетнамских исторических сочинениях, например в летописном своде «Отражение истории Вьета, основа и частности, составленное по повелению императора»[31]. Так, сообщается, что, когда войска Хо Куи Ли сражались с минскими захватчиками, многие вьетнамские сановники сдались в плен. Только два высокопоставленных чиновника — Нго Миен и Киеу Биеу — предпочли смерть бесчестью и утопились в реке. Жена Нго Миена, госпожа Нгуен, узнав о кончине мужа, тоже бросилась в воду и утонула. Если сравнить рассказ из «Снов» с описанием этих событий в летописи Нго Ши Лиена, то можно отметить почти дословное совпадение слов госпожи Нгуен, произнесенных ею перед смертью. Далее Хо Нгуен Чынг восхваляет госпожу Нгуен за то, что она смогла пренебречь жизнью и поставить долг на первое место. В «Полном собрании» сказано: «Историограф Нго Ши Лиен отмечает: жена Нго Миена, госпожа Нгуен, не только умерла из-за душевной чистоты и высокого чувства долга, но в словах, сказанных ею перед смертью, содержится достаточно для того, чтобы преподать жизненный урок, поэтому привожу их здесь»[32].

В рассказе «Дух предка решил судьбу» повествуется о необычайном происшествии, которое помогло императору Чан Ань-тонгу определиться в выборе наследника. Вот как это событие излагается в «Полном собрании»: «В третий день император (речь

[29] Việt điện u linh (Дополнение к истории Вьета). Hà-nội, 1960. С. 34.

[30] Việt sử thông giám cương mục (Отражение истории Вьета, основа и частности). Т. 1–20. Hà-nội, 1957–1960. Т. 3. С. 53 (271).

[31] Там же. Т. 7. С. 103 (745).

[32] Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета). Т. 2. Hà-nội, 1967. С. 230.

идет о Чан Нян-тонге. — *Е.К.*) скончался в обители Нгоаван на горе Иенты... Фап Лоа сжег труп, получилось больше трех тысяч мощей, отнес их в пагоду Тыфук в столице. Правитель (имеется в виду император Чан Ань-тонг. — *Е.К.*) впал в раздумья, многие чиновники просили наказать Фап Лоа. В то время принцу Маню только исполнилось девять лет. Он находился поблизости от государя и вдруг обнаружил часть мощей, увязанных в сверток, протянул всем показать. Правитель повелел проверить мощи в раке, и люди увидели, что некоторых недостает. Государь взволновался, заплакал и только тогда избавился от тяжелых сомнений»[33]. Дословного совпадения в текстах обоих памятников не наблюдается, однако ядро сообщения и там и там одинаково: мощи императора Чан Нян-тонга чудесным образом оказываются возле его внука, сына Чан Ань-тонга от наложницы. Это было расценено правителем как знак свыше, и он сделал мальчика наследным принцем.

Сюжет рассказа «Буддийский монах и даос изгоняют духа» встречается и у других вьетнамских средневековых авторов. Так, в «Собрании выдающихся праведников из сада *тхиен*» он включен в жизнеописание тхиенского монаха Зяк Хая: «...Однажды во времена Ли Нян-тонга Зяк Хай и совершенный человек Тхонг Хюйен были приглашены в императорский дворец. Ожидая приказов государя, они сидели на прохладном каменном цоколе на террасе центрального зала. Вдруг два геккона, устроившиеся поблизости, закричали так, что в ушах зазвенело. Император повелел Тхонг Хюйену прогнать их. Тот тихо прочел заклинание, и один геккон упал на землю. Улыбаясь, Тхонг Хюйен сказал монаху: „Другого разреши уступить тебе!“ Тогда Зяк Хай пристально посмотрел на другую ящерицу, и не успели все и глазом моргнуть, как другой геккон тоже свалился»[34]. В «Собрании удивительного земли Линьнам» эта история входит в рассказ «Зыонг Кхонг Ло и Нгуен Зяк Хай» и вставлена в биографическое повествование о Нгуен Зяк Хае. Там она выглядит так: «Во времена Ли Нян-тонга Зяк Хая вместе с совершенным человеком Тхонг Хюйеном призвали во дворец Лиенхоа. Они сидели сбоку на прохладном камне, ожидая приказаний. Вдруг две жабовидные ящерицы закричали так, что в ушах зазвенело. Император повелел Хюйену прекратить это с помощью заклинаний. Хюйен произнес магические фразы, и одна из ящериц замолчала. Улыбаясь, государь обратился к Зяк Хаю: „Одного оставляю шраману“. Наставник прочел заклинание, и вскоре вторая ящерица утихла»[35].

Как можно заметить, в этих двух сочинениях тексты практически одинаковы. Еще одну версию этого предания приводит Нгуен Ван Хюйен в своей книге «Культ бессмертных и Аннам»: «Император с детства страдал глухотой. Никакие врачи и лекарства ему не помогали. Тогда призвали Тхонг Хюйена и Зяк Хая, чтобы они осмотрели больного. Как только первый начал произносить магические фразы, тут же левое ухо императора стало слышать. Тот улыбнулся и сказал: „Позвольте же и ученику Будды показать свое мастерство!“ И тогда Зяк Хай, в свою очередь, стал читать заклинания, и император смог слышать правым ухом. Был устроен богатый обед для обоих врачевателей. После угощения Тхонг Хюйен почтительно простился с императором и у него на глазах исчез»[36].

Во всех имеющихся версиях даос Тхонг Хюйен и монах Зяк Хай по очереди демонстрируют свои волшебные умения, стараясь услужить императору династии Ли: утихомиривают ящериц или бесов либо же помогают обрести слух — в зависимости от варианта. В «Снах» сначала действует монах, потом даос, а в остальных вариантах

[33] Đại Việt sử ký toàn thu. T. 2. Hà-nội, 1971. C. 105.

[34] Thiền uyển tạp ảnh (Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*). Hà-nội, 1993. C. 140.

[35] Юэнань ханьвэнь сяошо цункань (Собрание *сяошо*, написанных на китайском языке во Вьетнаме). Т. 2. Тайбэй–Сянган, 1992. С. 93.

[36] *Шарипов А.Ш.* Вьетнамские легенды о бессмертных // Восток. 2000. № 1. С. 150.

последовательность обратная. Отметим, что в хвалебном четверостишии император первым упомянул монаха Зяк Хая, а вторым — даоса Тхонг Хюйена. И тот и другой были реальными историческими лицами, пользовавшимися авторитетом у императора Ли Нян-тонга, который часто приглашал их к себе.

Рассказ «Чудеса Минь Кхонга» посвящен известному монаху эпохи Ли — Нгуен Минь Кхонгу, фигурирующему в ряде вьетнамских преданий. Он, как отмечает Д.В. Деопик, перенес странную болезнь императора Ли Тхан-тонга на тигра и за это был возведен в высший буддийский сан страны — стал *куок ши* (Наставник государства), а также получил земельное владение в десять тысяч семей[37]. В «Снах» повествуется о том, как с помощью волшебства Нгуен Минь Кхонг излечил императора Ли Тхан-тонга, который покрылся шерстью и стал превращаться в тигра. Этот недуг связывался с предыдущим перевоплощением императора. Ли Тхан-тонг, до того как родиться в семье правителя, был монахом, однажды неудачно пошутившим — он спрятался за дверью, затем выпрыгнул и зарычал по-тигриному, стараясь напугать Нгуен Минь Кхонга. Эта история зафиксирована также в «Собрании выдающихся праведников из сада *тхиен*» и в «Собрании удивительного земли Линьнам», различия сводятся к деталям и более или менее подробному изложению материала. По словам вьетнамского ученого Чан Нгиа, рассказ о Минь Кхонге в «Собрании удивительного земли Линьнам» иногда опирается на «Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*» (см. вариант «Собрания удивительного земли Линьнам» № A.33 в Библиотеке общественных наук в Ханое), а иногда как будто имеет один источник со «Снами» (см. вариант № A.750 в той же библиотеке)[38]. В обоих «Собраниях» названо имя монаха, перевоплотившегося в императора Ли Тхан-тонга. Это Ты Дао Хань (?–1117) — монах, реальная историческая личность, герой ряда средневековых преданий. Некогда Нгуен Минь Кхонг жил в пагоде Кхонгло (Путь в пустоте), что отмечено и в «Снах». Возможно, это послужило основанием для возникшей путаницы — Нгуен Минь Кхонга стали идентифицировать с другим монахом — Зыонг Кхонг Ло (?–1119).

Как можно было убедиться, в ряде случаев Хо Нгуен Чынг повествовал о событиях и героях, широко известных во Вьетнаме и вошедших во вьетнамские средневековые сочинения. Вьетнамские литературоведы считают, что Хо Нгуен Чынг, как и предыдущие авторы-составители, использовал для своего сочинения готовые истории[39], т.е. подвергал их минимальной авторской обработке. Возможно, так оно и было. Однако следует обратить внимание на то, что «Сны Южного старца» отличаются от предшествующих произведений. Так, в более ранних сборниках материал подобран по какой-нибудь определенной тематике, а рассказы построены по одному принципу. Например, «Собрание выдающихся праведников из сада *тхиен*» — это только жизнеописания буддийских подвижников, сочинение «О таинственных силах и духах земли Вьет» представляет собой собрание однотипных историй о духах. В сборнике Хо Нгуен Чынга собраны рассказы на разные темы, они не ограничены одной определенной схемой изложения.

По словам И.А. Алимова, основной единицей бытования сюжетной прозы в Китае был именно сборник, имевший название и объединявшей в себе отдельные фраг-

---

[37] *Деопик Д.В.* История Вьетнама. Ч. I. С. 135. В «Полном собрании» Нго Ши Лиена сказано: «...правитель заболел, лекарства не помогали, монах Минь Кхонг излечил болезнь, был удостоен титула *куок ши*. Простили налоги и повинности нескольким сотням семей» (по преданию, когда монах Ты Дао Хань, будучи больным, собирался перевоплотиться, он передал лекарства и заклинания ученику — Нгуен Ти Тханю, т.е. Минь Кхонгу, и посоветовал, если через двадцать лет тот увидит, что государь заболел, прийти и излечить его). См.: Đại Việt sử ký toàn thu. T. 1. Hà-nội, 1967. C. 271.

[38] *Trần Nghĩa.* Hô Nguyên Trùng. C. 25.

[39] *Đinh Gia Khánh.* Văn hoc Việt Nam thể ky X nủa dâù thể ky XVIII (Вьетнамская литература X — первой половины XVIII в.). T. 1. Hà-nội, 1978. C. 529.

менты, в той или иной степени законченные и, как правило, без собственных заголовков. Человек же, чье имя было вынесено на титульный лист сборника, являлся автором в первую очередь данного собрания, компиляции, ибо далеко не все вошедшее в сборник было написано им лично; авторское начало выражалось прежде всего не в сочинении отдельных произведений, но в принципе их подбора[40].

Возможно, «Сны» — это одно из первых вьетнамских сочинений в жанре *бутки* (кит. *бицзи*). «Я постоянно разыскивал и записывал сведения о древних событиях», — сообщал Хо Нгуен Чынг, говоря о том, как появилось его произведение. В Китае, замечал А.Н. Желоховцев, сочинения *бицзи* возникли из записей для памяти[41]. В предисловии Хо Нгуен Чынг указал на несерьезность своего сочинения, назвал его «малыми речениями» (кит. *сяошо*) и подчеркнул, что оно создано в том числе и для того, чтобы внести оживление в веселые беседы. Тонг Тионг, автор послесловия к «Снам», тоже оценивал это произведение как образец развлекательной прозы, созданной на досуге, «в часы, свободные от забот чиновника»[42]. К категории *сяошо* или *бицзи сяошо* отнесли его и китайские литературоведы и издатели. Так, в серии «Юэнань ханьвэнь сяошо цункань» («Собрание вьетнамских *сяошо*, написанных на *ханване*») этот сборник помещен в раздел *бицзи сяошо*, в «Учао сяошо да гуань» («Обширный обзор *сяошо* пяти династий») издан в разделе «Хуанмин байцзя сяошо» («*Сяошо* различных авторов царствующей минской династии»).

Большое место в «Снах Южного старца» занимают рассказы о стихах (их пятнадцать), почти все они тематически подобраны вместе и помещены в конце сборника. В заглавиях двенадцати рассказов присутствует иероглиф *тхи* (кит. *ши*) — стихи.

Умение слагать стихи во Вьетнаме, так же как и в прочих странах дальневосточного культурного ареала, издавна относилось к числу достоинств и было тесно связано с карьерой ученого. Это находило отражение и в прозаической литературе: авторы цитировали стихи, посвящали рассказы поэтам. В ряде средневековых вьетнамских собраний прозы можно выделить такие рассказы. Это, например, «Рассказ о беседе стихотворцев в уезде Золотых цветов» из «Пространных записей рассказов об удивительном» («Чуен ки ман лук») Нгуен Зы (XVI в.), «Правила стихосложения», «Виды стихов» из «Записей вслед за кистью, сделанных во время дождя» («Ву чунг туй бут») Фам Динь Хо (начало XIX в.) и т.д. Однако рассказы о стихах и поэтах в этих произведениях носят фрагментарный характер, их нельзя объединить в пределах одного сборника в значительные тематические группы. В этом отношении «Сны Южного старца» занимают особое место в истории вьетнамской литературы. Возможно, часть рассказов из этого собрания сходна с китайскими *шихуа* — «рассуждениями о поэзии», представляющими собой заметки о поэтике, о различных стихах и их авторах[43]. В Китае появление жанра *шихуа* связывают с именем Оуян Сю (1007—1072)[44].

---

[40] *Алимов И.А.* Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Ч. I. СПб., 1996. С. 35.

[41] *Желоховцев А.Н.* Хуабэнь — городская повесть средневекового Китая. М., 1969. С. 153.

[42] Thơ văn Lý Trần'. С. 741.

[43] Отметим, что в Японии существовал жанр «ута-моногатари». Произведения этого типа состояли из законченных периодов, каждый из которых делился на две части — прозаическую и стихотворную. Сначала рассказывалось, при каких обстоятельствах была сложена та или иная танка, а затем приводилось само стихотворение.

[44] По мнению И.А. Алимова, материал *шихуа* Оуян Сю распадается на несколько устойчивых тематических групп: 1) отрывки, представляющие собой своеобразный комментарий к поэтическим строкам, взятым из поэзии выражениям, отдельным словам; 2) отрывки, в которых Оуян Сю дает оценку тем или иным поэтическим строкам или их авторам; 3) отрывки, представляющие собой запись коротких, примечательных (с точки зрения Оуян Сю) случаев с поэтами, анекдоты о поэтах; 4) отрывки, содержащие некоторые элементы теоретических взглядов на поэзию самого Оуян Сю. См.: *Алимов И.А.* «Шихуа отшельника Лю-и» Оуян Сю. Вып. 1. СПб., 1992. С. 71–72.

Рассказы о стихах из собрания Хо Нгуен Чынга можно условно разделить на три группы.

1. Рассказы, в которых приводятся сведения или анекдоты из жизни поэтов, но необязательно содержащие стихи. В качестве примера приведем рассказ «Стихи и вино изумили людей», в котором говорится о Хо Тонг Тхоке, известном ученом и поэте XIV в. Но Хо Нгуен Чынг не сообщил об исторических трудах и поэтических сочинениях, прославивших этого человека, а все внимание уделил случаю, произошедшему с ним однажды на пиру ночью.

2. Рассказы, в которых приводится стихотворный отрывок с последующими пояснениями. Комментарии могут быть различными — как историческими, так и литературно-критическими. Так, например, в рассказе «Печальные стихи по поводу увещевания государя» приводится отрывок из стихов знаменитого поэта, ученого-астронома XIV в. Чан Нгуен Дана (1320–1390), а затем к нему даются пояснения Хо Нгуен Чынга.

3. Рассказы, в которых прозаический текст, обрамляющий стихи, построен по типу, напоминающему жизнеописания. Это, например, рассказ «Судьба совпала с предсказанием, сделанным в стихах».

В рассказах о стихах Хо Нгуен Чынга отразились бурные события XIII в., связанные с монгольским нашествием. В течение 30 лет вьетнамский народ боролся против монгольских завоеваний (1257–1289), поэтому, естественно, в поэзии XIII–XIV вв. важное место занимала патриотическая тема. Часто полководцы были поэтами, среди самых блестящих имен можно назвать Чан Хынг Дао (1226–1300), Чан Куанг Кхая (1248–1294), Фам Нгу Лао (1255–1320)[45]. Рассказ Хо Нгуен Чынга «Стихи, выражающие желание подвигов и славы» как раз и посвящен военачальнику Фам Нгу Лао.

По мнению Н.И. Никулина, в лирике XIII–XIV вв. в связи с идеей патриотического самоутверждения особую выразительность приобрели географические названия. Исследователь отмечал, что в стихах будущего императора Чан Нге-тонга, подаренных послу юаньского двора, упоминались священная гора Танвиен и река Ло (во Вьетнаме)[46]. Эти стихи приведены в «Снах Южного старца» в рассказе «Стихи, достойные министра»:

Старый аннамский министр не умеет сочинять стихи,
Сидит молча перед золотой чашей на проводах гостя.
Гора Танвиен высока, воды реки Ло лазоревы,
Вдали в небе посольские знамена скрываются в облаках[47].

Наступление долгожданного мира, когда между четырех морей воцарилось спокойствие и пыль улеглась, было воспринято вьетнамцами с радостью и облегчением. Так, император Чан Тхань-тонг (прав. 1258–1278) в стихах, посвященных поездке в свою родную деревню, нарисовал идиллическую картину («Образец стихов с повторяющимися иероглифами»):

Светом залито все, темные предметы также освещены.
Мои родные места — это один материк из десяти материков бессмертных.
В ста местах звучат флейты, птицы поют на сто голосов.
В тысячу рядов стоят слуги у тысячи мандариновых деревьев.
Сейчас луна не удосуживается светить,
Поскольку у людей не накопилось дел.
Вода наполнена осенью, и в небе сквозит осенний дух.
В пределах четырех морей все спокойно и пыль лежит на месте.
В этом году я прогуливаюсь по тем местам, где гулял в прежние годы[48].

[45] *Данг Тхай Май.* Идеи и образы вьетнамской поэзии XI–XIV вв. // Традиционное и новое в литературах Юго-Восточной Азии. М., 1982. С. 87.
[46] *Никулин Н.И.* Вьетнамская литература X–XIX вв. М., 1977. С. 66.
[47] Цзилу хуйбянь. С. 18б.
[48] Там же. С. 13б.

На первый взгляд может показаться, что перед нами обычная пейзажная зарисовка, родные места, увиденные неравнодушными глазами уже немолодого, умудренного жизнью правителя. По контрасту с бурной политической жизнью при дворе эти родные места возникли перед его взором как настоящий райский уголок. Любопытно отметить, что пейзаж описан довольно умозрительно, не на основании непосредственных зрительных впечатлений, а с помощью отвлеченных образов, взятых из арсенала утопического сознания.

Соотнеся данную пейзажную зарисовку с «обязательным утопическим набором»[49], можно без труда обнаружить в ней присутствие трех компонентов: бессмертия, плодородия и идеальной формы организации труда.

Поясним последний компонент — разумную организацию труда. Известно, что еще Конфуций мечтал о том, чтобы народ был занят в поле согласно временам года, что, естественно, из-за бесконечных войн и общественных работ никогда не удавалось. Жить в согласии с сезонами — эта мысль не только неоднократно варьировалась в китайской философской мысли, но стала и одной из важнейших поэтических тем. Именно такой смысл, как нам кажется, имеет в этом стихотворении «осень и ночь» — пора отдохновения. Сюда же можно добавить и тысячу рядов слуг, выстроившихся у тысячи мандариновых деревьев. Повторение «тысячи» носит явный утопический оттенок изобилия, тогда как ряды слуг свидетельствуют о том, что взращенные плоды не пропадут даром.

Представляется, что остальные компоненты утопического сознания в этом стихотворении анализировать нет необходимости, поскольку они прямо названы. Это — бессмертие и изобилие. Остается дополнить эту картину лишь соответствующим световым и звуковым сопровождением, причем следует отметить, что и свет и музыка отпущены автором столь же щедрой, «утопической» мерой.

К этому надо добавить еще и традиционный образ политического спокойствия в стране — «пыль, лежащую на месте». Все это дает возможность видеть в поэтической миниатюре маленькую, но цельную картину «утопической страны» или «утопического состояния», перенесенную в данном случае правителем на свои родные места.

В сборнике Хо Нгуен Чынга, в том числе в рассказах о стихах, неоднократно упоминается император Чан Нян-тонг, получивший известность не только как успешно отразивший вражеское нашествие полководец и буддийский патриарх, но и как талантливый поэт. В предисловии к его стихам Чан Минь-тонг писал: «Почитаемый в веках Благословенный[50], бросив золотой драгоценный трон, в полночь покинул город. Он оставил роскошные одежды дракона, надел зеленую островерхую шляпу, остриг волосы и не обращал внимания на соек, свивших гнездо у него на голове, позволял паукам плести паутину в рукавах...»[51]. Чан Нян-тонг писал на ханване (вьетнамский вариант вэньяня), до наших дней сохранились две его оды на «номе» (вьетнамская письменность на основе китайских иероглифов). В рассказе «Помыслы стихов, светлых и оригинальных» приводятся стихи Чан Нян-тонга:

«Увядшие цветы, затоптанные стебли растений.
Кораллы видны сквозь водную гладь, в море мелькает тень плывущей рыбы.

[49] Анализируя китайские утопии, А.С. Мартынов выделил в них четыре непременных компонента: 1) плодородие земли и изобилие ее плодов; 2) долголетие человека и его бессмертие; 3) разумные формы организации труда; 4) разумные формы организации человеческого общежития. См.: *Мартынов А.С.* Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайская социальная утопия. М., 1987. С. 11.

[50] Титул Будды.

[51] *Phan Huy Chú.* Lich triều hiến chuảng loại chí (Классифицированное описание установлений минувших династий). T. IV. Hà-nội, 1961. C. 59.

Три зимних месяца, белые ветки перед лицом,
И вот ясно различимый аромат начинающейся весны.
Сладкая роса скоро застынет, глупая бабочка проснулась.
Ночью свет луны — как вода, надеюсь, что птицы выразят тоску.
Чан Э как будто знает, где находится красота цветов,
Вот-вот придет, покинув коричное дерево, холодную жабу, стужу.

Чистота, свежесть, мощь далеко превосходят здесь обычные образцы.

Сановник, имеющий тысячу колесниц, чувствует такое воодушевление. Кто говорил, что, когда люди бедствуют, их стихи становятся более мастерскими? Еще есть два четверостишия из стихов „Радуюсь половодью в горах“:

Кто связал через что надо пройти, где искать освобождение от пут?
Отличному от других как можно непременно отыскать небожителя?
Досуг обезьяны, усталость лошади — человек становится старым.
Только одно учение *тхиен* позволяет достичь облаков.
Мысль о правде и лжи, успех при дворе — словно увядающие цветы.
Сердце, имеющее славу и удачу, сопереживает ночному дождю зимой.
Цветы исчезли, дождь прекратился, в горах тишина.
Птицы кричат, еще одна весна кончается.

Здесь есть чрезвычайная чистота, огромная пустота одного цвета, скорбные чувства отчетливо видны. Существует „Сборник благоговеющего перед просветлением“, включает очень много интересных стихов. К несчастью, в этих землях случаются войны, пожары, сведения не передаются по наследству, я припомнил пару отрывков, и только. Увы, как это достойно сожаления!»[52].

Рассмотрим первое стихотворение. Как известно, в основе «драматургии» дальневосточного лиризма лежит смена сезонов. Как правило, наиболее драматически насыщенные моменты связаны с осенью. На втором месте, безусловно, идет весна, момент наступления которой ассоциируется с пробуждением жизни. Эмоциональная сила данного стихотворения заключается в том, что оно написано как бы с «обратной перспективой». Внимание поэта сосредоточено не на наступлении весны, а на признаках уходящей зимы, которые и являются основными составляющими стихотворения. Поэтика лунного света, холодной воды и голых зимних ветвей говорит о том, что в настоящий момент душе автора созвучна именно эта холодная красота и нарушить ее может пробуждение «глупой бабочки».

Второе стихотворение явно навеяно буддийской тематикой о бренности и причинной обусловленности человеческой жизни. Примечательно в нем то, что автор в духе поэтической интерпретации чаньского буддизма устремляется к учению Будды не из-за трагизма или иллюзорности жизни, а из-за «связанности», трактуя обращение к чань несколько в даосско-поэтическом духе как освобождение, как средство если и не избежать, то отодвинуть неизбежную старость с «досугом обезьяны и усталостью лошади».

Третье стихотворение строится на типичном для китайской пейзажной лирики противопоставлении «космос/природа — общество», где подчеркивается подлинность первого компонента и относительность второго, «общественного», часто обозначаемого как «мир пыли». Здесь это «мир увядших цветов». Его мгновенность, а вместе с ним мимолетность и относительность «славы и удачи» подчеркнуты неумолимостью и абсолютной подлинностью смены сезонов, а тот «жар сердца», который сопутствует общественной деятельности, находится в резком эмоциональном контрасте с созвучным настроению поэта холодом ночного дождя в горах и с тишиной.

[52] Цзилу хуйбянь. С. 14а–б.

Такой значимый в дальневосточном комплексе представлений о природе и человеке момент, как подъем на горы и башни для того, чтобы полюбоваться открывающимся видом и обрести единство с окружающим миром, отразился в стихах, приведенных в рассказе «Прекрасные строки из коротких стихов»:

Драгоценный источник источал аромат, как струи глубокой реки.
Бирюзовая кисея у весеннего полога прозрачна, как крылья цикады.
Проникшись стихами, закончил декламацию, тоска бесконечна, как море.
В глазах человека слезы, а на небе — луна.

Когда человек был лишен возможности созерцания и эстетического восприятия космоса, взгляд его обращался на то, что оказывалось рядом, с чем он соприкасался:

Ароматное облако в проеме окна задернуто кисеей бирюзовой.
На середине прерван полуденный сон, не обойтись без чая.
Неотступно мечтаю посмотреть с высоты вдаль, но боюсь подняться на башню.
Лишь смотрю на дерево *гао*, оно все в красных цветах[53].

«Пустота», открывавшаяся при созерцании пейзажа-панорамы, приобрела в китайской поэзии смысл одного из наиболее эстетически значимых параметров природы[54]. Этот образ присутствовал в стихах и вьетнамских авторов. Вот строки, написанные монахом, известным как Зыонг Кхонг Ло:

Иногда поднимаюсь на одинокую горную вершину,
Кричу — и вздрагивает великая пустота.

«Сны Южного старца» — один из немногих средневековых вьетнамских сборников, в котором рассказы о стихах занимают почти половину объема, где повествования об удивительных событиях соседствуют с реальными сведениями по истории и литературе. Возможно, собрание Хо Нгуен Чынга было первым вьетнамским сочинением такого типа.

Résumé

Ye.You. Knorozova
"Rêves d'un vieillard du Midi"
Cho Ngouen Tchyng
("The Dreams of an Elder of the South"
by Cho Ngouen Tchyng)

Le texte «Rêves d'un vieillard du Midi» daté du 1438, est composé par Cho Ngouen Tchyng, surnommé Vieillard du Midi. Cho Ngouen Tchyng était le fils aîné de Cho Kouï Li, qui a usurpé le trône de la dynastie Tchang et a créé sa propre dynastie Cho (1400–1407). Le texte «Rêves d'un vieillard du Midi» était écrit en Chine. Cho Ngouen Tchyng y est devenu un grand fonctionnaire.

[53] Там же. С. 17б.

[54] *Мартынов А.С.* Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 184.

А.Л. Хосроев

© 2005
Санкт-Петербург

Представления манихеев о времени

57-я глава манихейского трактата *Кефалайя*[1], которая называется «О рождении Адама» (ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲥⲓⲛⲍⲡⲟ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ: 144. 14–147. 20), дает весьма интересный материал для понимания учения манихеев о времени[2]. В этой главе вавилонский катехумен спрашивает учителя о том, как был создан Адам и какое существует различие (διαφορά) между его созданием и созданием людей, которые живут сегодня; ученик недоумевает, почему Адам и люди первых поколений жили дольше, а их сила была больше, ведь, продолжает он, «звезды и Зодиак остаются на своих местах» (144. 15–145. 4). Ранее в тексте как Мани, так и его ученики уже неоднократно свидетельствовали о том, что человеческая история рассматривалась ими через призму астрологических представлений[3]; теперь же Мани отвечает так:

(145. 8) «...Существует пять типов владык и путеводителей в сфере Зодиака и (10) на небесах, которые (т.е. небеса) расположены над ней. Все они имеют имена, которыми [были названы]. Первое имя — это год (ⲣⲁⲙⲡⲉ), второе — это месяц (ⲃⲁⲧ), третье — это день (ϩⲟⲟⲩⲉ), [четвертое] — это час (ⲟⲩⲛⲟⲩ), а пятое — это мгновение (ⲥⲟⲩⲥⲟⲩ). Пять мест (τόπος) и пять домов (οἶκος) находятся в сфере и (15) на небесах. Эти места имеют пять сил (ⲇⲟⲙ = δύναμις), которые являются господами над ними. Господин года находится здесь. Господин месяца находится здесь. Господин дня находится здесь. Господин часа находится здесь. Господин мгновения находится здесь. Причем каждый из них расположен выше, чем его товарищ, и верхний является господином над нижним. (20) И люди, и [звери] рождаются через эти силы, а эти силы получили власть (ἐξουσία) [и имеют ее] от начала (ἀρχή) творения до скончания мира (κόσμος). В начале (ἀρχή) человеческого рода (γενεά) владыками были силы, которые

Хосроев Александр Леонович — д.и.н., вед. н.с. Сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] Сочинение дошло в единственной коптской рукописи конца IV в.; дату возникновения утерянного греческого оригинала, в основе которого, в свою очередь, лежал материал, написанный по-арамейски (родном языке Мани и его первых учеников), можно установить лишь приблизительно: конец III — начало IV в. Текст *Кефалайя* цитируется по изданию: Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. 1. Kephalaia. Bearb. von H.J. Polotsky und A. Böhlig. Stuttgart, 1940 (далее: Polotsky–Böhlig с указанием главы трактата, номера страницы и строки по этому изданию). Русский перевод первой части трактата, изданной Полоцким и Бёлигом, см.: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глос. и указат. Е.Б. Смагиной. М., 1998.

[2] К сожалению, этот текст лишь бегло рассматривался исследователями под этим углом зрения: *Nagel P.* Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis (далее — *Nagel*) // Studia Coptica. Hrsg. von P. Nagel. B., 1974. C. 211; *Henrichs A.* The Timing of Supernatural Events in the Cologne Mani Codex (далее — *Henrichs*) // Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984). A cura di L. Cirillo. Cosenza, 1986. C. 195; *Pedersen N.A.* Studies in *The Sermon on the Great War*. Investigations of a Manichaean Coptic Text from the Fourth Century. Aarhus, 1996. P. 183 (далее — *Pedersen*).

[3] Об астрономических (астрологических) представлениях манихеев, засвидетельствованных в этой главе, см.: *Khosroyev A.L.* Zu einer astronomischen Realie in den *Kephalaia* // Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus. B., 14–18. Juli 1997. Hrsg. von R.E. Emmerick et al. B., 2000. C. 342–365 (далее — *Khosroyev*).

господствуют над годом. Поэтому-то и оказалось, что у потомства, которое (25) было рождено в их поколениях и в их время, годы были больше, и в поколении Адама, Сифа, его сына, и тех, которые были после них, жили люди до весьма преклонного возраста. После того как силы, которые господствовали над годами, прекратили свое господство, господами стали силы, которые господствуют над месяцами. Как (30) месяцы короче, чем годы, так [короче] и жизнь людей, которые были рождены этими силами. Их возраст короче, [чем возраст тех, которые были рождены][4] силами, господствовавшими (146.1) над годами. Когда же власть (ἐξουσία) сил, которые были господами над месяцами, пришла к концу, власть получили силы, господствующие над днями. Как дни короче, чем месяцы, так [короче] и жизнь людей, которые были рождены этими силами. Их возраст (5) короче, чем возраст тех, которые были рождены силами, господствовавшими над месяцами. Точно так же и жизнь людей, которые были рождены силами, господствовавшими над часами и мгновениями. Их ⲗⲓϩⲙⲉ[5] меньше, чем у тех, которые были рождены силами месяцев и дней. [...] [Теперь] ты видишь, как близок (10) конец мира. Возраст людей стал весьма коротким, их дни короче, а годы меньше. Ведь жизнь и свет, которые были в мире (κόσμος) у первых поколений людей, были больше, чем сегодня. Поэтому они стали малы в своей ⲁⲙⲁⲓⲛⲛⲥ[6]. Их (15) возраст укоротился».

Катехумен задает свой следующий вопрос, повторяя при этом все то, что Мани ему только что сказал, и просит рассказать ему, как всего лишь от одного мужчины и одной женщины, т.е. от Адама и Евы, произошло все человечество (146. 15–25). Ответ Мани, хотя в нем речь идет не о грехопадении (рассказ о котором следовало бы ожидать в этом месте), а о последующей судьбе человечества, гласит:

(146. 27) «...Ведь как первые поколения людей были богаче светом и чище по природе, поэтому и годы их были многочисленнее, так и (30) их потомство было многочисленнее, чем потомство настоящего времени. Они проводили долгое время [...] в чреве своей матери. После того как [...][7] (147.1) множество при одном зачатии: иногда при одном зачатии рождалось пятеро, иногда шестеро были в одном материнском чреве, иногда немногим меньше, иногда больше. Поэтому-то и стало потомство Евы (5) и ее детей многочисленным. Земля наполнилась ими. Ведь потомство

---

[4] Лакуна надежно восстанавливается на основе параллельного текста в *Keph.* 57; 146. 5.

[5] Это слово, точное значение которого неясно, засвидетельствовано, причем неоднократно, только в *Кефалайя* (особенно в главах 48 и 49). Бёлиг оставляет его без перевода; см.: Polotsky–Böhlig. C. 120, примеч.: "Crum vergleicht ⲗⲁϩⲉⲏ 'Rohr'. Es sind allerfeinste, unverletzbare Verbindungen zwischen Himmel und Erde"; ср.: *Kasser R.* Compléments au dictionnaire copte du Crum. Le Caire, 1964 (Bibliothèque d'études coptes, 7) (далее — *Kasser*). 25 [150a]: "sens incertain, représente une sorte de fluide (rayon? canal? cf. ⲗⲁϩⲉⲏ 149a) très subtile qui relie le ciel et la terre...". Гарднер переводит слово как "conduit" (The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary by I. Gardner. Leiden; New York; Köln; Brill, 1995 [NHMS, 37].); ср. также: *Henning W.B.* An Astronomical Chapter of the Bundahishn // JRAS. 1942. P. 232, примеч. 6.

[6] Точное значение и происхождение слова остаются неясными; ср.: *Kasser.* C. 2 (9a): "substance matérielle (?)"; Polotsky–Böhlig переводят как "Substanz (?)" (у Крама дается лишь форма ⲛⲁⲓⲛ в значении "size, age, kind": A. Coptic Dictionary. Comp. by W.E. Crum. Oxf., 1939. P. 156a [далее: Crum]). В *Кефалайя* слово появляется довольно часто (четыре раза только в этой главе: 144. 23; 146. 14, 21, 29). Одно место из манихейских *Псалмов* (*Ps.* 206. 28: в переводе Олберри "stature" [?]), кажется, дает возможность прояснить значение слова при помощи параллельного текста: ἡλικία в значении «рост»; для примеров см.: A Manichaean Psalm-Book. Part II. Ed. by C.R.C. Allberry. With a Contribution by H. Ibscher. Stuttgart, 1938. Примеч. 3 к *Ps.* 207 (далее: Allberry). Нагель, не комментируя, переводит слово как "Frist" (Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Übersetzt und erläutert von P. Nagel. B., 1984. C. 34 [36a]). Как, однако, показывают вопрос катехумена и ответ Мани в *Keph.* 57, эти слова имели разное значение: «Адам был могуч в своей жизненной силе (?) (ϩⲛ ⲧⲉϥⲁⲙⲁⲓⲛⲛⲥ), его возраст (ἡλικία) был весьма преклонным» (144. 22–24); «Их жизненная сила (?) стала меньше, а их возраст (ⲁϩⲉ = ἡλικία) короче» (146. 14–15). Крам не приводит этой формы слова и дает лишь ⲛⲁⲓⲛ в значении "size, age, kind" (Crum. P. 156a).

[7] Лакуна в половину строки не затемняет общего смысла фразы.

первого (ἀρχαῖος) человека, которое явилось в мире, совершенно отлично от сегодняшнего. Их зачатие и их рождение не равны рождениям сегодняшним. (10) Ведь те, которые рождены сегодня в этих последних поколениях (γενεά), малы и увечны, рождаются они по одному, от силы по двое, при одних родах, причем они ужасны своим видом, малы ростом и слабы физически. Их учения и [их] (15) мысли полны зла (κακία), сами они плохи, они обречены на погибель, они умирают в своем возрасте, страдая, и смерть настигает их быстро».

Сравнив этот текст с сочинениями, принадлежащими к (литературному) жанру *апокалипсиса*, увидим их очевидное сходство. В *апокалипсисах*, из которых одни повествуют о конкретных исторических событиях (как правило, с точки зрения vaticinium ex eventu), другие же интересуются лишь метафизической историей (именно к ним и принадлежит приведенный выше рассказ), неотъемлемыми являются следующие мотивы[8]:

а) средство, при помощи которого было передано откровение;

б) небесный посредник;

в) смертный получатель откровения;

г) предыстория;

д) история;

е) Последний суд и/или конец мира;

ж) эсхатологическое спасение.

В рассказе Мани отчетливо различаются те же мотивы: в начале *Кефалайя* он говорит своим ученикам, что «таинство творения Адама, первого человека (т.е. то, о чем он будет рассказывать в 57-й главе), было открыто ему (= **в**) Параклетом (= **б**), который спустился с неба на землю» (= **а**)[9]; исходя из своего мифа, согласно которому все, что происходит в мировой истории, обусловлено борьбой между Светом и Тьмой (= **г**), борьбой, которая — в то время как Свет в мире неуклонно убывает, поскольку Тьма его поглощает, — ведет к победе Тьмы, Мани прослеживает человеческую историю (= **д**), подчеркивая, что конец мира уже стоит на пороге (= **е**)[10]. Таким образом, в нашем отрывке лишь окончательное спасение (= **ж**) остается вне перспективы.

Включив теперь этот рассказ в контекст манихейского учения о трех временах, мы увидим, что сказанное Мани в вышеприведенном тексте является только частью как манихейской эсхатологии, так и манихейского представления о времени вообще. Так называемое учение о трех временах засвидетельствовано в целом ряде текстов, и притом на первый взгляд в двух разных версиях.

По одним свидетельствам, время делится на три больших периода:

1) первоначальное разделение Света и Тьмы (прошлое);

2) смешение Света и Тьмы и их борьба (прошлое, настоящее и будущее);

3) окончательное разделение Света и Тьмы, возвращение к первоначальному состоянию (будущее).

---

[8] Я пользуюсь схемой, которую предложил Коллинз (*Collins J.J.* Towards the Morphology of a Genre // Semeia 14: "Apocalypse. The Morphology of a Genre". Ed. by J.J. Collins. Missoula, 1979. P. 6–8) для определения *апокалипсиса* как литературного жанра. Вместе с тем я рассматриваю апокалипсис как письменную фиксацию того, что можно назвать апокалиптически-эсхатологическим менталитетом (см., например: *Hanson P.D.* Apocalypticism // The Interpreter's Dictionary of the Bible. Suppl. Vol. Nashville; Abington, 1976. P. 29–30). Для различных подходов к проблеме см. доклады на Международном коллоквиуме по апокалиптике (Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East // Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Ed. by D. Hellholm. Tübingen, 1983 [далее: Apocalypticism]), в которых, однако, манихейству не было уделено никакого места.

[9] ⲁⲡⲡⲣⲕⲗⲥ ⲉⲧⲁⲛϩ ⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲛ ⲱ[ⲁⲣⲁⲓ]...ⲁⲥⲫⲱⲗⲡ ⲛⲛⲓ...ⲡⲛⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲃⲓⲏⲡⲗⲁⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ ⲡⲫⲁⲣ[ⲡ ⲛⲣⲱ]ⲙⲉ: *Keph.* 1; 14. 32 сл.; 15. 11–12.

[10] ⲕⲛⲉⲩ ϫⲉ ⲁ ⲧϩⲁⲏ [ⲏ]ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧϩⲛⲁⲥ ⲁϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲣ (146. 9–14).

Эту схему находим в восточных (иранских, китайских, тюркских) манихейских сочинениях[11] и иногда у Августина (например, *Contr. Faust.* 13. 6)[12].

По другим свидетельствам, три времени манихеев относятся лишь к среднему периоду (**2**), т.е. к периоду смешения:

2α) от схождения с небес Прачеловека до его восхождения;

2β) создание этого мира Живым Духом и Матерью Жизни;

2γ) от появления Третьего Посланца до восхождения (Последней) Статуи и конца мира[13].

Эту схему находим в коптских манихейских сочинениях (прежде всего в *Keph.* 17; 55. 17 сл.) и иногда у Августина (например, *Contr. Fel.* 2. 1)[14].

Приняв во внимание это очевидное различие двух версий[15], тем не менее едва ли следует говорить о двух стадиях в развитии этого учения[16], или о сосуществовании двух версий внутри одной и той же традиции[17], или даже о том, что само их существование было обусловлено тем, что манихеи на Западе «выдвигали на первый план борьбу двух природ» (т.е. medium), в то время как их единомышленники на Востоке в своем представлении о времени во главу угла ставили «начало и конец» (initium и finis, т.е. время до и после смешения), периоды, которые они воспринимали как своего рода нирвану[18].

---

[11] См., например: *Puech H.-Ch.* Le manichéisme. Son fondateur — sa doctrine. P., 1949. С. 157–159, примеч. 284.

[12] Здесь Августин бесспорно подразумевает так называемую *восточную* схему, поскольку для него initium — это immortalis, invisibilis, incorruptibilis deus, а не «сражение между Богом и Тьмой (gens tenebrarum)», как думает Хенрихс (*Henrichs.* P. 191, примеч. 16; правильно: *Pedersen.* P. 175, примеч. 63). Для собрания пассажей, в которых Августин упоминает манихейское представление о трех временах, см.: *Decret F.* L'Afrique Manichéenne (IVe–Ve siècles). Études historique et doctrinale. T. 2. Études Augustiniennes. P., 1978. С. 230, примеч. 160, и *Feldmann E.* Die "Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion. Altenberge, 1987. С. 51–55.

[13] Подробное изложение манихейского мифа можно найти в книге Смагиной (см. выше, примеч. 1), с. 38 сл.

[14] В этом тексте понятие initium — это время, в которое Бог начал войну против мира Тьмы ("...initium... ubi deum dicitis pugnasse contra gentem tenebrarum et miscuisse...": *Contr. Fel.* 2. 1), что совпадает со схемой в *Keph.* 17. Однако можно сомневаться в том, что Августин в *Contr. Faust.* 28. 5 действительно имеет в виду учение о трех временах. Он дает здесь свое восприятие манихейского мифа и подразумевает лишь то, что манихейский Бог, если он смог допустить свое осквернение, не может быть всемогущим Богом и что, коль скоро он это допустил, он должен и дальше продолжать деградировать. Поэтому насмешливое damnatio dei у Августина в конце этого процесса деградации нельзя отождествлять ни с эсхатологическим разделением Света и Тьмы (так в: *Pedersen.* P. 175, примеч. 63: "if polemical simplification is ignored"), ни с последней стадией смешения Света и Тьмы (так в: *Henrichs.* P. 191; *Wurst G.* Zur Bedeutung der "drei-Zeiten"-Formel in den koptisch-manichäischen Texten von Medinet Madi // Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den *orbis antiquus*. Zu Ehren von Dirk Van Damme. Hrsg. von A. Kessler et al. Freiburg (Schweiz); Göttingen, 1994 (NTOA, 27). С. 169 [далее — *Wurst*]).

[15] Нагель (*Nagel.* С. 201–214) был первым, кто подробно исследовал проблему различного понимания времени в манихейских источниках.

[16] Так думает Нагель на основе предпосылки, что «корпус коптских манихейских текстов подводит нас ближе к оригинальному учению Мани, чем это делают восточные источники» (*Nagel.* С. 203; ср. также: *Henrichs.* P. 192 сл.).

[17] Так думает Вурст (*Wurst.* С. 169–178). Педерсен на основе анализа нескольких пассажей у Августина отметил, что последний непостоянен в своем описании манихейского учения о трех временах (initium, medium, finis); однако с заключением датского исследователя ("...the inconsistency between his description *may* mean that there were different traditions among the North-African Manichees": *Pedersen.* P. 176) трудно согласиться (см. ниже).

[18] Так думает Хенрихс (*Henrichs.* P. 193); ср. также: *Böhlig A.* Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus // Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism (August 5–9, 1987). Ed. by P. Bryder. Lund, 1988. С. 37 о том, что восприятие времени на Западе и Востоке было различным и что представление об ограниченном времени (т.е. средний период), о котором говорится в *Кефалайя*, характерно для греческой философской мысли, но не для иранской традиции (см. ниже, примеч. 34).

На вышеназванные предположения можно заметить, что обе версии не противоречат друг другу и друг друга не исключают: они относятся лишь к различным аспектам манихейского представления о времени. С одной стороны, вся драма разделена на три больших периода:

1) (метафизическое) до-время (Vor-Zeit);

2) история;

3) (метафизическое) после-время (Nach-Zeit).

При этом периоды **1** и **3** находятся вне времени, поскольку внутри их ничто не подвержено изменению (еще ничего не произошло — уже ничего не произойдет), т.е. время еще (уже) не существует и противостояние двух принципов оказывается лишь пространственным[19]. С другой стороны, период **2**, т.е. *история*, делится, в свою очередь, на три отрезка, которые коррелируют с временем:

2α) (мифологическое) *прошлое*;

2β) (историческое) *настоящее*;

2γ) (мифологическое) *будущее*.

Этот ряд, соответствующий в общем и целом общечеловеческим представлениям о ходе времени, может быть назван в нашем случае *оптимистической апокалиптикой*, поскольку процесс завершается окончательным спасением праведников.

В периоде **2** средний отрезок (**β**), т.е. *настоящее*, или история человечества, короче, чем два других (**α** и **γ**), и в сравнении с ними оказывается всего лишь эпизодом[20]. В мифе манихеев это деление времени не является окончательным, что, впрочем, не кажется удивительным, если принять во внимание их пристрастие к многоступенчатым конструкциям. Временной отрезок *настоящее* (**β**) поделен, что можно было уже видеть из перевода, на пять неуклонно деградирующих эпох — неизбежный процесс, который приводит человеческую историю к абсолютному концу[21]. Именно в эти эпохи появляются такие предшественники Мани, как Будда, Заратустра, Иисус Христос, двенадцать апостолов и Павел, а также некий праведник[22], и только «в этом последнем поколении» (ϩⲛ̄ ⲧⲅⲉⲛⲉⲁ ⲛ̄ϩⲁⲛ) приходит сам Мани (*Keph.* 1; 14. 6). Однако даже в эту эпоху еще не может быть спасения[23], и поэтому всё, что происходит в это время, может быть определено как *пессимистическая апокалиптика*.

---

[19] О противостоянии первого и третьего периодов второму говорится expressis verbis в одном среднеиранском тексте, на который обратил внимание уже Нагель (*Nagel.* С. 207): «То, что смешано со Злом, ограничено во времени (zamānōmand) и преходяще. И мудрые (...) способны распознать неограниченное (asåmån), вневременное (azamān) и несмешанное (agumēg) Добро рая (под этим имеются в виду периоды 1 и 3. — *А.Х.*) в ограниченном, временном и смешанном Добре этого мира» (*M 9* I R 1–7: *Andreas F.C.–Henning W.* Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. II // SPAW, Ph.-hist. Klasse, 1933. С. 297–298).

[20] Так говорит Мани в *Кефалайя*: первое время (т.е. α. — *А.Х.*) «неизмеримо больше, чем два других (т.е. β и γ. — *А.Х.*) времени» (17; 57. 3–4); «...третье время (т.е. γ. — *А.Х.*)... больше, чем среднее, однако оно не достигает [продолжительности] времени Прачеловека. Ведь среднее время, в которое Отец Жизни (= Живой Дух: 56. 2–3) и Мать Жизни [создали мир]... короче, чем время Прачеловека» (57. 16 сл.).

[21] Ср. цитату из сочинения Мани *Шапуракан* (у Бируни), где говорится о том, что Мани пришел после Будды, Заратустры и Иисуса и принес свое пророчество «в эту последнюю эпоху» (*Chron.* 207; цит. по: *Kessler K.* Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Bd. 1. B., 1889. С. 317 [далее — *Kessler*]). Однако Мани, хотя и был апокалиптиком, убежденным в том, что живет в последние времена (ср. его слова о себе самом: «учитель... который провозглашает таинство в апокалипсисе»: *Keph.* 73; 180. 7–9), побуждал учеников записывать его учение для последующих поколений (*Keph.* 8. 34–35).

[22] Возможно, речь идет об Эльксае: *Keph.* 1; 12. 15–13. 31.

[23] Однако именно «в это последнее поколение... пришло время спасать души», точнее сказать, возвестить людям возможность окончательного спасения: для этого и послан Мани (*Keph.* 1; 14. 25 сл.; 73; 179. 16–17: оба раза слово «поколение» [γενεά] в ед.ч.; ср. выше мн.ч. в *Keph.* 57; 147. 10). Чтобы достичь вечного спасения перед лицом близкого конца мира — спасения, которое станет возможным только тогда, когда Отец, после своей победы и отделения Света от Тьмы, создаст новый эон (= **3**), в котором души праведников смогут вкушать вечное блаженство (*Keph.* 39; 103.10 сл.), — необходимо, «пока еще есть время», каяться и делать добро (*Keph.* 66; 165. 20–22); грешники же не имеют никаких шансов попасть в этот новый эон и вечно останутся за его пределами (*Keph.* 39; 104. 6 сл.); ср. также: *Nagel.* С. 212–213.

Если принять во внимание, что конечной целью манихеев было вырваться из оков *времени*, т.е. из всего того, что связано с этим миром, дурной плотью и т.п., и достичь *вечности*[24], т.е. такого состояния, которое не имеет ничего общего с категориями этого мира и в котором *время* уже не существует (поэтому *история* для манихеев не более чем неизбежный путь к окончательному спасению, или *Heilgeschichte*[25]), то получим следующую схему манихейского представления о времени:

1) первоначальное разделение (отсутствие времени, или *до-время*);

2) смешение (наличие времени, или история) состоит из:

α) мифологическое *прошлое* (от начала смешения до создания мира и людей);

β) *настоящее* с пятью деградирующими эпохами, условно названными:

а) годы; **б)** месяцы; **в)** дни; **г)** часы; **д)** мгновения (или поколение самого Мани);

γ) мифологическое *будущее* (до уничтожения этого мира);

3) окончательное разделение (отсутствие времени, или *после-время*).

Эта схема, в которой человеческая история всегда находится в центре, кажется, подтверждается другим рассказом, в котором речь идет об эманациях Отца Величия и об их временах (*Keph.* 24; 75. 13 сл.)[26]: [...второй отрезок времени] — это создание мира (= **2α**); третий отрезок времени — это существование этого мира до [его] конца (= **2β**); в четвертом отрезке времени «мир прекратит свое существование и все будет уничтожено в великом огне» (= **2γ**); в пятом отрезке времени «Последняя Статуя будет слеплена из остатков всего, и Свет отделится к своему месту, и поднимется, и будет господствовать в своем царстве, а Тьма... будет взята в могилу» (= **3**). В этом случае для первого отрезка времени можно реконструировать период «первоначального разделения» вплоть до первой войны Света и Тьмы (= **1**) (*Keph.* 75. 1–12)[27].

---

[24] *Nagel.* С. 206–207. Такое восприятие времени существовало не только в манихействе. Стремление освободиться от *времени* характерно для различных религиозно-радикальных движений, которые рассматривают этот мир исключительно как вместилище зла; см., например, резюме Мак-Рея о христианско-гностической апокалиптике: "The *Endzeit* is indeed the restoration of the *Urzeit*, but the result is as timeless as the unknown God himself" (*MacRae G.* Apocalyptic Eschatology in Gnosticism // Apocalypticism. P. 323).

[25] Точнее говоря, отсутствие времени, или состояние неподверженности никакому изменению, относится, согласно манихейскому мифу, лишь к миру Света в его состоянии до и после смешения. Мир Тьмы остается всегда причастным времени, поскольку он постоянно находится в процессе становления; см., например, в манихейских псалмах о пяти этажах Тьмы, которые еще до смешения Света и Тьмы вели друг с другом войну и распространялись наверх (*Ps.* 223; Allberry. 9.15 сл.; далее: Allberry с указанием номера псалма, страницы и строки издания), а также слова Александра Ликопольского в его трактате «Против манихеев» о том, что «беспорядочное движение» (ἄτακτος κίνησις) с самого начала было характерно для мира Тьмы (*Adv. Man.* VI; Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Lpz., 1895. 10.5 [далее: Brinkmann]). Хотя Александр полемически утверждает, что манихеи не делали различия между *бытием* (т.е. всем, что касается Бога) и *становлением* (т.е. всем, что принадлежит материи; εἰ μὲν τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος ἀποχωρίζων, οὐχ ὁμοίως φαύλη ἡ ὑπόθεσις: ibid.; Brinkmann. 9. 17–19), все же они проводили это различие, хотя и не на философском уровне.

[26] Текст довольно сильно разрушен, и его точный смысл не всегда можно понять, поэтому Нагель оставил его "auβer Betracht" (*Nagel.* С. 205).

[27] Ср. дальше в тексте: «От времени, когда эта первая война имела место, до времени, когда [материя] была заключена в оковы [...] [существуют] эти *пять* [...]» (*Keph.* 75. 29–30); вместе с тем в этом пятичленном ряду граница между **2γ** и **3** размыта, поскольку восхождение Последней Статуи (**2γ**) и окончательное разделение Света и Тьмы (**3**) принадлежат одному периоду. Для периодов **1** и **2α** нельзя сказать ничего определенного, поскольку текст в этом месте практически не читается (*Keph.* 75. 1–12). Однако контекст, кажется, показывает, что реконструкция Полоцкого в 75. 32 ([Das sechste ist]...) едва ли возможна (отвлекаясь от того, что число *шесть* не использовалось в манихейских конструкциях): во-первых, поскольку на пятом отрезке уже произошло окончательное разделение, во-вторых, поскольку, по аналогии с другими пассажами этого текста, где речь идет о порядковых числительных, обозначающих эти отрезки, здесь следовало бы ожидать не ⲡⲙ]ⲁϩϩ[ⲁⲩ] ⲭⲉ..., но ⲡⲙⲁϩⲥⲁⲩ ⲡⲉ... (ср. 75. 16, 20, 24). В письме от 23 декабря 1996 г. Вольф-Петер Функ любезно сообщил мне, что он также неудовлетворен чтением Полоцкого, и дал свою реконструкцию этого места: [ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧ]ⲛ̀ⲥ̀ ⲁⲩ[ⲛⲉ]⁷ ⲭⲉ...

Поскольку едва ли можно допустить, что внутри одного и того же текста могли находиться две различные версии учения о трех временах, можно предположить следующее: там, где в манихейских текстах обсуждается учение о двух началах (Свет и Тьма; см., например, в начале *Псалма* 223 (Allberry 9. 9 сл.): «существует две природы — одна Света, другая Тьмы, которые изначально отделены друг от друга»), речь идет о трех глобальных периодах (= **1**, **2**, **3**; см., например, в конце *Псалма* 223 (Allberry 11. 30–31): «начало, середина, конец»)[28]. Там же, где в центре внимания автора оказывается лишь период **2**, т.е. смешение (см., например, *Keph.* 17; 55. 19 сл.: «от времени, когда Свет вышел и был распят во Тьме...»), естественно ожидать, что речь идет не о неограниченном времени (**1** и **3**), которое оказывается вне этого периода, но лишь о трех временных отрезках (**2α**, **β**, **γ**), из которых состоит этот средний период (*Keph.* 17; 55.17 сл.)[29]. В общем и целом схема сохраняется, даже если в более поздних сочинениях (например, в *Гомилиях*[30]) мы находим дальнейшее членение времени[31],

---

[28] Для анализа этого текста с точки зрения учения о трех временах (по так называемой восточной версии) см.: *Wurst.* С. 170–175. В этом же контексте, о чем свидетельствует сочетание «окончательное разделение», следует рассматривать и пассаж из *Гомилий* 7. 11–13 (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Bd. 1. Manichäische Homilien. Hrsg. von H.J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher. Stuttgart, 1934; далее *Гомилии* цитируются по этому изданию с указанием страницы и строки): «[он дал] нам знание *начала* (ⲧϩⲟⲩⲓⲧⲉ), он научил нас [...] *середины* (ⲧⲙⲛⲧⲉ), и о разделении *конца* (ⲑⲁⲉ); см., однако: *Nagel.* С. 206. Ср. также: в *Хуастуанифте* «два корня и учение о трех временах» (*Дмитриева Л.В.* Хуастуанифт [Введение, текст, перевод] // Тюркологические исследования. М.–Л., 1963. С. 230 /131–132/); в китайском *Компендиуме*: «Следует различать два принципа... а еще следует понимать три момента, а именно предшествующий, средний и последующий» (*Comp.* 97–101; Tajadod, 1990, 63); тесная связь учения о двух принципах и учения о трех временах засвидетельствована и в антиманихейской части персидского трактата *Шканд Гуманиг Визар* (16. 4–6): «(В начале) о безграничности двух принципов, в середине о смешении и в конце об отделении Света от Тьмы» (Une apologétique mazdéenne du IXe. Škand-Gumanik wizar. La solution décisive des doutes. Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par P.J. de Menasce. Freiburg, 1945. С. 252 [4–6]). Возможно, что в сильно поврежденном месте *CMC* (132. 12–15) речь также идет об этом учении: ἐξέφηνα [δὲ αὐτοῖς] τὴν διάστασιν [τῶν δύο] φύσεων [καί τὰ περὶ ἀρχ]ῆς καὶ με[σότητος καὶ] τέλους [...]; ср. также «начало, середина и последние вещи» в одном парфянском фрагменте (*M 710*) манихейского гимна (*Boyce M.* Some Parthian Abecedarian Hymns // BSOAS. Vol. 14. 1952. P. 445).

[29] Если вспомнить, что один из двух миров, а именно мир Тьмы, с самого начала связан с временем (см. примеч. 25) и что этот мир лишь на время «инфицировал» временем мир Света, то можно согласиться с Нагелем (оставив сейчас в стороне его гипотезу о двух версиях учения о трех временах; см. примеч. 25), когда он говорит: "Die Dimension der Zeit umfaßt nur die Spanne des Kampfes zwischen Licht und Finsternis bis zur Ausläuterung der letzten geretteten Lichtpartikeln, wohingegen der Zustand des ungetrübten Lichtes vor und nach dem mythischen Drama als außerhalb der Zeit stehend betrachtet wird". Вместе с тем я не уверен, что формула «все, что произошло, и все, что произойдет», которую встречаем повсюду в манихейских текстах (см., например: τὰ γενόμενα ...τὰ γενεσόμενα: *CMC* 26, 1–2; *Keph.* 1; 15, 19–20 и т.д.), имеет всегда в виду учение о трех временах (см., например: *Henrichs.* P. 193: "an abbreviated reference to the Three Times"; см. также: *Wurst.* С. 168: "verkürzte Form"). Эта формула лишь подчеркивает, что учение Мани претендует на то, чтобы быть всеобъемлющим.

[30] Если принять предложенное Полоцким чтение одного сильно разрушенного места в манихейских *Гомилиях* (см. выше, примеч. 28) 18. 6 и видеть в нем упоминание *Кефалайя*, то следует признать, что эта книга уже существовала ко времени, когда *Гомилии* были написаны. Однако что́ это была за книга, имелся ли в виду именно тот текст, которым мы располагаем теперь, остается неясным. В другом месте *Гомилий* (25. 2–6), где перечисляются книги Мани, *Кефалайя* не упоминается.

[31] Так, исходя из содержания *Гомилий*, временной отрезок **2β** (после д: поколение Мани) следует продолжить: **е)** поколение учеников Мани после смерти учителя (7.16–19); **ж)** предстоящая Великая война, в которой манихейская церковь подвергнется преследованию (7.21 сл.); **з)** триумф манихейства и мирное время его расцвета (21.28 сл.); и только с того времени, когда будет господствовать Иисус и состоится Последний суд, начинается мифологическое будущее (= **2γ**), которое длится до уничтожения мира (39. 22 сл.); после этого наступит окончательное разделение (= **3**) (41. 6 сл.; ср. 7.13). Ср. также утверждение одного из манихейских лидеров по имени Абу Саид (884/85 г.), которое цитирует Шахрастани (первая половина XII в.), о том, что существование мира насчитывает 12 000 лет (см. ниже, примеч. 40) и что до конца мира остается лишь 50 лет (со времени Шахрастани). Цит. по: *Kessler.* С. 343.

которое, вероятно, обязано своим возникновением неосуществившимся эсхатологическим ожиданиям самого Мани (он умер, а конец мира еще не наступил[32]).

Если теперь мы возвратимся к *Keph.* 57, то увидим, что речь идет здесь о периоде **2β** д. В этом пессимистическом апокалипсисе можно выделить следующие мотивы:

A. На небесах находятся пять владык, которые расположены один под другим и которых следует отождествить с пятью планетами; они ответственны за пять различной протяженности промежутков времени в человеческой истории и связаны также с определенным металлом (Юпитер/год — с золотом; Венера/месяц — с медью; Марс/день — с железом; Меркурий/час — с серебром; Сатурн/мгновение — со свинцом и оловом; см. также *Keph.* 6; 33. 2 сл.). Таким образом, история делится на пять различных эпох.

B. С самого начала планеты, каждая из которых связана с определенным металлом, имеют власть над людьми, однако каждая из них господствует не вечно, а сменяя друг друга; продолжительность жизни людей различных поколений зависит от того, какая из этих планет господствует в момент их рождения.

C. Каждое последующее поколение имеет менее продолжительную жизнь, чем предыдущее, поскольку Свет в мире постоянно убывает; поколение Мани живет под властью планеты, которая ответственна за мгновения, и это означает, что конец мира уже близок.

D. Поскольку первые поколения были богаче Светом, первые люди были лучше (характерный показатель: тогда в одно зачатие мать получала пять или шесть детей, а ее беременность длилась дольше).

E. Поскольку нынешнее поколение стало беднее Светом, стало оно значительно хуже, физически и морально (характерный показатель: теперь в одно зачатие мать получает только одного ребенка, реже двух).

Подобная история деградации человечества, согласно которой каждая последующая эпоха, связанная с определенным металлом (или цветом), хуже, чем предыдущая, засвидетельствована для различных культур: греко-латинской, иранской, индийской, иудейской[33]. Этот миф бытовал в тех культурных областях, в которых распространялось манихейство, поэтому встает вопрос, из какой традиции манихеи заимствовали его в свою систему. Поскольку источники манихейских представлений искали (и находили) во всех вышеназванных традициях, рассмотрим прежде всего различные варианты мифа и сравним их с манихейским вариантом.

---

[32] Следует различать апокалиптику самого Мани и его последователей; ср., например, убеждение первых христиан, что их поколение является последним («не прейдет род сей, как все это [т.е. конец света. — *А.Х.*] будет»: *Мк* 13.30), и неопределенный срок пришествия Господа у христиан следующих поколений (см., например, *2 Петр* 3.3 сл.). Хотя точная датировка *Кефалайя* едва ли возможна, тем не менее можно утверждать, что это сочинение отражает апокалиптический настрой самого Мани (см. выше, примеч. 21); в этом отношении оно точнее отражает учение Мани, чем *Гомилии*, в которых эсхатологические ожидания отодвинуты на следующие поколения (см. примеч. 31). Если среднеперсидские фрагменты действительно содержат *Шапуракан* самого Мани (для издания текста см.: *MacKenzie D.N.* Mani's Šabuhragan // BSOAS. Vol. 42. 1979. P. 500–534; Vol. 43. 1980. P. 288–310), т.е. сочинение, которое он написал в начале своей деятельности («вероятнее всего, в сороковые годы III в.», см.: *Sundermann W.* Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos // AoF. VI. 1979. C. 111), то вряд ли оправданно сравнивать его с *Гомилиями* (см., например: *Koenen L.* Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought // Codex Manichaicus Coloniensis [см. выше, примеч. 2]. P. 307: "Kustaios faithfully followed the eschatology and the words of his master, although he enriched it with details"), которые бесспорно были написаны после смерти Мани (*Hom* 7. 16–19) и отстоят от *Шапуракана* не менее чем на 50 лет; для датировки *Гомилий* см.: *Pedersen.* P. 80–87.

[33] Подробнее о проблемах этого мифа см., например: *Gatz B.* Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. Hildesheim, 1967. C. 7–27 (далее — *Gatz*); *Burkert W.* Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen (далее — *Burkert*) // Apocalypticism. C. 244 сл.

Греческий вариант. Рассказ о пяти человеческих родах (γένη), четыре из которых связаны с определенным металлом: золотой, серебряный, медный, (род героев), бронзовый, находим в *Трудах и днях* Гесиода. Согласно этому мифу в каждом последующем роде люди становятся хуже, их жизнь короче; последний род в этом ряду — это нынешнее поколение людей (*Erga* 106–201). На основе того, что в других вариантах мифа речь идет лишь о четырех родах, установлено, что или сам Гесиод, или его предшественник добавил к этому списку один род, т.е. род героев, единственный, который не соотносится с металлами и выпадает из ряда деградирующих родов, поскольку оказывается лучше, чем ему предшествующий[34]. В этом варианте, в котором, правда, не объясняется, возобновится ли людской род после уничтожения последнего рода или этот процесс однократный, мы не находим никакого намека на связь этих родов с планетами[35].

Иранский вариант. В зороастрийском апокалипсисе *Бахман Яшт*, в котором древний материал соседствует с более поздним[36], речь идет о четырех эпохах. В начале сочинения Заратустра видит дерево с четырьмя ветвями: из золота, серебра, стали и из сплава, в котором содержится железо (I. 3 и 6–11)[37]. Ниже в тексте, вероятно благодаря позднейшей редакции, речь идет уже о семи ветвях: из золота, серебра, (меди, бронзы, свинца), стали и из сплава, содержащего железо[38]. По объяснению Ормазда, дерево представляет собой материальный мир, а каждая из его ветвей соответствует определенной исторической эпохе (III. 19 и 21 сл.), и с каждой последующей эпохой люди становятся хуже и мельче, их жизнь неуклонно сокращается[39]. Хотя зороастрийское учение об ограниченном времени содержит в себе несколько разновременных слоев, можно утверждать, что мировая история была поделена в нем на три больших периода, каждый из которых насчитывает 3000 лет (3 × 1000), и что в конце последнего периода мир погибнет в результате великого пожара, после чего наступит вечное блаженство[40]. *Четыре* (соотв. *семь*) эпохи в *Бахман Яште* принадлежат к по-

---

[34] См., например: *Hesiod.* Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West. Oxf., 1978. P. 172 сл. Ср. иную схему у Платона (*Resp.* 546E сл.), хотя и со ссылкой на Гесиода: γένη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν; у Овидия (*Met.* I. 89 сл.): aurea aetas, argentea proles, aenea proles, ferrum, где речь идет только о четырех связанных с металлами родах. Можно назвать еще один вариант схемы: по учению орфиков существовало лишь три рода (золотой, серебряный и род Титанов: In Platonis Respublicam Commentarii. Ed. W. Kroll. Bd. 2. Lpz., 74. 26 сл.); ср. также след. примеч. об Арате.

[35] Хотя учение о вечном возвращении всего, что происходит, — когда планеты занимают свое первоначальное место, в котором они находились в начале мира, — засвидетельствовано для более позднего времени у различных греческих авторов (см.: *Waerden B.L. van der.* Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr // Hermes, 80. 1952. C. 129–134 [далее — *Van der Waerden*]), Гесиоду, кажется, оно не было известно; так или иначе, но он оставляет вопрос открытым; см.: *Gatz.* C. 24–25. Следует заметить, что Арат в своей поэме подробно обсуждает астрономические реалии, но, говоря о трех человеческих родах (96 сл.), не пытается связать их с планетами.

[36] Сочинение возникло после времени сасанидского царя Хосрова Ануширвана (531–579), с правлением которого отождествляется шестая эпоха (из стали, см. ниже).

[37] Текст цитируется по изданию Черети (*Ceretti C.G.* The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse. Roma, 1995 (Studies in Oriental Religions, 75).

[38] Этот ряд следует сравнить с тем, который находим у Цельса (в передаче Оригена) в его описании митраистского представления о небесах (снизу вверх): Сатурн = свинец, Венера = олово, Юпитер = медь, Меркурий = железо, Марс = бронза (κεραστοῦ νομίσματος, т.е. *монетный сплав*, может быть только бронзой), Луна = серебро и Солнце = золото (*Contr. Cels.* VI.22).

[39] Люди становятся лжецами (IV. 13 сл.); годы, месяцы и дни становятся короче (IV. 16); люди рождаются совсем маленькими и морально несовершенными (IV. 63–64); ср. также: *Денкард* (IX. 8. 1).

[40] Это учение находим в позднем (IX в.) иранском трактате *Визидагиха-и Задспрам*, цель которого состоит в том, чтобы «описать... три великих момента мировой истории, а именно Начало, Середину и Конец», причем Заратустра находится в Середине (*Tavadia J.G.* Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Lpz., 1956. C. 83): после состояния *до-времени* Ормазд создает время, которое он «делит на три периода, каждый период длится три тысячи лет»; «когда девять тысяч лет подходят к концу», подходит к концу этот мир, и затем наступает восстановление (1. 9–10; 34. 35 сл.: Anthologie de Zâdspram. Édition

следнему тысячелетию последнего периода[41], однако в этом варианте, который помещен в линейно-оптимистическую временную перспективу (с окончательным спасением: 9. 24), так же как и у Гесиода, не делается попытки связать эпохи с планетами.

Индийский вариант. Постведийской традицией засвидетельствована еще одна версия[42]. Согласно *Махабхарате*, каждый век мира длится 12 000 лет и состоит из четырех периодов (Критаюга, Третаюга, Двапараюга и Калиюга), каждый из которых короче на одну четверть, чем предыдущий (3. 186. 17 сл.; 188. 10 сл.); с каждым периодом жизнь людей становится короче, а сами люди хуже[43]. В этом пессимистическом мифе, который предполагает циклическое возвращение всего и в котором четыре периода охватывают один цикл мировой истории, завершаемый потопом, юги эксплицитно никак не связаны ни с металлами, ни с планетами[44], однако каждая из юг имеет свой собственный цвет: белый, желтый, красный, черный (3. 187. 31) — последовательность хотя и соотносимая с цветами металлов: серебро, золото, медь, железо, но не соотносимая с их ценностной шкалой, как она представлена в вышеприведенных вариантах.

Иудейский вариант мифа известен прежде всего из библейской Книги Даниила. Царь Навуходоносор видит сон: огромную статую, голова которой сделана из чистого золота, грудь и руки из серебра, чрево и бедра из меди, голени из железа, подошвы же частью из железа, а частью из глины, вдребезги разбивает камень, сорвавшийся с горы. Даниил объясняет царю, с чем нужно отождествить эти пять частей статуи: золотую

---

critique du texte pehlevi, trad. et commenté par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli. P., 1993 [Studia Iranica, 13]. C. 30 сл., 123 сл.). Об этих трех периодах, характерных для ранней стадии учения, сохранилось свидетельство Плутарха (*IsOr* 47 [370B]; по Феопомпу, IV в. до н.э.), у которого третий период, после войны между Ормаздом и Ахриманом, заканчивается окончательным спасением (τέλος δ' ἀπολεῖσθαι τὸν Ἅιδην καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι). В этом варианте нет никаких следов представления о циклическом возобновлении всего; ср. след. примеч.

[41] См.: *Hartman S.S.* Datierung der jungavestischen Apokalyptik // Apocalypticism. C. 62–63; *Widengren G.* Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik // Apocalypticism, 151 сл. В отличие от этой *оптимистической* апокалиптики другую, более позднюю традицию, согласно которой повторяющийся цикл состоит из четырех периодов (4 × 3000, так называемый великий год; ср. ниже о постведийской традиции), можно характеризовать как апокалиптику *пессимистическую*. Об этой возникшей под влиянием зурванизма традиции, в которой 12 000 лет были связаны с двенадцатью созвездиями Зодиака и в которой все было предопределено астральным фатализмом, см., например: *Van der Waerden.* C. 145 сл.; ср. также: *Бундахишн* 1, где оба варианта (9000 и 12 000 лет) соседствуют друг с другом, и выше примеч. 31 о 12 000 лет у манихеев. О понятии *великий год* см.: *Van der Waerden.*

[42] Индийская миссия, предпринятая Мани в возрасте 24–25 лет (см. *Keph.* 1; 15.24 сл.), когда его учение находилось еще в процессе становления, заставляет принять во внимание и эту версию; см., например: *Koenen L.* Manichäische Mission und Kloster in Ägypten // Das römisch-byzantinische Ägypten. Hrsg. von G. Grimm et al. Mainz, 1983. C. 93–108 (AegTr 2) (в пользу этого влияния), и: *Sundermann W.* Mani, India and the Manichaean Religion // South Asian Studies. 1986. № 2. P. 11–19 (о возможном, но крайне поверхностном влиянии).

[43] В последней юге предельным будет возраст 16 лет (3. 188. 47); девочки будут рожать в возрасте 5–6 лет (188. 48); люди станут злыми и жестокими (188.50 сл.) и т.д. Для русского перевода см.: Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987. С. 391–392.

[44] Однако см. 3. 188. 85 сл., где говорится о том, что Критаюга (Золотой век) возвращается тогда, когда Луна, Солнце, Тишья (одно из созвездий) и Брихаспати (Юпитер) сходятся под одним знаком Зодиака. Согласно древней традиции, каждый цвет был связан с определенной планетой или металлом. Если из числа *семь* (число планет) отнять три (т.е. Солнце, Луна и Венера, которые в вавилонской астрономии иногда представляли собой особую триаду; см.: *Jeremias A.* Ages of the World (Babylonian) // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J. Hastings. 1908. Bd. 1. P. 184, и Bezold в: *Boll F.* Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter der Mitwirkung von C. Bezold. 3. Aufl. hrsg. von W. Gundel. Lpz.–B., 1926. C. 12 сл. [далее —*Boll*]), получим такой ряд: белый — Юпитер, желтый — Меркурий, красный — Марс, черный — Сатурн. Такую же связь планет с определенным цветом находим и в греческой астрологической литературе; см., например: *Bouché-Leclercq A.* L'astrologie grecque. P., 1899. C. 315, примеч. 2.

голову — с царством самого Навуходоносора, каждую последующую часть — с одним из поздних царств, правда эксплицитно не названных[45], которые также погибнут; камень же это вечное царство Бога, которое придет им на смену (*Дан.* 2.31 сл.). Несколько иной вариант находим в эфиопской Книге Еноха. Енох видит шесть гор, каждая из которых сделана из определенного металла (железо, медь, серебро, золото, бронза, свинец: 52. 2) и каждая символизирует одно из земных царств; все они гибнут, когда наступает царство Мессии (52. 6–9). Иудейской апокалиптике известен и мотив деградации человеческих поколений, хотя и не в связи с четырьмя (соотв. пятью) поколениями или царствами: из-за грехов жизнь каждого последующего поколения неуклонно становится короче, сами же люди хуже и физически слабее[46], и так будет длиться до тех пор, пока Бог не пожелает спасти мир (см., например, *Jubil.* XXIII и *4 Ezdr.* V. 54 сл.). Во всех этих рассказах, которые помещены в линейно-оптимистическую перспективу иудейского представления о времени, мы также не находим никакого упоминания о планетах[47].

Если принять во внимание, что каждый из этих вариантов мифа существовал не сам по себе, а был включен в контекст общего представления о времени, следует задать вопрос: из какого источника манихеи могли почерпнуть как свои глобальные представления о времени, так и мотив о пяти деградирующих поколениях? Очевидно, что манихейская эсхатология, согласно которой в конце временно́го процесса наступает окончательное восстановление и возвращение совершенно исключено, не отражает ни зурванистскую (см. выше, примеч. 41), ни индийскую, ни греческую модель времени — все они предполагают постоянное возвращение и, следовательно, могут быть обозначены как *пессимистические* концепции времени. Это ограничение сужает область поисков, и в расчет следует принимать лишь *зороастрийскую* и *иудеохристианскую* эсхатологии.

Если теперь обратить внимание на некоторые отчетливые параллели между манихейскими и зороастрийскими представлениями о времени, а именно: первоначальное противостояние двух принципов; вневременное состояние этого противостояния[48]; три больших периода, которые принадлежат собственно времени, ограничены с обеих сторон вневременными периодами, — т.е. все то, что в иудейской традиции не вы-

---

[45] Первым автором, который отождествил все эти царства, был Иероним. В своем комментарии на Книгу Даниила он приводит следующий список: 1) regnum Babylonium (т.е. царство Навуходоносора у Даниила), 2) regnum Medorum et Persarum (серебро), 3) regnum Macedonum successorumque Alexandri (медь), империя римлян (железо) (*Com. in Dan.* I. 2, 31–35; CCSL, 75A, 794.5 сл.). Вероятно, четырех-пятичленную периодизацию мировой истории Иероним перенял у римских историков; см., например, Trog/Just. 41, 1. 1–7; Dion.Hal. 1. 2. 2 сл.; App. Praef. 9 — ассирийцы, мидийцы, персы, македоняне, римляне; подробнее см.: *Gatz.* С. 106–108.

[46] «Все люди, которые будут появляться отныне и до дня Страшного суда, будут быстро стареть» (*Jubil.* XXIII. 11); «головы детей поседеют, и трехнедельный ребенок будет выглядеть как столетний старец» (ibid., XXIII. 25); «в то время все будут плохо поступать, и каждый рот будет произносить греховное, и все их дела — это грязь и мерзость» (ibid., XXIII. 17); каждое последующее поколение будет «менее сильным», чем предыдущее (*4 Ezdr.* V. 54–55); «беременные будут иметь ранние роды на третьем или четвертом месяце, однако эти дети будут жить» (ibid., VI. 21) и т.д.

[47] В других иудейских апокалипсисах речь идет либо о семи (например, славянская *Книга Еноха* [3 сл.]; *Апокалипсис Авраама*), либо о пяти (греческий *Апокалипсис Баруха* [11 сл.]), либо даже о трех (древняя рецензия *Завещания Левия*) небесах, однако не делается никакой попытки связать их с планетами: ср. славянскую *Книгу Еноха*, в которой Солнце, Луна и другие звезды находятся на четвертом небе (11–16); подробнее см.: *Bietenhard H.* Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. Tübingen, 1951. C. 3 сл., 133 сл. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2). Даже в подробном астрономическом описании эфиопской *Книги Еноха* (72–81), которой манихеи были многим обязаны, нет никаких ссылок на планеты.

[48] См., например, *Бундахишн* 3 (3A) о том, что Ормазд создал *время* (zamān) лишь после вторжения Ахримана; ср. также примеч. 19 и 40.

ражено эксплицитно, — то область поиска может быть еще более сужена. С уверенностью можно думать, что в Междуречье как арамеоязычные манихеи, вышедшие из иудеохристианской секты крестителей и, следовательно, бывшие христианами до того, как превратили свою веру в самостоятельную (хотя так и оставшуюся христиански окрашенной) религию, так и другие христиане, не имевшие к манихейству никакого отношения, усваивали различные представления из окружающей их иранской культуры, которая в этих землях уже была сплавлена с культурой иудеохристианской[49]. К таким представлениям принадлежат и иранские представления о времени[50], которые, однако, не противоречат иудейским, поскольку и те и другие, отвлекаясь здесь от различных средств выражения[51], исходили из *линейно-оптимистической* концепции[52].

Сказанное не означает, однако, что на вопрос об источниках сюжета о пяти поколениях в *Кефалайя* уже найден ответ. Ведь нельзя исключать возможности, что манихеи могли заимствовать этот сюжет из любой другой традиции, которая не имела ничего общего с их представлениями о времени, и лишь механически приспособить его к своей концепции. В этом случае греческий или индийский варианты мифа

---

[49] Проблема неизбежного иранского влияния на христианство различных толков в Междуречье неоднократно обсуждалась; см., например: *Widengren G.* "Synkretismus" in der syrischen Christenheit // Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Hrsg. von A. Dietrich. Göttingen, 1975. C. 57 сл.; *Hutter M.* Mani und das persische Christentum // Manichaica selecta. Studies presented to Prof. Julien Ries on the occasion of his 70th birthday. Ed. by A. van Tongerloo and S. Giversen. Lovanii, 1991. P. 125–135 (следует согласиться с последней частью заключения Хуттера о том, что Мани "im Iran den Anspruch erhoben hat, ein wahres Christentum zu vertreten": с. 135; ср. также: *Khosroyev A.* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, 1995. C. 111, примеч. 326 и 155, примеч. 439 [ASKÄ, 7]).

[50] См., например: *Hutter M.* Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analyse // *Woschitz K.M., Hutter M., Prenner K.* Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten. Wien, 1989. C. 228 ("... typisch iranische Elemente... die Lehre von den 'drei-Zeiten' "); см. также: *Rudolph K.* Mani und der Iran // Manichaica Selecta. P. 319 (Manichaean Studies, 1); однако утверждение последнего автора о том, что "die Entfaltung des Universums" в манихейском мифе "durch einen Unfall (ganz gnostisch, aber auch zoroastrisch) verursacht", едва ли можно принять. Если тем не менее принять во внимание характерное для этих земель смешение иудеохристианских и иранских традиций, то следует согласиться с утверждением Бируни о том, что Мани «усвоил учение магов (= зороастрийцев), христиан и дуалистов» (207. 13).

[51] Ср., однако, в мифе о мировых империях определенное родство между образным языком иудейской и иранской апокалиптики. На основе того, что выражение «сплав, содержащий железо» (*Бахман Яшт* I. 3 и т.д.; ср.: *Денкард* IX. 8. 7: «эпоха, сплавленная с железом») только тогда может иметь смысл, когда говорится не о дереве, а о статуе (см. οἱ πόδες μέρος μέν τι σιδήρου μέρος δέ τι ὀστράκινον: *Dan.* 2, 34; LXX), при изготовлении которой такой сплав оказывался технически неотъемлемым, Дюшен-Гийемен показал, что этот мотив был почерпнут автором *Бахман-Яшта* (или его предшественниками) из иудейской апокалиптики (*Книга Даниила*), а не наоборот (*Duchesne-Guillemin J.* Apocalypse juive et apocalypse iranienne // La Soteriologia dei culti Orientali nell'Imperio Romano. Atti del Colloquio Internazionale... Roma 24–28 Settembre 1979. Publ. a cura U. Bianchi e M.J. Vermaseren. Leiden., 1982. C. 758–759 [ÉPRO, 92]); для других аргументов в пользу той же точки зрения см.: *Gignoux Ph.* Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique // Journal of Asian and African Studies. Vol. 32. 1986. P. 53–64. С этим следует сравнить еще одно место из *Дан.* 4. 7 сл., в котором речь идет о дереве, увиденном во сне Навуходоносором, и в котором этот рассказ стоит в связи с концепцией «семи времен» (ср.: *Бахман Яшт* III. 22). О том, что слово עדן в этом контексте обозначает не «год» (см. большинство комментариев к этому пассажу), но только «отрезок времени», см.: *Stahl R.* "Eine Zeit, Zeiten und die Hälfte einer Zeit". Die Versuche der Eingrenzung der bösen Macht im Danielbuch // The Book of Daniel in the Lights of New Findings. Ed. by A.S. van der Woude. Leuven, 1993. P. 483 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 106).

[52] Представления о времени у греков, иудеев и христиан см.: *Kehl A.–Marrou H.I.* Geschichtsphilosophie // Reallexikon für Antike und Christentum. Vol. 10. 1978. C. 703–779 ("Den Unterschied zwischen der antik.-heidn. und der jüd.-christl. Auffassung von Welt u. Geschichte charakterisiert man im allgemeinen kurz so: die heidn. Antike habe den Welt- u. Geschichtsverlauf zyklisch verstanden, d. h. in großen Kreisläufen sich wiederholend, die jüd.-christl. dagegen linear, d. h. von einem Anfang ausgehend in gerader Linie auf ein absolutes Ende zusteuernd u. so unwiederholbar": C. 743); см. также: *Shaked Sh.* Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. // The Cambridge History of Judaism. Vol. 1. Ed. by W.D. Davies et al. Cambridge, 1978. P. 320 сл. о том, что иудейские представления о времени возникли под влиянием иранских.

(т.е. варианты, возникшие в тех культурах, глобальные представления о времени которых не соответствуют манихейским) лучше бы подходили к манихейской версии, поскольку они, как и манихеи, говорят об абстрактных поколениях (а не о конкретных мировых империях[53], как в иранской или иудейской традициях) и поскольку *четыре* (пять) эпохи в этих вариантах охватывают всю историю человечества (а не только эпизод, как в иранской или иудейской традиции).

Хотя едва ли можно допустить, что арамеоязычные манихеи[54] знали из первых рук труд Гесиода, все же можно предположить, что Гесиодова традиция (т.е. не *четыре* поколения, как в других вариантах, а *пять*) была известна им через *Oracula Sibyllina*, в которых мы находим следы знакомства их авторов с мифом Гесиода[55] и в которых как иудейский (первоначальный), так греческий и христианский материалы, вследствие многочисленной редактуры, были настолько сплавлены, что не всегда возможно отделить один от другого — свидетельство того, что сочинения долгое время бытовали в этих культурах[56].

В *Oraculla Sibyllina* можно найти две периодизации истории человечества. Согласно первой схеме до конца мира существовало десять поколений: пять до потопа (I. 65–125) и пять после него, из которых первое (по общему счету шестое) было золотым (I. 283–284: γενέθλη χρυσείη πρώτη, ἥτις... ἕρτη, ср. Hes., *Erga* 108 сл.). Согласно второй схеме также существовало десять поколений, однако все они были после потопа (IV. 51–53) и все они были поделены между четырьмя мировыми империями: шесть поколений — это ассирийцы, два — мидийцы, одно — персы и одно — македоняне (IV. 49–88). Здесь речь идет, бесспорно, о попытке совместить два различных варианта мифа (десять абстрактных поколений[57] и четыре мировые империи), причем в этой версии связь с металлами уже почти вытеснена. Предположению о том, что манихеи знали эти написанные по-гречески сочинения, в которых, правда, нигде не говорится о планетах, препятствует, однако, тот факт, что арамеоязычные манихеи не знали греческого языка[58].

Проблемой остается то, что во всех вышеприведенных вариантах мифа, в отличие от манихейского, отсутствует эксплицитно выраженная связь *веков* (соотв. империй) с *планетами*: т.е. «историческая» (соотв. временна́я) последовательность никогда не

---

[53] Впрочем, отзвук представления о четырех мировых империях можно найти в рассказе о четырех царствах (*Keph.* 77; 188. 30–189. 5). Однако в отличие от известных вариантов, в которых различные мировые империи последовательно сменяют друг друга, четыре царства в *Кефалайя* расположены (одновременно) в четырех частях света (ⲛⲉⲧⲱ[ⲟⲟ]ⲡ ⲥ̅ⲡ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ: 189. 4–5). Сам список (царство вавилонян и персов, империя римлян, царство аксумитов и царство ⲥⲓⲗⲉⲱⲥ) больше нигде не засвидетельствован; для объяснения темного слова ⲥⲓⲗⲉⲱⲥ см.: *Altheim F.* Die vier Weltreiche in den manichäischen Kephalaia // Probleme der koptischen Literatur. Bearb. von P. Nagel. Halle, 1968. C. 115–119 (Wiss. B. Univ. Halle, K 2) (Китай), и: *Böhlig A.* Zum Selbstverständnis des Manichäismus // *Böhlig A.* Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte. 2: Teil. Tübingen, 1989. C. 520–524 (Кушанская империя).

[54] Несмотря на то что мы не знаем, на каком языке (арамейском или греческом) текст *Кефалайя* впервые получил письменную фиксацию, можно все же утверждать, что он содержит материал, который восходит к самому Мани. В любом случае нет никаких оснований предполагать, что рассказ о пяти поколениях в *Кефалайя* возник впервые только на греческой (или коптской) стадии бытования сочинения.

[55] Для издания текстов см.: *Geffcken J.* Die Orakula Sibyllina. Lpz.,.1902; для прямых аллюзий к Гесиоду см.: *Seeliger K.* Weltalter // Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. von W.H. Roscher. Bd. 6. Lpz.–B., 1937. C. 424–426 и аппарат у Гефкена.

[56] Подробнее см.: *Geffcken J.* Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Lpz., J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902 (TU, 8, 1), где автор предлагает датировку: от начала II в. до н.э. далеко в христианское время.

[57] Об иудейской традиции делить всю историю на десять *веков* см. с многочисленными примерами: *Flusser D.* The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel // Israel Oriental Studies. 1972, № 2. P. 162–163 (далее — *Flusser*); ср. ниже, примеч. 60.

[58] Ср., однако, гипотезу Буркерта (*Burkert.* С. 245–246) о том, что «источником для Гесиода и Даниила мог служить какой-то арамейский текст VIII в. до н.э.» (т.е. вавилонского времени).

соотнесена в них с пространственной, хотя такая соотнесенность в первоначальном варианте мифа была, вероятно, более прозрачной[59].

В комментарии к известному месту у Вергилия (*Buc.* IV. 4 сл.) о предсказанном кумской Сивиллой возвращении «золотого века» (aureum saeculum) Сервий говорит о том, что эта Сивилла делила века по металлам (saecula per metalla divisit), причем каждый металл господствовал над своим собственным веком (quis quo saeculo imperaret), и добавляет, что все обновится, после того как закончится последний (т.е. десятый: ultimum, id est decimum) век (finitis omnibus saeculis rursus innovari), который принадлежит Солнцу. Сам Сервий связывает это пророчество с «великим годом», по завершении которого все звезды вернутся на свои места, поскольку очевидно, что мир зависит от движения звезд (completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire... universa enim ex astrorum motu pendere manifestum ist: *Comm. in Verg. Buc.* IV. 4; *Thilo* 44. 20 сл.). Таким образом, только в приведенном пасаже, причем в оптимистически-апокалиптическом контексте (теперь «наступает последний век» [ultima... venit... aetas], но затем вернется «Сатурново правление» [redeunt Saturnia regna]), можно видеть явную связь планет и металлов с поколениями людей, хотя здесь мы имеем дело уже не с *четырьмя* (*пятью*), а с *десятью* поколениями (saecula)[60].

Очевидно, что высказывание кумской Сивиллы отражает иную, нежели *Oracula Sybillina*, традицию: с одной стороны, кумская Сивилла — в отличие от *Oracula Sybillina*, которые всегда ориентированы на конкретную историю (vaticinia ex eventu), — имеет дело с метафизической историей (т.е. с абстрактными человеческими поколениями), с другой стороны, распределение поколений по планетам в *Oracula Sybillina* отсутствует. Таким образом традиция, засвидетельствованная Сервием, ведет нас в область астрологии[61] с ее представлением о тесной связи поколений людей (или веков) с планетами.

Возникновение идеи зависимости различных поколений людей от звезд связывают не с греческим миром, а с Востоком, однако вавилонское представление[62] о том, что

[59] Хотя в древних источниках нет указания на прямую связь четырех (пяти, семи) веков/поколений (ранняя традиция) или мировых империй (поздняя традиция) с четырьмя (см. выше примеч. 44), пятью (без Солнца и Луны) и семью планетами, не исключено, что первоначальная пространственная последовательность планет, связанных с определенными цветами (то, что находим, например, у Геродота [I. 98, 4–5] при описании крепости Акбатана, которая была окружена семью кольцевыми стенами, каждая из которых была расположена выше другой и имела свой собственный цвет: белый, черный, пурпурный [φοινίκεος], темно-синий [κυάνεος], оранжевый [σανδαράκινος], серебристый и золотистый; см. также *Diod.* II. 30, 4 о том, что уже вавилоняне различали планеты по их цветам [διὰ τῆς χρόας], и Herod. I. 181, 3–5 о семи этажах + фундамент Вавилонской башни), довольно рано была преобразована во временную; см., например: *Gatz.* C. 14 со ссылкой на этот миф: "Die Wende von Raum- zum Zeitdenken fällt aber noch in babylonische Zeit".

[60] Это число, о котором также сообщают Варрон и Цензорин, принадлежит к так называемому этрусскому учению о десяти веках, по истечении которых "Die Etrusker untergehen würden"; "die vier ersten saecula der etruskischen Lehre sind schon in der Antike mit den vier Metallzeitaltern in Verbindung gebracht worden, darüber hinaus zugleich mit astrologischen Konzepten vermischt" (*Gladikow B.* Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme // Apocalypticism. C. 264; см. также: *Nilsson M.-P.* Saeculares ludi // PW I A2, 1920, 1709). О том, что Проб в этом контексте говорит только о четырех (а не о десяти) веках, см.: *Carcopino J.* Virgile et la mystère de la IV-e Éclogue. P., 1943. C. 38–39 (далее — *Carcopino*).

[61] Флюссер (см.: *Flusser.* P. 163–164) доказывает, что миф о четырех империях, которые связаны с четырьмя металлами, имеет иранское происхождение и, следовательно, высказывание кумской Сивиллы отражает иранские представления (хотя Сервий, по мнению Флюссера, их неправильно понял и вложил в уста Сивиллы учение о циклическом возобновлении мира, которое было совершенно чуждо; ср., однако, выше, примеч. 41). Он отождествляет эту Сивиллу с той, которая в каталоге Варрона названа персидской (de Persis; Lact., *Div. Inst.* I. 6, 8). О том, что персидские и халдейские маги в западном мире на рубеже эпох были dénationalisés, что они "ont enté leurs calculs astronomiques sur la théologie des Grecs", а также о влиянии, которое оказал на Вергилия pythagoricus et magus ("... au 1er siècle avant l'ère la qualité de mage et la profession de pythagorisme étaient devenues synonymes") Нигидий Фигул, см.: *Carcopino.* C. 52 сл. (здесь 55).

[62] См., например: *Van der Waerden.* C. 151; *Neugebauer O.* The Exact Sciences in Antiquity. Providence, 1962. P. 159 (см. также: *Нейгебауер О.* Точные науки в древности. Пер. с англ. М., 1968. С. 109, 183 сл.).

планеты являются правителями времени (т. наз. астрологическая χρονοκρατορία), известно нам теперь прежде всего благодаря греческим и латинским источникам. Хотя у таких авторов, как Птолемей или Фирмик Матерн, нет очевидной связи между господством той или иной планеты и деградацией человечества[63], этот мотив мы часто встречаем в астрологических сочинениях. Здесь можно привести меткое высказывание Вильгельма Гунделя:

"Die Herrschaft der einzelnen Planeten über die Weltalter charakterisieren die astrologischen Traktate in unermüdlichen Wiederholungen und Varianten mehr oder weniger ausführlich. Meist ist es nach griechischen Vorstellungen eine Verschlechterung des ursprünglichen schönen Zustandes, aus dem die Menschheit in immer schlimmere Verhältnisse gerät. (...) Die übliche chaldaeische Lehre unterscheidet sieben Weltalter; jeder Planet, darunter also Sonne und Mond, herrscht als Chronokrator über eine Periode von tausend Jahren. Entsprechend der Lage des planetarischen Herrschers im Weltall und entsprechend seiner langen oder kürzeren Umlaufszeit ist das Leben der Menschen lang oder kurz; am längsten lebten die Menschen unter Saturn, ganz kurzlebig und moralisch am verkommensten sind sie aber im siebten Weltalter, da der Mond das Regiment führt"[64].

Так, во многих текстах мы читаем, что Бог дал каждой планете господствовать по тысяче лет и каждая планета стала ответственной за определенный временной отрезок (столетия, годы, месяцы, дни, часы): в первом тысячелетии, когда Кронос (Сатурн) получил господство, люди жили долго (μακρόβιοι καὶ πολυχρόνιοι), занимались сельским хозяйством, строили дома и были праведными; во втором тысячелетии, которым правил Зевс (Юпитер), они жили уже меньше (ὀλιγοχρονιώτεροι), однако оставались еще праведными и добрыми; в третьем, когда правил Арес (Марс), человеческая жизнь сократилась еще больше (ἐλαττώθη ὁ βιός τῶν ἀνθρώπων καὶ ὀλιγοχρονιώτεροι γεγόνασι), люди начали убивать друг друга, вести войны и творить беззакония (ἐγένοντο ἐν τῇ χιλιάδι ταύτῃ φόνοι, πόλεμοι, μάχαι, ἀδικίαι...), при господстве каждой последующей планеты протяженность жизни людей убывала, и когда господство получила Луна, люди жили уже совсем мало (ὀλιγοχρονιώτεροι γεγόνασι πάνυ) и при этом стали лжецами, неверующими, коварными, завистливыми, предателями и т.д. (ψεῦσται, ἄπιστοι, δόλιοι, φθονεροί, προδόται...)[65].

Итак, приняв во внимание как последний рассказ, так и богатый астрологический материал в других главах *Кефалайя*[66], можно предположить следующее: или сам Мани, или его ученики к тем представлениям о времени, которые они унаследовали из иранской традиции, приспособили также и иную схему истории человечества, почерпнутую ими из астрологической литературы. Согласно иранской схеме циклическое возвращение вещей невозможно, поскольку восстановление первоначального

[63] Согласно Фирмику Матерну (*Math.* III. 1, 11–16), который говорит о *пяти* (без Солнца и Луны) планетах, Сатурн был первым, кто получил власть над временем (temporum... principatum), однако это время не было «золотым веком» (что можно было бы ожидать, поскольку господство этой планеты приходится на начало процесса деградации человечества), а наоборот, временем, когда земля была «невозделанной и дикой» (inculta... horrida et agresti conversatione effera...); затем господство над вторым временем получил Юпитер, однако и здесь мы не видим никакой деградации по сравнению с первым временем, но улучшение условий (Juppiter accepit temporum potestatem... ut deserto pristini squaloris horrore et agrestis conversationis feritate seposita cultior vita hominum purgatis moribus redderetur); при господстве Марса над временем жизнь людей стала еще лучше (rectum vitae iter ingressa mortalitas) и т.д.

[64] См.: *Boll.* С. 158–159; ср. также: CCAG IV, 113–114 (F. Cumont).

[65] Этот текст («Истинная философия халдеев»: Ἀκριβὴς φιλοσοφία τῶν Χαλδαίων) был издан Кюмоном (см.: CCAG IV, 116.6 ff.; см. также: CCAG IV, 114.1 ff.; V. 2, 135.6–7; VIII, 3, 199.7–9).

[66] Полный инвентарь астрологического материала в *Кефалайя* (например, *Keph.* 4, 6, 48, 56, 57, 64, 65, 69, 70,71, 86, 95) см. у Гунделя (*Gundel W.* und *H. G.* Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Wiesbaden, 1966. С. 330–331 [Sudhoffs Archiv, Heft 6]).

порядка вещей (ἀποκατάστασις) возможно лишь однажды[67]. Следуя же схеме, засвидетельствованной эллинистической астрологической литературой, все предопределено звездами и поэтому предполагает циклическое возвращение вещей. Манихеи, кажется, нимало не смущались тем, что две эти схемы противоречат друг другу.

Список сокращений

AoF — Altorientalische Forschungen
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
CCAG — Catalogus codicum astrologorum graecorum
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
NTOA — Novum Testamentum et Orbis Antiquus
SPAW — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften

Summary

A.L. Khosroyev
Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus
(Manichaean Notions of Time)

In diesem Aufsatz betrachtet der Autor die Zeit-Vorstellungen in verschiedenen Kulturen und vergleicht sie mit der Lehre über die Zeiten, die man in manichäischen Texten findet. Nach dieser Untersuchung kann man vermuten, daß entweder Mani selbst oder seine Anhänger das aus der Astrologie entlehnte Schema der menschlichen Geschichte, nach dem alles von den Sternen schon prädestiniert ist und folglich eine zyklische Wiederkehr der Dinge voraussetzt, ihren breiteren Zeit-Vorstellungen, die ihnen im großen und ganzen vom iranischen Gut geerbt waren und nach denen keine Wiederkehr möglich ist, weil die Apokatastasis unwiederkehrbar ist, angepasst haben, ohne den geringsten Rücksicht darauf, daß beide einander widersprachen.

[67] Ср. выше, примеч. 40, 41, 49, 50. О том, что манихеи были хорошо знакомы с эллинистическими астрологическими представлениями через библейские апокрифы, герметическую литературу, Бардайсана и т.п. (хотя они существенно перерабатывали этот материал, для того чтобы приспособить его к своей причудливой мифологии), см. подробнее: *Khosroyev*.

К.А. Жуков

© 2005
Санкт-Петербург

Присоединение *бейлика* Кареси к Османскому государству

(по данным османских хроник, эпиграфики и нумизматики)[1]

В 1999 г. Турецкое историческое общество провело ряд мероприятий в ознаменование 700-летней годовщины образования Османского государства. Насколько достоверна эта дата? Как известно, правом чеканить монету со своим именем обладал только мусульманский суверен, ему же принадлежало право быть упомянутым в *хутбе*. О последнем в отношении Османа (эпонима династии) надежных данных нет. Что касается нумизматического материала, то на сегодняшний день ситуация складывается следующим образом. Попытка атрибутировать уникальную серебряную монету из коллекции Стамбульского археологического музея как *акче*, чеканенное Османом бин Эртогрулом, предпринятая И. Артуком на Первом международном конгрессе по социальной и экономической истории Турции и вызвавшая в свое время настоящую сенсацию, уже окончательно признана неудачной. Теперь ясно, что монета более поздняя. Об этом говорят следующие обстоятельства: стандарт, введенный для *дирхема* лишь в 723/1323 г. — 6,5 карата, неполное указание места чекана (без топонима), а также использование точек, которые впервые появляются на османских монетах позднее, а именно — при Мураде I[2].

Таким образом на сегодняшний день первой османской монетой с именем правителя по-прежнему остается *акче* Орхана, чеканенное в Брусе в 727/1326 г. Соответственно празднование юбилея османской независимости следует отложить на четверть века[3].

Известно, что Османское государство существенно расширило свои владения в Малой Азии за счет присоединения земель *бейлика* Кареси, обеспечив себе при этом не только контроль за побережьем Дарданелл, но и выход в Эгейское море через г. Адрамиттий/Эдремит. Таким образом, османцы обеспечили себе плацдарм для последующего броска в Европу. Как и когда это произошло? Османские хроники и хронографы (*таквимы*) XV в. называют различные даты в промежутке от 735 до 750 г. х. (1334–1349). До сих пор в распоряжении историков очень мало документальных данных по истории *бейлика* Кареси. Кроме того, до чрезвычайности запутана генеалогия, что даже дало основание английскому османисту К. Хэйвуду (C. Heywood) назвать династию Каресиогуллары «ускользающей» (elusive dynasty)[4]. Единственная надежда расширить источниковую базу — это находки и публикации новых монет. Они уже есть, о чем я скажу ниже.

Жуков Константин Александрович — к.и.н., зам. директора по науке СПбФ ИВ РАН.

[1] Доклад, прочитанный на XXI научной конференции по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки Восточного факультета СПбГУ (3 апреля 2001 г.)

[2] *Srećković S.* Akches. Orhan Gazi — Murad II (699–848 AH). Vol. 1. Belgrade, 1999. C. 11–12.

[3] Такого же мнения придерживается известный турецкий историк и нумизмат Ш. Памук. См.: *Pamuk Ş.* A Monetary History of the Ottoman Empire. Cambridge, 2000. P. 30–31.

[4] См. его рецензию в: Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. LIX. Pt. 2. 1996. P. 364.

Предварительно, однако, хотелось бы заметить, что в области османистики до недавнего времени имела место известная обособленность в работе нумизматов и историков. Этот недостаток постепенно преодолевается, и в связи с этим надо отметить чрезвычайную полезность и новаторство уже упомянутой работы Ш. Памука. Но поскольку она вышла одновременно с публикациями ряда каталогов монет тюркских династий Малой Азии, а также первых двух томов каталога С. Сречковича по османским *акче*, автор не смог учесть новый материал по ранней османской истории.

В книге Ш. Памука хорошо показана зависимость османской практики чеканки от ильханидской. Вплоть до конца XVII в. османцы в монетном деле (серебро) использовали тебризский дирхем (3,072 г), который был в ходу у монголов в Иране, а не классический исламский дирхем (3,207 г). Именно с этим обстоятельством были связаны некоторые ошибки нумизматов прошлых лет[5]. Однако применительно к первой половине XIV в. пока трудно установить точную связь между османским *акче* и ильханидским дирхемом в весовом отношении. Более показательна зависимость в области дизайна. В первую очередь это, конечно, формы картушей. Картуши могли быть самые разнообразные: квадратные, круглые, шестигранные, шести- либо восьмилепестковые, в виде розеток и пр.

Еще Ф. Ремлер установил, что османцы при османском султане Орхане (1324–1362), а также другие тюркские анатолийские династии этого периода с некоторым запозданием имитируют оформление монет Ильханидов. Единообразное оформление монет в соседствующих *бейликах* имеет свое объяснение, как то: престиж и влияние ильханов, функционировавшая сеть торговых путей и др.[6]. Кроме того, следует учесть и такой аспект, как доход от монетной регалии (так, по подсчетам Е.А. Давидович, официальный курс «старых» монет был на 10 процентов ниже «новых»)[7].

Формы картушей на монетах изменялись в хронологическом порядке. Один и тот же картуш использовался иногда несколько лет подряд, иногда всего год. Общий вывод Е.А. Давидович заключается в следующем: при одном и том же главе династии (имя которого обозначено в надписях) одинаковые картуши дважды, т.е. на разных отрезках времени, разделенных другими картушами, не появлялись[8]. К этому очень важному выводу (хотелось бы назвать его даже не выводом, а «законом Давидович») я еще вернусь, а пока хочу привлечь внимание к двум только что опубликованным серебряным монетам правителя *бейлика* Кареси, который носил несколько необычное имя — Бейлербеи Челеби[9]. Картуши на этих монетах круглые, и тип этих монет совпадает с последним выпуском *акче* османского султана Орхана. По счастью, мы можем вполне уверенно говорить, что *акче* с круглыми картушами на лицевой и оборотной сторонах и такой легендой на оборотной стороне выпускались в самом конце царствования Орхана (тип G/VIII по каталогу С. Сречковича), так как первая серебряная монета его преемника — султана Мурада I (1362–1389) в точности воспроизводит оборотную сторону этого *акче* Орхана (может быть, на первых порах даже использовался тот же штемпель)[10]. Отсюда следует очень важный, хотя и несколько

[5] *Pamuk Ş.* A Monetary History of the Ottoman Empire. P. 32.

[6] *Remler Ph. N.* Ottoman, Isfendiyarid, and Eretnid Coinage: A Currency Community in Fourteenth Century Anatolia // Museum Notes (The American Numismatic Society). Vol. 25, 1980. P. 167–189. См. также мою статью: *Zhukov K.* Osmanlı, Karesi, ve Saruhan sikkeleri ve Türk Batı Anadolu'sunda ortak para sorunu (1340–1390) / Osmanlı beyliği (1300–1389). Ed. Eliz. A. Zachariadou. Istanbul, 1997. C. 256–262.

[7] *Давидович Е.А.* Корпус золотых и серебряных монет Шейбанидов. XVI век. М., 1992. С. 43, 45.

[8] Там же. С. 44.

[9] *Ender C.* Karesi, Saruhan, Aydın ve Menteşe beylikleri paraları. İstanbul, 2000. C. 32.03B-KRS-101; 03B-KRS-102.

[10] *Srećković S.* Akches. Orhan Gazi — Murad II. Vol. 1. P. 16; *MacKenzie K., Srećković S.* Some Remarks about the Coinage of Orkhan (Ghazi) AD 1324–1360 // Newsletter (The Oriental Numismatic Society). № 158. Winter 1998/99. P. 13.

неожиданный вывод, а именно: около 1360 г. некоторая часть земель *бейлика* Кареси все еще управлялась независимым представителем династии Каресиогуллары.

Видимо, для османцев в тот период еще было не так-то просто захватить силой и присоединить к своему *бейлику* территорию соседнего мусульманского государства, не обеспечив при этом хотя бы видимость легитимности такого действия. Тем более что род Каресиоглу был славен своей древностью, о чем позволяют судить сохранившиеся эпиграфические памятники. Так, среди нынешних экспонатов музея турецкого города Токат есть надгробие умершего в 818/1415-16 г. Мустафы Челеби с надписью: «...Мустафа Челеби, сын Кутлу Мелек, дочери Мустафы-бея, сына Бейлербеи-бея, сына Яхши-хана, сына Кареси-хана...» Такая необычная родословная (по материнской линии) объясняется тем, что предком Кутлу Мелек был знаменитый Мелик Данишменд Гази — соперник Сельджукидов Рума, основавший в конце XI в. свое государство с центром в Сивасе (в музее есть также надгробие самой Кутлу Мелек)[11].

Для конкуренции османцам необходимо было внедрить в массовое сознание равновеликую идеологему. И это было сделано. Сделано, на мой взгляд, путем выпуска *акче*, имитирующего дирхем сельджукского султана Алаеддина Кейкубада I (1220–1237), выпущенный в Сивасе в 629/1231-32 г. Картуши — круглые на обеих сторонах этой османской монеты. На оборотной стороне упомянуто имя аббасидского халифа Мустансира[12].

Что можно сказать по этому поводу? Мне представляется, что Ф. Ремлер не прав, предполагая, что этот жест лояльности по отношению к халифату, уже давно уничтоженному монголами, задумывался османцами как своего рода декларация независимости[13]. На мой взгляд, объяснение этому факту лежит в области взаимоотношений османского *бейлика* и эмирата Кареси. В пользу данного предположения я могу привести следующие аргументы:

1. Выбран дирхем, чеканенный в Сивасе — древней столице Данишмендидов. К началу XIII в. династия Данишмендидов — бывших соперников сельджукских султанов — практически прекращает свое существование.

2. Выбран дирхем султана Алаеддина Кейкубада I, к которому, согласно более поздним османским источникам, определился на службу отец Османа Эртогрул. Первым об этом сообщает поэт Ахмеди (не ранее 1390 г.). В его «Искендер-наме» всего несколько строк, но дающих очень точное представление относительно временно́й локализации, а именно: до прихода татар (монголов), т. е. до битвы при Кеседаге (1243 г.).

Возможно, в качестве достоверной даты определения Эртогрула на сельджукскую службу даже можно принять означенный на дирхеме год (629/1231-32). В этом случае у нас получится, что Эртогрул и его люди (400 шатров) пришли в Малую Азию вслед за Джелаледдином, сыном хорезмшаха Мухаммеда. Известно, что после поражения в битве под Эрзинджаном (в долине Яссычимен в августе 1230 г.) многие полководцы Джелаледдина перешли на сторону победителя — сельджукского султана Алаеддина Кейкубада I, так что дорога уже была проторена.

Итак, выпуск османским султаном Орханом этой монеты-имитации был недвусмысленной заявкой на сельджукское наследство. Позже, в XV в., эта идея получит дальнейшее развитие в сочинениях османских придворных историографов[14], но это

[11] Подробнее см.: *Жуков К.А.* Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988. С. 45–46, 147, примеч. 25.

[12] Описание этой монеты см. в каталоге С. Сречковича: *Srećković S.* Akches. Orhan Gazi — Murad II. Vol. 1. P. 17–18. B/II.

[13] *Remler Ph. N.* Ottoman, Isfendiyarid, and Eretnid Coinage. P. 183.

[14] Разбор различных версий можно найти в работе: *Imber C.* The Ottoman Dynastic Myth // Turcica. XIX. 1987. P. 7–27.

уже другой вопрос. Сейчас для нас важно то обстоятельство, что первоначальным толчком к возникновению такой формы легитимизации власти явилось желание османцев подчинить себе *бейлик* Кареси, а отнюдь не стремление восстановить османскую державу после погрома, учиненного в 1402 г. Тимуром, как полагает, например, Б. Флемминг[15].

Представляется, что можно даже примерно определить время появления этой заявки. Здесь я должен вернуться к выводу Е.А. Давидович о том, что при одном и том же главе династии (имя которого обозначено в надписях) одинаковые картуши лицевой стороны дважды (т.е. на разных отрезках времени, разделенных другими картушами) не появляются. Мы знаем, что последние *акче* султана Орхана имеют круглые картуши на обеих сторонах. Однако упомянутая османская имитация сельджукского дирхема также имеет круглые картуши на оборотной и лицевой сторонах. Сделанный в результате обработки огромного материала вывод Давидович представляется бесспорным, поэтому я полагаю, что данная имитация является первым вариантом типа *акче* Орхана с круглыми картушами. Он стал чеканиться в 50-е годы XIV в. вслед за типами F/VI, F/VII (по классификации, принятой в каталоге С. Сречковича). Я могу детально развить аргументацию, но пока ограничусь данной констатацией. Этот вывод ломает последовательность типов серебряных монет Орхана, в свое время предложенную Ф. Ремлером и затем принятую С. Сречковичем, но, во-первых, он не нарушает «закон Давидович» и, во-вторых, дает достаточно логичное объяснение факту появления странной османской имитации серебряной монеты сельджукского султана Алаеддина Кейкубада I.

Summary

K.A. Zhukov
The Capture of the Beylik of Karesi by the Ottomans
(the Numismatic Evidence and Narrative Sources)

The sequence of minting of Orhan bin Osman was reconstructed by Ph. Remler more than twenty years ago. Recently Render's Typology Chart was supported by K. MacKenzie and S. Srećković. In the paper, an alteration of the sequence has been proposed. The author argues that, because of their common cartouches (i.e. the ornaments which encircle the legends), B/II and C/III must be placed immediately before G/VIII type. There is the "Davidovich Law" which says that, during a ruler's reign, same cartouches of the reverse (that is on the coin's side which contains ruler's name) must follow each other without interruption. Once changed they would not be restored as long as the ruler was in power. This law might well have been applied to the Ottoman practice as well.

This conclusion has some interesting ramifications including a possibility to shed light on the relationship between the Ottomans and the Karesi dynasty. Beylerbeyi, a member of this family, minted akches of two types. One of them was identical to G/VIII. This indicates that Beylerbeyi was still ruling over a part of the Beylik of Karesi ca. 1360. The family is traced back to Melik Danishmend, a rival of the Seldjukids, who ruled in Sivas in the 11th century. In this respect, of great importance is the fact that B/II is an imitation of the coinage of the Rum Seldjuk Sultan Kay Qubad I which he struck in Sivas in the Hijra year of 629. The historical significance of this Ottoman coin lies therefore in the claim of supremacy over the descendants of the Danishmendids. In other words, the coin represented a firm claim that the House of Osman was the legitimate successor of the Seldjuk Sultans of Rum.

[15] *Flemming B.* Political Genealogies in the Sixteenth Century // Osmanlı Araştırmaları, VII–VIII, İstanbul, 1988. P. 125.

А.С. Мартынов

© 2005
Санкт-Петербург

Надписи и модели как памятники культуры

(на материале традиционной китайской культуры)

I. Предварительные замечания

Многоаспектность культуры и сложность процессов ее внутренней динамики порождают необозримое многообразие того, что можно назвать памятниками культуры, в том числе и памятниками письменной культуры. Свое особое место среди этого многообразия занимают те из них, где культурные концепции, сведенные иногда до одного-единственного слова или словосочетания, соприкасаются с открытым пространством. Выходя в пространство, слово существенно меняет функцию и в какой-то мере меняет и свое содержание. Таковы надписи, которые не просто свойственны традиционной китайской культуре, но, можно сказать, являются ее характерным признаком. Таковы модели, включая малую настольную пластику и *пэньцзин* (яп. *бонсай*, досл. «пейзаж в тазу»). И в том, и в другом случае существенная роль принадлежит пространству. Пространство их и объединяет. И слово, вынесенное в пространство, и самое пространство, превращенное в наглядную модель, преследуют, в сущности, одну и ту же цель: интенсифицировать процесс усвоения культурных ценностей, превратить нормальный информационный поток в форсированный, а предмет наблюдения — в предмет созерцания. В этом превращении, в его характере и разнообразии его форм ключевая роль принадлежит пространству, характеру взаимоотношений данной культуры с пространством. Поэтому, прежде чем перейти к рассмотрению конкретного материала — надписей и моделей, мы считаем необходимым предварительно сказать несколько слов о характере взаимоотношений традиционной китайской культуры с пространством.

Нам представляется, что в настоящее время уже отпала необходимость объяснять и обосновывать надобность выделения в качестве самостоятельного предмета исследования пространственный параметр культуры. Нет такой надобности хотя бы в силу того, что на эту тему уже существует довольно обширная литература, в том числе и в нашей стране, и в этой литературе уже сделаны по крайней мере два общепризнанных вывода. Первый касается восприятия пространства и времени в различных культурах и сводится к тому, что в традиционных культурах древности и средних веков оно существенно разнится в зависимости от времени и культурного ареала и представляет собой одну из глубинных характеристик культуры. Второй — констатирует с большой определенностью, что вплоть до нового времени и время, и пространство не мыслились как абстрактные параметры бытия, предназначенные для конкретного материального заполнения. Наоборот. Человек тех эпох воспринимал и время, и пространство как изначально заполненные[1].

Мартынов Александр Степанович — к.и.н., зав. Сектором Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] См., например: *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–285; *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рима. М., 1993. С. 253–278.

К двум упомянутым выводам можно с достаточной уверенностью присовокупить и третий: различные культуры различно осваивают время и пространство и поразному проявляют себя в этих двух параметрах, так что на долю исследователя остается только обоснованный отбор наиболее актуальных форм соприкосновения конкретной культуры с пространственно-временным континуумом. В наших заметках речь пойдет главным образом о соприкосновении традиционной китайской культуры с пространством. Весь предлагаемый нами материал объединен одной мыслью: выявить посредством пространственного параметра создание среды реального и разнообразного функционирования культуры, активного воздействия ее на носителей и непрерывный процесс производства ее этими же носителями.

В соответствии с глубинными особенностями культуры того типа, где ничто не исчезало бесследно, а различные временные пласты накладывались один на другой или мирно соседствовали бок о бок, в культурном освоении пространства в традиционном Китае участвовали — иногда накрывая друг друга, иногда совмещаясь между собой, но всегда сохраняя свою самостоятельность, — четыре различных идеологических комплекса. Несомненное первенство принадлежало здесь самому древнему и самому стойкому подходу — обожествлению окружающего пространства, видимой природы как сакрального космоса. Это обожествление было зафиксировано в государственном культе и присутствовало в сознании каждого носителя данной культуры как абсолютная уверенность в том, что вся окружающая природа обладает «чудесной одушевленностью» (*лин*), особенно заметной тогда, когда приходилось иметь дело с «горами и реками», которые, как правило, рассматривались как места обитания бесчисленных духов. На этом отношении к природе основан главный вклад Китая в мировую эстетическую сокровищницу — его пейзажная поэзия и пейзажная живопись.

Здесь, правда, надо сделать существенную оговорку. Этот эстетизм был довольно поздним, итоговым и ретроспективным. Он не мог появиться раньше, чем пейзажная поэзия и пейзажная живопись. На ранних же этапах культуры господствовало прагматическое начало, которое не было отменено последующими этапами в развитии традиционной китайской культуры и которое иногда давало о себе знать в сравнительно позднее время. Исключительный интерес в этом плане представляет надпись для храма в горах Цаншань (Бирюзовые горы), составленная неким Сун Чэном в конце Тан, в период под девизом *хуэй чан* (841–846). Обстоятельства, приведшие к ее появлению, таковы. Горы Цаншань расположены в довольно засушливой местности, которая находится на территории современной провинции Шаньдун (при Тан это провинция Хэнаньдао), южнее Цюйфу. Сами же горы, из-за их высоты, труднопроходимости и лесистости, были не заселены и считались «местом обитания бессмертных». Это «жилище бессмертных» было естественным оазисом влажности для окружающих земель. Там текли многочисленные чистые ручьи, а в глубоких заводях, как им и положено, «обитали» драконы. Над вершинами же гор собирались облака, вожделенные для страдавших от периодических засух земледельцев. Вся эта «влажность», разумеется, приписывалась духам, взаимоотношения с которыми зависели от того, насколько они принимают участие в жизни страдающего народа.

События периода *хуэй чан* как будто дали основание полагать, что духи гор Цаншань, которые еще довольно плохо отделялись от самих гор, относятся к тем, что «откликаются» (*ин*) на бедствия местного крестьянства. После нескольких лет засухи власти устроили в горах моление о дожде, и дожди пошли. Это знаменательное событие решили увековечить: на месте результативного моления был воздвигнут храм и составлена надпись, в прозаической части которой были описаны все эти события. Ее резюмирующая стихотворная часть начиналась таким образом:

О эти горы Цаншань!
Они выплевывают темное жизненное начало.
От них поднимаются вверх благодатные облака![2]

Нам представляется, что эта надпись является ценнейшим документом для всех тех, кого заинтересует практика освоения пространства традиционной китайской культурой. Этот текст наглядно демонстрирует, что в основе операции освоения лежал подход к пространству как к среде, пригодной для проживания. А в дальнейшем, в зависимости от потребностей и степени развития культуры, на этот фундамент могли уже наслаиваться другие подходы, прежде всего политический и эстетический, причем как первый, так и второй могли достичь доминирующего положения, но уже в своих отдельных сферах.

Нерасчлененное мифопоэтическое ощущение пространства заставляло носителей этой культуры видеть в окружающем пространстве не только среду или условие проживания, но и активный компонент любой общественно-политической ситуации. Пространство могло как наглядно демонстрировать, так и надежно скрывать некие потенциальные возможности. Учет этих обстоятельств в бытовой сфере относился к компетенции *фэн шуй* («ветер и воды»), тогда как в более важных областях эти характеристики пространства могли сохранять весьма красочные мифологические образы. Вот, например, надпись танского времени (IX–X вв.), составленная неким Чжань Дуньжэнем по случаю образования уезда Аньси:

«Земля здесь простирается на 200 *ли* с лишним. Три скалы [здесь] взмывают вверх как яшмовые пики. Река петляет [по всей земле]. Здесь желтый дракон погружен внутрь себя, в свои замыслы, чтобы взмыть, [когда настанет пора], в поднебесье. Здесь красный феникс [отращивает свои] хвостовые перья, чтобы парить в вышине. Народ здесь с радостью занимается пахотой и разведением шелковичных червей»[3].

Приведенный выше текст, на наш взгляд, прекрасный образец того подхода к пространству, который был присущ традиционному Китаю. В нем предельно четко выражены три наиболее важных аспекта: космический, политический, или даже историко-политический, и хозяйственный. Первое, что мы узнаем об этом небольшом кусочке Поднебесной, сводится к тому, что там есть горы, которые «взмывают», и река, которая «петляет». Для носителя традиционной китайской культуры это означало, что данная местность была устроена по всем законам гармоничного космоса, светлая сила *ян* в форме яшмовых пиков взмывала, как ей и положено, вверх, тогда как темное начало, пассивное и плодоносное, как ему и положено, стлалось, петляя, по земле[4]. Из этого следовало, что данная часть обжитого пространства имела правильную структуру, такую же, как и весь космос в целом, где светлое и темное начала находились в равновесии и гармонии. Что же касается дракона и феникса, то читатель надписи Чжань Дуньжэня сделает большую ошибку, если сочтет их за элементы украшательства. Дракон и феникс представляют собой часть одного из самых древних пантеонов Поднебесной. Это — духи сторон света, обогащенные различными политическими коннотациями из «Книги перемен» («И цзин») и различными ассоциациями из совокупности представлений, свойственных системе *фэн шуй*. В данном случае, как нам представляется, автор надписи хотел в слегка завуалированной форме сказать весьма простую, но чрезвычайно опасную вещь, а именно то, что эта местность вполне пригодна как стартовая площадка для весьма далеко идущих политических перемен. Разумеется, что в таком благоустроенном краю жизнь должна была

[2] См.: Цюань Тан вэнь (Полное собрание текстов династии Тан). Сост. Дун Хао. Т. 11. Пекин, 1996. С. 10710.

[3] Там же. С. 10921.

[4] О камне как символе силы *ян* см. ниже, во второй части статьи.

быть наполнена радостью. Радовались и те, кто занят пахотой, и те, кто разводит шелковичных червей. Для того чтобы у читателя не возникли сомнения насчет значения дракона и феникса, позволим себе шагнуть во времени и привести более поздний «географический» текст. Вот как маньчжуры описывали положение одной из своих столиц в XVIII в.:

Высокие горы, широкие реки.
[Здесь на столицу] могут взирать все десять тысяч земель.
Здесь тигр присел на задние лапы и в кольца свернулся дракон[5].

Эти строки принадлежат истовому поклоннику традиционности, знаменитому цинскому императору Гао-цзуну (*цянь-лун*, 1736–1795), который, посетив в 1743 г. прежнюю маньчжурскую столицу Мукден, написал «Оду Мукдену». Эта ода во многих отношениях является замечательным произведением. Для нас она ценна в первую очередь тем, что совершенно четко воссоздает наиболее архаичную модель пространства в традиционной культуре древнего Китая в ее сакрально-политическом варианте. Эта модель многократно использована в «Книге песен» при описании столиц[6]. Структура ее сводится к следующему: главный компонент пространства — некий сакрально-политический центр, столица; пространство вокруг нее должно быть правильным, т.е. устроенным по законам гармоничного космоса, должны присутствовать и гармонировать друг с другом «горы и воды»; и последнее: пространство должно способствовать распространению сакрально-политического влияния. Все это отлично знал Гао-цзун и всему этому нашел место в своей оде. Если кто-то сомневается в том, что традиционная концепция пространства не нуждалась в космическом компоненте, то его в этом убедят такие строки оды о Мукдене:

[Местность здесь] копирует Небо и берет за образец Землю,
Светлое начало *ян* [здесь] полыхает, а темное начало *инь* таится[7].

Исключительную важность имеет словосочетание «взирают все десять тысяч земель». Строка Гао-цзуна явно близка к оде из «Книге песен», которая в переводе А.А. Штукина называется «Вышнего Неба державен верховный владыка» и где говорится об основании новой столицы династии Чжоу. Соответствующее место звучит у А.А. Штукина следующим образом: «Тысячи стран в нем достойный пример обретают»[8]. Так же, по нашему мнению, дóлжно понимать и строку из оды Гао-цзуна: сюда, в Мукден, будут устремлены, не из любопытства, а для подражания взоры всех десяти тысяч государств. Именно этот последний момент особо ценен для нашей темы. Он позволяет сформулировать еще одну, чрезвычайно важную характеристику в древней китайской концепции пространства. Оно всегда рассматривалось как сфера активного, действенного и более мягкого влияния благодаря своему великолепию, вызывающему желание подражать. В политической, точнее, в ритуально-политической сфере эти характеристики никогда не утрачивали своего доминирующего положения, тогда как в интеллектуальной и эстетической сферах самодовлеющий космос с течением времени явно вышел на первое место. Это, конечно же, не устраняло возможности актуализации и других аспектов пространства, что мы и хотим показать при описании различных видов его именования.

Из четырех упомянутых выше идеологических комплексов мы уделили основное внимание первому лишь потому, что он самый фундаментальный и вместе с тем

[5] Фэнтянь тунчжи (Географическое описание местности Фэнтянь). Шэньян, 1989. Цз. 240. Л. 36б.

[6] См.: Ши цзи чжуань («Книга песен» с собранием комментариев). Сост. Чжу Си. Шанхай–Пекин, 1958. С. 183–185.

[7] Фэнтянь тунчжи. Цз. 240. Л. 36б.

[8] См.: Шицзин (Книга песен). Пер. А.А. Штукина. М., 1957. С. 346.

самый невыявленный, самый созидающий и самый незаметный, как бы естественный и потому плохо подходящий на роль самостоятельного предмета исследования. Однако именно этот подход к пространству, эта концепция пространства создали те условия, те рамки, в которых действовали три прочих компонента традиционной китайской культуры — *сань цзяо* («три учения»), т.е. конфуцианство, буддизм и даосизм. Ни одна из трех идеологий пространство по-своему не структурирует. Все они, используя богатый потенциальный запас, хранящийся в архаике, в то же самое время действуют в своем специфическом пространстве.

При самом поверхностном знакомстве с китайской культурой сразу же бросается в глаза, что в пространстве традиционного Китая, в пространстве, понимаемом как пейзаж или окружающая среда, лидерство явно принадлежит самому молодому компоненту идеологической триады, т.е. буддизму. Буддизм ощутимо присутствует и в городе, и в сельской местности. Принеся в Китай новую концепцию религиозной жизни — спасение, буддизм принес и новый религиозный институт — храм, и новое наполнение нового направления сакральной деятельности — новый пантеон и убранство храма. В результате всего этого непременным элементом большинства знаменитых пейзажей Китая стала буддийская пагода. Компонент, безусловно, дополнительный, но достаточно существенный. Однако его роль сразу же возрастает, как только мы из общего, пейзажного пространства перейдем к пространству малому, специальному, топосу сакрального характера, освоенному той или иной идеологической системой. Все три идеологических комплекса проявляют здесь все заложенные в них возможности. Лидером и здесь является буддизм, который как ни одна другая идеология традиционного Китая и при освоении малого, и при освоении большого пространства опирался на образность. Характерно, что при изучении культурного наследия китайского буддизма первое место отдавали «стелам с изображениями» (*сян бэй*), а не «стелам с письменами» (*вэнь бэй*)[9]. Примечательные слова в этом плане вырвались у одного танского автора по имени Сяо Сян (период *хуэй чан*), который был вынужден составить хвалебную надпись в честь сооружения над статуей буддийского божества Пишамэнь (Вайшравана?) защитного навеса «от ветра и дождя». По всей видимости, в отличие от своего начальника Сяо Сян не был горячим приверженцем буддизма и живо ощущал, что поклонники Шакьямуни со своей наглядной агитацией, с его конфуцианской точки зрения, немного перебарщивают. А потому, как бы извиняясь и объясняя, он начал свою надпись с таких слов: «Буддийское учение изменяет людей с помощью образов»[10].

Историк китайской культуры вполне может согласиться с Сяо Сяном. Превратившись в самую популярную религию в китайском обществе, буддизм развил религиозное искусство — архитектуру, скульптуру, живопись — в таких масштабах, которых раньше не знала китайская история. По мере своих возможностей и далеко не в таких масштабах, как буддизм, той же дорогой следовал и даосизм, дополняя общее пейзажное пространство и опираясь на свою собственную традицию при освоении своего, храмового пространства. При этом надо отметить, что даосизм в полном соответствии со своим призывом переместиться из социума в космос особое пристрастие питал к наименее социализированному пространству. Его манили глушь, наиболее недоступные горные места, которые в глазах даосов превращались в сокровищницы дивных и необычайных вещей, редких деревьев и удивительных камней, «божественной киновари и золотого нектара». Пропорционально глуши и недоступности повышалась и сакральность местности. Так, алтарь одного из самых знамени-

[9] См., например: Фамэньсы вэньхуа ши (История культуры храма Фамэньсы). Сост. Хань Цзинь-кэ. Т. 1, Шэньси. 1998. С. 92–99.

[10] Цюань Тан вэнь. Т. 11. С. 10711; Пишамэнь (Вайшравана) — индийский бог богатства.

тых даосов средневековья, Гэ Хуна (284–363), то место, где он входил в контакт с «Высшей истинностью», или «Высшей подлинностью» (*Шан чжэнь*), помещался в одной из самых труднодоступных частей гор Тяньтайшань. Танский автор, даос Сюй Линфу утверждал, что в его время все это святое для каждого даоса место находилось в сохранности и даже было окружено специальной насыпью, которая гордо именовалась *Цзян чжэнь тан*, т.е. «Насыпь, куда спускалась Высшая подлинность»[11]. Расположенные поблизости «горные жилища» тех, кто был или хотел стать даосом, тоже носили весьма примечательные имена. Например, «Горное жилище под фиолетовым небесным сводом» (*Цзы сяо шань цзюй*) или «Центральный пик, затаивший подлинность» (*Инь чжэнь чжи чжун фэн*)[12].

Совершенно по-иному строились взаимоотношения с пространством у последнего компонента *сань цзяо* — конфуцианства. В основе этого отличия лежали две главные причины: во-первых, конфуцианство не было религией в строгом смысле этого слова, и, во-вторых, мировоззрение образованного, конфуцианского слоя китайского общества не ограничивалось, как правило, лишь конфуцианской доктриной, а включало в себя существенные элементы доконфуцианской древности, буддизма и даосизма. В своем отношении к пространству это синкретическое конфуцианство выработало сложный комплексный подход, основанный на древнем пантеизме, элитарном даосизме и конфуцианском эскапизме. В этом осознании пространства господствовало его восприятие как визуально данного сакрального космоса, восприятие, которое рано привело китайскую культуру к пониманию значимости окружающей природы и в дальнейшем способствовало появлению эстетического переживания, легшего в основу пейзажной поэзии и живописи. Конфуцианцы, широко практиковавшие частичное отстранение от своих бюрократических обязанностей, обретали на лоне природы утраченный покой, чувство возвращения в родные места и к фундаментальным ценностям. К этому можно еще добавить и возможность любоваться красотами природы. Покой, возврат, природа — три эти темы, образовавшие нерасторжимое единство, особенно проявлялись у тех из конфуциански образованных людей, которые были склонны к литературному творчеству, что и отразилось в их самоименованиях. Для иллюстрации этого положения позволим себе воспользоваться прекрасным списком сборников *бицзи*, составленным И.А. Алимовым в его работе «Вслед за кистью»:

1) Ван Гун (XI–XII вв.) — литературный псевдоним «Ученый, живущий на покое и [преисполненный] чистой пустотностью»;

2) Ли Чжи (1059–1109) — литературный псевдоним «Отшельник-простолюдин из местности Тайхуа»;

3) Мэн Юань-лао (1090–1150) — литературный псевдоним «Ученый, живущий на покое [и подобный] орхидее, цветущей в глуши»;

4) Су Ши (1036–1101) — литературный псевдоним «Ученый, живущий на покое, с Восточного склона горы»;

5) Фан Юе (период Сун) — литературный псевдоним «Поле хризантем»;

6) Хань Ху (1159–1224) — литературный псевдоним «Источник горного ручья»;

7) Хоу Янь-цин (XII в.) — литературный псевдоним «Ученый, живущий на покое, из кабинета ушедшего в отставку»;

8) Чжан Шунь-минь (1034–1110) — литературный псевдоним «Ученый, живущий на покое меж действием и неподвижностью»[13].

[11] Там же. С. 10942.

[12] Там же. С. 10943.

[13] *Алимов И.А.* Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Ч. I. СПб., 1996. С. 50, 57, 45, 45, 57, 53, 51, 52 (страницы даны в порядке перечисления имен).

Надо отметить, что конфуцианцы-литераторы не являются исключением. Та же самая картина получится, если мы обратимся к словарю философов или художников. Даже такой, казалось бы, полностью погруженный в свою реформаторскую деятельность человек, как Ван Аньши (1021–1086), сохранил для своих литературных сборников прозрачный по смыслу топоним родных мест, в результате чего собрание его сочинений носило весьма значимый для нашей темы заголовок: «Собрание сочинений [из местности] „Приближенная к реке“» («Линь чуань цзи»).

Если же говорить о конфуцианстве в строгом смысле этого слова, т.е. как о доктрине совершенномудрого из княжества Лу, то осмелимся заметить, что это конфуцианство никакой природы не знало, или, несколько точнее, в догматический свод этого учения природа не входила ни в каком виде. Догматики знали лишь одно пространство — пространство распространения канонического слова, или дополнительное, пространственное, измерение процесса самосовершенствования. Поэтому присутствие конфуцианства в пространстве в самом простом смысле этого слова, в пространстве как в окружающей среде, почти не ощущалось. Оно было сосредоточено лишь на сакрализованных для доктрины пространствах: в мемориальных и образовательных комплексах, что, пожалуй, еще важней, в служебных помещениях и кабинетах конфуцианских ученых, которых в Поднебесной было не перечесть. В отличие от своих идеологических соперников по *сань цзяо* конфуцианство не полагалось на «образы», на красочный религиозный культ. Оно предпочитало с л о в о, основное свое оружие в идеологической борьбе и орудие в деле преображения людей, — каноническое письменное слово. Каллиграфическая надпись — вот то, что господствовало в самом массовом, самом сакрализованном, предельно идеологизированном конфуцианском пространстве — в кабинете ученого, ученого, где конфуцианская в строгом смысле слова культура создавала насыщенную интерактивную атмосферу непрерывного воздействия на своих носителей, обеспечивая тем самым непрерывность самого главного в конфуцианстве: непрерывность протекания процесса самосовершенствования. Сюда надо прибавить еще и другие комнаты традиционного китайского жилища, надписи на открытом воздухе, всю ту чрезвычайно развитую в Китае эпиграфику, которая связана с историей и доктриной, мемориальные комплексы. Но все это лишь дополнение. Подлинным ядром конфуцианского идеологизированного пространства был кабинет ученого. Именно в нем стараниями многочисленных поколений последователей совершенного мудреца из княжества Лу было создано и размножено, говоря словами В.Н. Топорова, почти нерасчленимое единство «вербализованного локуса и локализованного слова»[14].

Среди различных способов культурно-идеологического освоения пространства именно конфуцианский способ, способ воздействия словом стал главной темой первой части нашей статьи. В качестве конкретного материала мы выбрали то слово, которое встречает каждого приехавшего в Цюйфу посетителя мемориального комплекса Конфуция, и то слово, которое формировало его достойного преемника, Чжу Си, в начале его административной карьеры.

II. Надписи мемориального комплекса

Прежде чем переходить к мемориальному комплексу Конфуция в Цюйфу, позволим себе остановиться на одном факте биографического характера, имеющем непосредственное отношение к данной теме. Когда автор этих заметок пришел устраиваться на работу в Ленинградское отделение Института востоковедения, его внима-

[14] *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы. СПб., 2003. С. 327.

ние привлекла висевшая над входом в Китайский кабинет доска с красивой каллиграфической надписью *Дэ ю линь тан*. Надо признаться, что знаний, полученных в университете, оказалось недостаточно, чтобы соотнести ее с классическим контекстом. Лишь много позже, занявшись переводом «Лунь юя», я понял весь тот смысл, вложенный Конфуцием в это изречение, которое было предпоследним в четвертой главе «Лунь юя», почти исключительно посвященной проблеме влияния социума на этические возможности, о чем говорится в начале главы: «Учитель сказал: „Прекрасно [то место, где] пребывает гуманность. И разве обладает мудростью [тот, кто] выбирает [место, где] нет гуманности“» (Лунь юй, 4–1)[15].

Верные ученики Конфуция, великие философы древнего Китая Мэн-цзы (372–289) и Сюнь-цзы (313–238), правильно поняли и развили мысль своего Учителя. Мэн-цзы посвятил этой теме специальную притчу о двух селениях, в одном из которых делали стрелы, а в другом — доспехи и где вне зависимости от этических ориентаций конкретных людей создавалась некая профессиональная атмосфера. Одни были заняты тем, как сохранить жизнь людей, другие — как отнять ее[16]. В гл. «Побуждение к учению» Сюнь-цзы писал о том, что «совершенный муж» (*цзюнь-цзы*), собираясь поселиться на покое, должен тщательно выбирать себе место жительства, а отправляясь в путешествие, обязательно произвести строгий отбор людей. «Таким образом, — пишет Сюнь-цзы, — совершенный муж защитит себя от нежелательных отклонений и будет придерживаться правильной середины»[17].

Два верных ученика конкретизировали мысль основоположника, сделав особый акцент на необходимости тщательного отбора мест и людей. Их рассуждения более точны и конкретны, но в них нет той великой вдохновляющей силы, которая была свойственна Конфуцию и которая заставила его сказать в заключение той же главы, что «благая сила *дэ* не бывает одинокой, она непременно имеет соседей»[18]. Словосочетание *дэ ю линь*, т.е. «благая сила *дэ* имеет соседей», обретает, следовательно, свой подлинный смысл лишь при соотнесении с текстом «Лунь юя» и развитием этой мысли у Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Заказчик доски с надписью пожелал, таким образом, чтобы его рабочее место называлось «Кабинет, где благая сила *дэ* имеет соседей». Уверовать в это, по нашему мнению, означало найти себе хорошего помощника на трудном и пожизненном пути самосовершенствования.

Возвратимся от безвестного последователя конфуцианского учения к его основоположнику, к самому сакральному конфуцианскому локусу, к мемориальному комплексу в Цюйфу. Мы уже отмечали выше, что основная функция сохранения сакрального и основная сила воздействия на окружающих доверена в нем «письменному слову» (*вэнь*) в его различных жанрах: в наименованиях сооружений и помещений, в стелах, классических изречениях и каллиграфических прописях. Все это, как нам представляется, далеко не декор, а пожалуй, один из наилучших способов продемонстрировать всю силу этой культуры, культуру в действии, правда в действии, ограниченном пределами мемориального комплекса, но зато в этих пределах дающем возможность представить себе ту мощь, которой письменное слово обладало в традиционном Китае. Остановимся лишь на нескольких, с нашей точки зрения, наиболее значимых надписях в Цюйфу.

В первом же дворе конфуцианского комплекса посетителя встречает на воротах надпись «Металл звучит, яшма вторит» (*Цзинь шэн юй чжэнь*). Эти слова принадлежат Мэн-цзы, который, по всей видимости, является первым и главным созидателем

[15] См.: *Конфуций*. Лунь юй. СПб.–М., 2000. С. 110.
[16] *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1–2. Oxf., 1895; vol. 2. P. 80 (далее — *Legge J.*).
[17] Сюнь-цзы цзяньши (Сюнь-цзы с комментариями). Сост. Лян Ци-сюн. Пекин, 1956. С. 3.
[18] *Конфуций*. Лунь юй. С. 114.

личного статуса своего Учителя. Эта работа была начата Мэн-цзы в ту пору, когда ни личность, ни слова луского мыслителя еще не достигли в духовной жизни древнего Китая отметки непререкаемого авторитета. Последователям Конфуция еще требовалось как-то выделить своего основоположника из всего того богатого духовного наследия, которое было накоплено к тому времени. Одна из самых актуальных задач заключалась в том, чтобы найти ему место среди приписанных к древности эталонов этического поведения и образцовых правителей.

Первую из этих задач успешно решил Мэн-цзы, дав четкую классификацию мудрецов древности. Стоит отметить, что эта классификация, в полном соответствии с происхождением всего учения, была дана с позиций бюрократической этики. В начале второй части пятой главы «Мэн-цзы» автор охарактеризовал героев древнего предания по их отношению к службе, а затем снабдил их краткой характеристикой: «Бо И [выразил] чистоту совершенной мудрости, И Инь — отношение к службе, Люся Хуэй — гармонию совершенной мудрости, Конфуций — время совершенной мудрости»[19].

Надо сказать, что последняя характеристика страдает некоторой неопределенностью, так как к тому периоду уже сложилось довольно четкое и стойкое убеждение, что Конфуций появился «не вовремя» и потому он, как наделенный благой силой и мудростью, не получил престола, что ему полагалось по его внутренним достоинствам, и даже приличного административного поста. В этом плане Конфуций безо всяких колебаний должен быть признан «человеком, не встретившим своего времени». По всей видимости, говоря о времени, Мэн-цзы имел в виду какой-то иной смысл, в свете которого «время» могло синонимически — как совокупность предъявляемых историческому деятелю требований — приблизиться к «полноте». Можно предположить также, что Мэн-цзы в данном случае сравнивал «полноту» человека с «полнотой» ритуального обряда, напрямую зависящего от времени. Текст Мэн-цзы как будто подтверждает это. Свои рассуждения о древних мудрецах великий последователь Учителя продолжает таким образом: «Можно сказать, что Конфуций представлял собой собрание великого завершения. Собранием великого завершения называется [такое исполнение ритуального обряда (?)], когда звучит металл, а затем вторит яшма. Когда звучит металл, это означает начало исполнения, когда вторит яшма, это означает конец исполнения. Начало исполнения — это дело мудрости, а конец исполнения — это дело совершенной мудрости»[20].

Приведенные выше рассуждения, переведенные в пространственное измерение мемориального комплекса, переносят нас к центральному залу, который называется *Да чэн дянь*, т.е. «Палата великого завершения». Это то самое ритуальное и интеллектуальное завершение, о котором толковал Мэн-цзы. Здание по размерам и архитектуре напоминает «Палату великой гармонии» (*Тай хэ дянь*) в Гугуне и является одним из самых грандиозных сооружений традиционного Китая[21]. То же самое «Великое завершение», авторство которого принадлежит Мэн-цзы, встречаем и на могиле Конфуция[22], где почерком *чжуань* на белом камне написано то же самое словосочетание *да чэн*, т.е. «великое завершение». Если еще раз вернуться к рассуждениям Мэн-цзы и обратить внимание на то, что в конце цитаты он настаивает на том, что для начала государственного дела и его успешного завершения нужна государствен-

[19] *Legge J.* Vol. 2. С. 247–248. Бо И прославился своей политической непримиримостью, не признав династии Чжоу (XII в. до н.э.); И Инь — наставник первых императоров династии Инь (XVIII в. до н.э.); Люся Хуэй — государственный деятель более позднего времени, прославился своей способностью ладить с любым правителем.

[20] Там же. С. 248.

[21] См.: Юнъюань ды Кун-цзы (Вечный Конфуций). Цзинань, [б.г.]. С. 9.

[22] Там же. С. 14.

ная мудрость совершенно разного качества, то рассуждения мудреца из Цзоу покажутся не столь уж непривычными.

Надпись на надгробной стеле Конфуция примечательна и в другом отношении. Она конституирует Конфуция по отношению к «владыкам мира сего», в чем, по всей видимости, испытывает какую-то необходимость любой сотериологический религиозно-идеологический комплекс. Достаточно вспомнить Иисуса Христа или Гаутаму Шакьямуни. Приведем надпись на могиле Конфуция полностью: *Да чэн чжи шэн вэнь сюань ван му* («Могила государя, распространявшего письменное слово, совершенномудрого, достигшего завершения»).

О «завершении» мы уже говорили. Остановимся теперь на присутствии в надписи слова «государь», которое здесь отнюдь не случайно. По логике конфуцианского учения и по контексту древнекитайской культуры в целом Конфуций должен был получить трон, но по логике истории он его не получил. Компромисс нашли в концепции «некоронованного государя» (*су ван*). В дальнейшем каждая династия считала нужным выяснить свои отношения с Конфуцием, присваивая ему тот или иной титул. В этих титулах то появлялось, то исчезало слово *ван* («государь») в зависимости от тех настроений, которые господствовали в правящих кругах. Однако тонкость заключалась в том, что этот «государь» не был настоящим, он был «специализированным». Он был *вэнь сюань ван*, т.е. «государем, распространяющим письменное слово». Таким образом, необходимый для каждой «царственной» особы земельный надел трансформировался в «сферу письменности», *сы вэнь* («эта письменность»), персональным носителем которой Конфуций объявил себя сам, о чем и можно прочесть в «Лунь юе»[23], а также увидеть ее в «Палате великого завершения», где на потолке начертана надпись *сы вэнь цзай цзы* («это письменное слово пребывает здесь»)[24].

Любопытно отметить, что с ростом авторитета Конфуция и конфуцианства монархия, которая находилась в довольно сложных отношениях с государственной идеологией, т.е. конфуцианством, не желая подчиняться ее диктату и не имея в то же время возможностей полностью подчинить ее своей власти, стала посягать и на владения Конфуция, Так, например, сунский император Гао-цзун (1127–1162) свой указ о присвоении Су Ши почетного звания «великий наставник» (*тай ши*) начал следующим образом: «Я, император, воспринял от сотен совершенномудрых высочайшую науку, в шести [классических] текстах я ищу сокровенный смысл. Стремясь возродить учение, я обращаюсь мыслью к умершим. И хотя их облик уже разглядеть невозможно, п и с ь м е н а (разрядка моя. — *А.М.*) их доступны и можно понять, [кто и почему] стал наставником для конфуцианцев и снискал императорское расположение»[25]. Таким образом, монархия, как видим, иногда загоралась желанием присовокупить к своим владениям и письмена, правда, эти старания, если их оценивать в общеисторической ретроспективе, ничем существенным так и не кончились.

Возвращаясь к нашему главному изречению о яшме и металле, надо сказать, что за то время, которое прошло от Мэн-цзы до сунского императора Гао-цзуна, оно, как нам представляется, несколько утратило свой первоначальный смысл и не сумело стать характеристикой, приложимой исключительно к совершенномудрому из княжества Лу. Во всяком случае, император Гао-цзун, применив его к Су Ши, несколько переиначил его, поставив яшму как более почетный материал на первое место, приписав ей таким образом функции инициатора. От всего этого изменилось и все выражение. «Яшма звучит, и ей вторит металл» гораздо больше, чем подлинный текст

[23] См.: *Конфуций*. Лунь юй. С. 132.

[24] Юнъюань ды Кун-цзы. С. 4.

[25] *Мартынов А.С.* Характер официальной оценки литератора (на примере Су Дун-по) // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977. С. 66–67.

Мэн-цзы, напоминает нам о характере действия в гармоничном космосе, где все исполнено гармонии и все отзывается на полученный импульс. Любопытно, что Чжу Си пытался объяснить это выражение именно с точки зрения вселенской гармонии. Звук металла, полагал Чжу Си, то возникает, то замирает и отличается большим разнообразием. Звук же яшмы, напротив, неизменен. Он чист, высок и гармоничен. Металл придает музыке мелодию, яшма же — ритм и строй. Мелодия доводит до предела изменчивость музыки, тогда как ритм скрепляет ее цельностью. Поэтому музыкальное исполнение благодаря этим двум компонентам обретает необходимую полноту, сохраняя в тот же самый момент многообразие: изменения завершаются в единстве, а единство обретается через постоянные изменения. Эта структура идентична мудрости и благотворной силе совершенного мудреца: туда включены и изменения, и постоянство, туда входит и великое, и малое, и все обретает свое единство[26].

Тема *да чэн* применительно к Конфуцию не обошла и изобразительное искусство. В Шаньдунском историческом музее хранится минский портрет Конфуция, который должен был передать именно эту его ипостась *да чэн*, изобразив его на посту «верховного судьи» (*сы коу*) княжества Лу. Хвалебная надпись дает этому совершенству такое разъяснение:

Изначальная жизненная субстанция соединилась [так, что]
Возникла совершенная мудрость,
[Она обладала] мерой Земли и Неба,
[Она обладала] светом солнца и луны.
[Она стала] примером для государей.
[Она стала] мерилом для древности и современности.
Благая сила [этого человека] почитается десятью тысячами поколений.
Дао-путь [этого человека] запечатлен в шести канонах[27].

Минское восхваление привлекло наше внимание по двум соображениям. Во-первых, оно очень четко отражает потребность даже такой светской идеологии, какой было конфуцианство, в сакрализации своего основоположника. Поскольку сфера чудесного и потустороннего была отвергнута самим создателем доктрины, то почитатели пошли по иному пути и заимствовали сакрализацию в более древнем слое своей культуры, обратясь к сакральному космосу, который, в свою очередь, под влиянием конфуцианцев трансформировался в идеальный механизм, что заставляет почувствовать некое сходство с теистическим пониманием мироздания, возникшим несколько позже в Европе. Во-вторых, при всей ограниченности поля деятельности в деле сакрализации основоположника конфуцианцы все-таки добились некоторых результатов, сделав его изоморфным космосу и, следовательно, сакрализованным. Стоит обратить внимание и на заключительную строку, где подчеркивается черта, отличающая луского мудреца от всех остальных совершенномудрых древности, — он единственный «запечатлел свой путь в шести канонах».

Завершая тему Конфуция, обратим внимание на главные ворота той части мемориального комплекса, где находились жилища *янь шэн гун*, т.е. «продолжателей рода совершенного мудреца». Ворота украшены двумя параллельными надписями. По правую руку входящего можно прочесть: «Подворье славных и благородных господ, которые наслаждаются покоем и богатством вместе с государством». Как бы ни относился к современному ему государству сам Конфуций, его потомки отлично понимали, что культ их рода держится исключительно благодаря патронажу двора, о чем

[26] *Чжу Си, Чжан Ши, Линь Юнчжун*. Нань юе чан чоу цзи фу лу (Совместно воспеваем Южные горы). Ксилограф. [Б.м., б.г.] Предисл. 1778. Л. 12а–13а.

[27] Юнъюань ды Кун-цзы. С. 17.

и поспешили заявить при входе. По левую руку входящего написано: «Семья совершенного мудреца, который начертал этические нормы письменами старыми, как Небо»[28]. Таким образом, вслед за автором и «письмена» поспешили уподобиться сакральному космосу и позаимствовать у него некоторую степень сакрализованности, что явно тематически перекликается с минским восхвалением на портрете.

Заканчивая осмотр мемориального комплекса в Цюйфу, нельзя не обратить внимание на броскую надпись у храма Чжоу-гуна. Чжоу-гун (по традиционной хронологии — XII в. до н.э.) в некотором отношении — полная противоположность Конфуцию. Конфуций создал каноны, а Чжоу-гун создал «каноническое государство». Исторически их деяния несоизмеримы. Поэтому в некоторые периоды Чжоу-гун занимал даже более высокое положение, нежели Конфуций. Так, основатель династии Тан, начав в 619 г. устанавливать государственный ритуал, на первое место в нем поставил Чжоу-гуна, объявив его *сянь шэн*, т.е. «первым совершенномудрым». Сын основателя династии Тан, знаменитый полководец и выдающийся политический деятель Ли Шиминь лучше отца разбирался в идеологических потребностях общества и понимал, что слово долговечнее дела. А потому он исправил ошибку отца и вернул Конфуцию первенство, хотя Чжоу-гун был кумиром Конфуция, а не наоборот[29]. Надпись, на которой мы хотим задержать внимание читателя, как бы примиряет теоретика Конфуция с практиком Чжоу-гуном. Она гласит, указывая на Чжоу-гуна: «[Он] упорядочил ритуал и создал музыку»[30]. Предполагалось, что каждый конфуциански образованный человек понимает, что Чжоу-гун проделал титаническую работу по созиданию социальной стабильности, ибо ритуал и музыка считались важнейшими средствами поддержания общественно-политического порядка.

III. Чжу Си и надписи

1. «Кабинет кожаного шнурка»

Следующая зона именований, выбранная нами как иллюстрация того, что эта операция имела в традиционном Китае исключительное значение, связана с семьей основоположника неоконфуцианства философа Чжу Си. Из «Надписи именования помещений» можно узнать, что первоначально семья Чжу жила в округе Хуэйчжоу в окрестностях горы Цзыяншань, излюбленном месте обитания отшельников, знаком чего было нахождение на вершине горы храма Лао-цзы[31]. Отец философа Чжу Сун был сильно привязан к местам своего детства и хотел туда вернуться, но судьба судила иначе. В 1140 г. Чжу Сун, дослужившийся к тому времени до должности заместителя министра в министерстве чинов, решил выйти в отставку в знак протеста против капитулянтской политики двора во взаимоотношениях с государством Цзинь. Однако семейству Чжу так и не удалось возвратиться в родные места. И тем не менее Чжу Сун ни на один день не забывал о своей мечте, и, умирая в 1143 г., он возложил эту задачу на плечи юного Чжу Си.

После смерти отца у Чжу Си осталась его книжная печать, на которой, конечно, было выгравировано «Книгохранилище горы Цзыяншань»[32]. Чтобы проявить свое

[28] Юнъюань ды Кун-цзы. С. 11.

[29] См.: Синь Тан шу (Новая история [династии] Тан). Сост. Оуян Сю, Сун Ци. Пекин, 1986. Цз. 15. С. 373.

[30] Юнъюань ды Кун-цзы. С. 15.

[31] *Чжу Си.* Мин тан ши цзи (Надпись именования помещений) // Чжунго юцзи саньвэнь даси. Аньхуэй (Большая серия китайской прозы в жанре «прогулочные надписи». Аньхуэй). Тайюань, 2002. С. 447.

[32] Там же.

сяо, образцовое послушание родителям, Чжу Си заказывает доску с этими иероглифами для того помещения, где некогда работал его отец.

По всей видимости, Чжу Сун был довольно крут характером и сознавал это. Чтобы не забывать о своем недостатке, он в бытность правителем округа Юси решил назвать свою комнату отдыха «Кабинет кожаного шнурка». Смысл названия заключался в том, что в среде образованной бюрократии были в ходу два всем понятных символа: кусок струны символизировал высочайшую твердость, а кожаный шнурок — предельную мягкость. Самосовершенствующийся бюрократ подвешивал на пояс символ недостающего свойства характера, чтобы всегда иметь его перед глазами. Чжу Сун был вспыльчив и упрям. Носил он шнурок или нет — мы не знаем, но известно, что именно по этим соображениям он решил дать комнате отдыха такое именование.

Окружение поддержало это благое начинание. Его ближайший друг Ло Цунянь взял на себя каллиграфию, а Цао Линдэ из Шаяна (пров. Хубэй) вырезал иероглифы на дереве. Надпись была водружена в соответствующем помещении, но, к сожалению, управление в Юси, где работал Чжу Сун, вскоре подверглось нападению разбойников и сгорело дотла. К счастью, через много лет Ши Цзычжун, друг Чжу Си, получил должность управляющего именно этим местом и занялся реставрацией всего того, что было связано с пребыванием Чжу Суна в Юси, были восстановлены и надписи. Чжу Си решил не отставать от Ши Цзычжуна и изготовил идентичные надписи для своего жилища, полагая, что тем самым он выполнил один из заветов своего отца, и испытывая от этого настоящую радость[33].

Заканчивая тему «кожаного шнурка», можно отметить, что радость Чжу Си по поводу реставрации надписи может показаться несколько неестественной и чрезмерной. Это мнение наверняка изменится, если мы учтем два очень важных компонента в духовной жизни философа. Во-первых, он не мог выполнить завет отца и вернуть семью в окрестности горы Цзыяншань, не мог установить там, как это тогда называлось, «большие ворота». Во-вторых, и это очень важно, Чжу Си не обзавелся по месту службы в пров. Фуцзянь землей, где бы он мог похоронить как подобает своего деда Чжу Сэня и своего отца Чжу Суна. Оба они покоились в общественной земле при храме, о чем помнил Чжу Си и что не могло не быть причиной его постоянных внутренних страданий[34]. К этому можно еще добавить, что тема «кожаного шнурка» значила для Чжу Суна, а следовательно, и для Чжу Си много больше, чем может показаться. Во всяком случае, «кожаный шнурок» не только дал название служебному помещению, но и превратился в литературное имя Чжу Суна. Собрание его сочинений носит заглавие «Вэй чжай сянь шэн цзи» или «Вэй чжай гун цзи», т.е. «Собрание г-на из кабинета „Кожаный шнурок“»[35].

2. Чжу Си и категория *хуэй* («непроявленность», «потаенность», «тьма»)

Общеизвестно, что Чжу Сун, отец Чжу Си, не только повлиял на формирование нравственного облика своего сына, завещав ему, как мы видели выше, строгие нравственные принципы, о чем тот помнил всю жизнь, но и внес свою немалую лепту в развитие Чжу Си как философа. Умирая, Чжу Сун назвал сыну круг наставников, в котором все были последователями братьев Чэн — Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И (1033–1107). Возникшая впоследствии новая конфуцианская мысль, оформившаяся в два важнейших направления сунской философии, *ли юе* («учение о принципах»)

[33] Там же. С. 447–448.

[34] *Гао Линъинь*. Чжу Си шицзи као (Исследование биографических сведений о Чжу Си). Шанхай, 1987. С. 24.

[35] Там же.

и *синь сюе* («учение о сознании»), уделяла исключительное внимание процессу внутреннего самосовершенствования, а в нем — скрытой фазе внутренних преобразований. С этой фазой в первую очередь были связаны две важнейшие категории неоконфуцианской мысли — *цзин* («покой») и *хуэй*, перевод которой мы предложили выше. О важности этих категорий свидетельствует хотя бы такой факт, что одна из поздних южносунских философских групп получила в истории философии название *хуэй цзин сюе пай*, т.е. «партия философов непроявленности и покоя».

Ядро этой группы составляли философы семейства Тан — Тан Цянь, отец, и три брата: Тан Цзинь, Тан Хань и Тан Чжун. Семейство Тан считало своим философским наставником верного последователя Чжу Си Чжэнь Дэсю (1178–1235) и основные интеллектуальные усилия направляло на то, чтобы согласовать доктрины Чжу Си и Лу Цзююаня (1139–1192). Согласно оценке Чжэнь Дэсю, они стремились использовать на практике все то, что можно было достичь внутренней работой с сознанием. Их общим девизом было положение *цзин сы ли цзянь* («чистая мысль превращается в практику»). Но синтез двух направлений не получался, логика развития неоконфуцианской доктрины требовала четкого выбора, и Тан Цянь в свои поздние годы стал все больше и больше склоняться к Чжу Си, тогда как его сын Тан Цзинь — к Лу Цзююаню. Он взял себе литературный псевдоним Хуэй Цзин, т.е. «Спокойный и потаенный», по которому и вся группа философов из дома Тан получила свое название. По всей вероятности, этот псевдоним должен был выражать его склонность к *синь сюе*. Однако парадокс заключается в том, что *хуэй* как «потаенность» встречается и у Чжу Си и имеет у того довольно глубокие корни, уводящие к годам его юности, к тому времени, когда он был учеником у Лю Цзыхуэя (1101–1147). В одном из своих этюдов Чжу Си вспоминает, как однажды его наставник поднес ему собственноручную благопожелательную надпись, которую можно рассматривать как квинтэссенцию его доктрины. Надпись гласила:

> Все то, что у дерева таится в корнях, превращается
> в великолепие весеннего цветения.
> А все то, что у человека таится в его личности, превращается
> в великолепие духовного богатства[36].

Спустя какое-то время, когда наставником Чжу Си стал философ-отшельник Ли Тун (1093–1163), Чжу Си обнаружил, что его новый наставник придает фазе «потаенности» (*хуэй*) столь же большое значение, как и Лю Цзыхуэй. К этому моменту Чжу Си уже понимал, что его общественный темперамент не таков, как у его наставников, и, по всей видимости, испытывал по этому поводу некое раздвоение личности, в какой-то мере свойственное и его учению, и конфуцианской доктрине в целом. С одной стороны, Чжу Си был твердо убежден в том, что конфуцианца делает конфуцианцем его общественная функция, с другой — он прекрасно понимал, как легко эта функция превращает человека в беспринципного администратора или, того хуже, в «жестокого чиновника». Оптимальный баланс был делом индивидуального нравственного мастерства или даже самоощущения. Кристально честный перед собой, Чжу Си ощущал, что «потаенная» фаза ему не удалась, и итог своих стараний в этом направлении определял как «крушение» (*дянь пэй*)[37].

Чтобы как-то смягчить этот внутренний конфликт и продемонстрировать себе и окружающим, что «потаенность» по-прежнему является целью его стремлений, Чжу Си называет свой рабочий кабинет — главное, как это он сам подчеркивал, помещение в жилище — *Хуэй тан*, т.е. «Зал потаенности». Но этим дело далеко не кон-

[36] *Чжу Си*. Мин тан шицзи. С. 448.
[37] Там же.

чилось. Завещанный наставниками эпитет как заклятие повторяется и в его многочисленных псевдонимах: Юань Хуэй (Изначально потаенный), Чжун Хуэй (Второй из потаенных), Хуэй Ань (Человек из потаенной хижины), Хуэй Вэн (Потаенный старец). Совершенно очевидно, что этот выразительный ряд возник не по капризу или какой-то мгновенной прихоти. Он продиктован каким-то глубинным внутренним беспокойством создателя неоконфуцианской философии, беспокойством, возникшим не по личным биографическим причинам, а в силу исторических особенностей сунской конфуцианской мысли, которые и привели в конечном счете к ее разделению на два оппонирующих друг другу направления.

3. Именование подсобных помещений

Кроме главного зала в здании, где жил и работал Чжу Си, было еще несколько подсобных помещений, которые не были обойдены вниманием философа. Так, к главному залу, носившему название *Хуэй тан*, слева и справа примыкали два флигеля, которые также не избежали именования: тот, что был слева, был назван *Цзин чжай*, «Кабинет почтительности», тогда как правый — *И чжай*, «Кабинет долга». Назначение этих помещений самим философом-администратором было определено так: для «сидения в молчании и чтения книг»[38]. Выражение Чжу Си *мо цзо ду шу* отнюдь не означает, что два эти помещения использовались для отдыха в самом обычном смысле этого слова, как dolce far niente. На самом деле эти четыре знака — наименования неоконфуцианских практик поддержания своего сознания в соответствующем нравственно-гносеологическом состоянии: *мо цзо* («сидение в молчании») чаще всего называлось *шэнь ду*, «настороженность в одиночестве», а *ду шу* означало отнюдь не обычное чтение книг. Оба выражения заслуживают того, чтобы сказать о них несколько пояснительных слов.

Выражение *шэнь ду*, породившее среди неоконфуцианцев практику сидения в темной комнате, восходит к популярному у неоконфуцианцев классическому тексту «Да сюе» («Великое учение»), где сказано: «Низкий человек, живя на покое, делает столько зла, сколько ему захочется. Однако, сталкиваясь с совершенным мужем, он сразу же пытается скрыть все то, что в нем есть плохого, и выставить то, что в нем есть хорошего. Но какая польза в этом? Ведь люди видят то, что он скрывает, так же ясно, как если бы они видели его внутренние органы. Поэтому и говорится: действительно [только то, что] внутри; оно проявится вовне. Поэтому совершенный муж настороженно наблюдает за собой [даже] в одиночестве»[39].

Совершенно очевидно, что в «Да сюе» речь идет о «внешней этике». Правда, констатируется ее недостаточность, откуда и следует вывод: даже наедине с собой благородный муж должен тщательно следить за своим внутренним состоянием. Однако ко времени Чжу Си акценты изменились на противоположные, а именно: «внутренняя этика» стала основой, поскольку именно она порождала «внешнюю». Именно эта этическая диспозиция и позволила развиться квазимедитативной неоконфуцианской практике сидения в темной комнате, что к большому неудовольствию последователей «совершенномудрого из княжества Лу» давало некоторые основания для сближения их с буддизмом. Но это сближение, разумеется, оставалось таковым лишь по форме, поскольку сущностная сторона дела сохраняла различие: буддисты сидели, чтобы уйти от мира, тогда как неоконфуцианцы — для того, чтобы оказаться более эффективными в этом мире. Предельно ясно на этот счет высказался неоконфуцианский философ Е Ши (1150–1223), отличавшийся довольно реалистическим подходом

[38] Там же.
[39] *Legge J.* Vol. 1. P. 230–231.

к этическим проблемам и ратовавший за согласования выгоды и долга. Несмотря на свой практицизм и активную общественную позицию, Е Ши был, однако, убежден, что «„настороженность в одиночестве“ — это способ обретения силы *дэ*»[40].

Ду шу («чтение книг») рассматривалось как непременное условие, обеспечивавшее процессу *сю цзи* («самосовершенствования») непрерывность и прогресс. В сущности, это чтение было не процессом получения информации, а способом глубинного усвоения заветов совершенных мудрецов. Поэтому предметом чтения были преимущественно классические тексты. Чжу Си особо подчеркивал, что чтение книг осуществляется для самосовершенствования и повышения индивидуальной креативности учащегося. Он настоятельно повторял своим ученикам, что важно не количество прочитанного, а качество усвоения и что цель чтения в том, чтобы сделать человека духовно богаче. «При чтении книг не надо стремиться ко многому, — советовал Чжу Си, — надо делать так, чтобы возрастали твои собственные силы»[41].

Учитывая присущее всем неоконфуцианцам стремление контролировать свое сознание, Чжу Си в своих рекомендациях по технике чтения особенно настаивал на том, что чтение должно быть согласовано с той мыслью, которая в данный момент господствует в вашем сознании. Заимствуя опыт Су Дунпо в этом деле, он так наставлял своих учеников: «Обучая людей читать книги, Дунпо советовал им прочитывать каждую книгу по нескольку раз. [При чтении] следует поступать так, как при выходе в море. [Если видишь, что] все товары и всех людей взять невозможно, то надо брать лишь то, к чему ты сейчас стремишься... Если ты стремишься понять древность и современность, взлеты и падения [государств], годы совершенного правления и хаос [в Поднебесной], деяния мудрецов и совершенномудрых, то надлежит все рассматривать в этом направлении и не допускать рождения [в голове] никакой другой мысли»[42].

По всей видимости, у самого Чжу Си две эти практики гармонично сочетались. Но они могли оказаться и конкурирующими сторонами. Так, у минского философа Чэнь Сяньчжана (1428–1500), испытывавшего определенную склонность к буддийской школе *чань*, можно найти весьма категоричное утверждение, что «лучше сидеть в состоянии покоя, нежели читать книги и приобретать обширные знания»[43].

Вернемся вновь к именованию двух помещений для отдыха. Правую комнату, как мы уже говорили, Чжу Си назвал «Кабинетом долга», тогда как левую — «Кабинетом почтительности». Молодой философ-администратор, по его собственным словам, полагал, что двух этих ведущих принципов вполне достаточно, чтобы успешно продвигаться в усвоении конфуцианской доктрины. Если «Кабинет долга» и принцип долга никаких дополнительных разъяснений как будто бы не требуют, то категория «почтительности» (*цзин*) явно нуждается в некоторых пояснениях.

Дело в том, что *цзин*-почтительность в ее неоконфуцианской интерпретации стала одним из определяющих условий успешного продвижения в понимании мира, одной из главных характеристик сознания, включенного в гносеологический процесс и направленного на обретение утраченного единства с объективной реальностью. Это отнюдь не простая почтительность, почтительность к старшему или вышестоящему собеседнику, а особая «почтительность», идущая «прямо изнутри»[44]. Такое понимание категории *цзин* пришло к Чжу Си после усвоения классических текстов «Чжун

[40] Цзэн бу Сун Юань сюе ань (Дополненное собрание материалов об учении периода Сун–Юань). Сост. Хуан Цзунси и др. // Сы бу бэйяо. Шанхай, 1936. Цз. 54. Л. 15а.

[41] *Цянь Му.* Чжу-цзы синь сюе ань (Материалы по новому учению наставника Чжу). Т. 1–2. Чэнду, 1986. С. 1186.

[42] Там же. С. 1187.

[43] Чжунго жусюе цыдянь (Китайский словарь конфуцианского учения). Шэньян, 1989. С. 109.

[44] *Чжу Си.* Мин тан ши цзи. С. 448.

юна» и «Да сюе». Именно тогда ему стало ясно, что эта «почтительность» включает в себя практику *шэнь ду*, которой мы уделили столько внимания, и что она является, по сути дела, «почтительностью в практике *Дао*-пути» (*сю дао чжи цзин*)[45]. В педагогической деятельности Чжу Си считал необходимым объяснить учащимся, что они имеют дело не с бытовой почтительностью. «Говорят, — писал Чжу Си, — что почтительность применяется в отношениях с государем, с родственниками и старшими. Тогда [получается, что], когда нет ни государя, ни родственников, ни старших, нет и почтительности?!»[46]. Рассуждая в историко-философском плане, честь нового толкования *цзин* Чжу Си отдавал братьям Чэн. Он писал по этому поводу: «Начиная с династий Цинь и Хань никто из конфуцианских ученых не знал этого слова — „почтительность". Лишь с появлением Чэн-цзы заговорили о нем надлежащим образом»[47]. Чжу Си считал «почтительность» важнейшим средством самосовершенствования. Его лозунг — *сю цзи и цзин*, т.е. «совершенствуйся посредством почтительности»[48]. Чжу Си совершенно справедливо указал при этом на особую связь между почтительностью и одной из главных опор сунской мысли, начиная с Чжоу Дуньи (1017–1073), состоянием покоя (*цзин*). «Если наличествует *цзин*-почтительность, то спонтанно возникает и *цзин*-покой»[49].

После усердных штудий «Великого учения» пришло к Чжу Си и понимание труднейшего процесса выявления в себе креативных способностей — *мин дэ*, т.е. «прояснение [личной] благоустроительной силы *дэ*». В самом начале «Да сюе» сказано: «*Дао*-путь „Великого учения" заключается в том, чтобы прояснять светоносную благую силу *дэ*»[50]. Можно предположить, что эта трактовка *дэ* заинтересовала Чжу Си именно своей светоносностью (*мин*). Поскольку в неоконфуцианстве сознанию также приписывалась светоносная природа, то у философов появлялась возможность сблизить древнюю концепцию «проявления творческих сил» с неоконфуцианской ориентацией на упорядочение индивидуального сознания, упорядочения, понимаемого как гносеологический процесс.

В сущности, «проясненность» применительно и к благой потенции, и к индивидуальному сознанию означала весьма близкие вещи: она указывала на то, что человек при рождении располагал неким полезным свойством, которое он утрачивал в процессе жизни, а затем вновь мог обрести посредством самосовершенствования. Именно это повторное обретение и позволяло Чжу Си сблизить древнюю концепцию применения творческих сил с неоконфуцианской гносеологией. Надо сказать, что текст «Да сюе» давал для этого некоторые основания. Оба процесса должны были протекать в атмосфере предельной внутренней настороженности (*шэнь*), о которой мы уже говорили выше. В «Да сюе» сказано: «Государь прежде всего должен настороженно заботиться (*шэнь*) о своей благой силе *дэ*»[51]. То же самое рекомендовалось делать и сунскому конфуцианцу, занятому перестройкой своего индивидуального сознания.

Согласно логике неоконфуцианской доктрины, Чжу Си, углубившись в общетеоретические рассуждения по поводу именования своих помещений и дойдя до «прояснения благой силы дэ» (*мин дэ*), непременно должен был перейти далее к *гэ у чжи чжи*[52], т.е. «расположению вещей и достижению знаний»; он рассматривал эту концепцию как стартовую отметку в деле перестройки своего индивидуального сознания.

[45] Там же.
[46] *Цянь Му.* Чжу-цзы синь сюе ань. Т. 1. С. 567.
[47] Там же.
[48] Там же.
[49] Там же. С. 566.
[50] *Legge J.* Vol. 1. P. 220.
[51] Там же. С. 239.
[52] *Чжу Си.* Мин тан ши цзи. С. 448.

Цянь Му (1895–?), один из лучших специалистов по неоконфуцианству, справедливо отмечал, что «расположение вещей» является наиболее важной частью философского наследия Чжу Си. Это действительно так. Но справедливо и то, что именно концепция *гэ у* оказалась предметом наиболее ожесточенной критики и несовместимых интерпретаций. Дабы не отклоняться слишком далеко от нашей главной темы, позволим себе ограничиться одним наиболее простым ее объяснением, принадлежащим самому Чжу Си и предназначенным для начинающих.

«Полагаю, — писал Чжу Си, — что для чудесного свойства (*лин*) человеческого сознания [в мире] нет ничего такого, о чем бы оно не располагало [некоторым] знанием. Среди же вещей и явлений Поднебесной также нет ни одного, которое бы не имело своего принципа (внутреннего строения — *ли*). Однако этот принцип может быть воплощен [в вещах и явлениях] не до конца, и потому наши знания о нем оказываются недостаточными. Поэтому, начиная изучать „Великое учение“, учащийся должен [вначале] опереться на уже имеющиеся знания о принципах [строения всех вещей и явлений в Поднебесной], а затем начать дополнять их тем, чего ранее недоставало, стремясь дойти до [необходимого] предела. Тогда, после достаточно продолжительной практики, [у учащегося] должно внезапно возникнуть [в сознании такое озарение, благодаря которому] он сможет постигать все. И тогда внешнее и внутреннее, тонкое и грубое всей массы [вещей и явлений] станет понятным, а индивидуальное сознание [учащегося] во всей полноте своей субстанции и практики окажется полностью просветленным. Это [состояние сознания] и называется „расположением вещей“ (*гэ у*). Это и называется „достижением [предела] знаний“ (*чжи чжи*)»[53].

Приведенная выше цитата, на наш взгляд, дает возможность сделать несколько выводов достаточно общего порядка. Первый — поскольку знание, о котором говорит Чжу Си, приходило внезапно, то оно ближе к озарению, нежели к достаточной информированности. Второй — поскольку имелось в виду некое предельное знание, то операция его получения может быть охарактеризована скорее как психологическая — как прозрение, — нежели как гносеологическая. Третий — две предыдущие характеристики дают возможность сделать вывод, что концепция «расположения вещей» имела в виду «расположение вещей в сознании», что и давало, с неоконфуцианской точки зрения, правильную ориентацию в объективной окружающей реальности. Это резюме остается закончить словами самого философа: «Вот почему я выбрал „почтительность“ и „долг“ для названия двух своих кабинетов»[54].

4. Надпись *Му ай тан*

Указанная надпись не подписана Чжу Си, но, по свидетельству специалистов по чжусианству и графологов, она несомненно сделана им. По всей вероятности, будучи еще молодым и неопытным администратором, который, придя на службу, еще не отказался от мысли воплощать на практике заветы своих духовных наставников, Чжу Си создал этот каллиграфический шедевр в то время, когда по месту его службы, в управлении уезда Тунъань провинции Фуцзянь, ждали каких-нибудь высоких гостей. В дальнейшем, по всей видимости, надпись неоднократно копировали и вырезали на дереве и на камне. Следующие сведения о надписи относятся уже к династии Мин (1368–1644). Экземпляр, хранящийся в Пекинской библиотеке, начал свой путь из уезда Сиань (ныне Цюйсянь) провинции Чжэцзян. В левом нижнем углу этого экземпляра находится краткая заметка, датированная 1460 г. и принадлежащая довольно известному минскому администратору Юй Цзыцзюню (*цзиньши* в период *цзин*

[53] *Цянь Му.* Чжу-цзы синь сюе ань. Т. 2. С. 707.
[54] *Чжу Си.* Мин тан ши цзи. С. 448.

тай, 1450–1456), который начал свою карьеру с уезда Сиань, а закончил ее главой военного министерства. Юй Цзыцзюнь безо всяких оговорок пишет: «Надпись *Му ай тан* написана „Таящимся старцем“»[55]. «Таящийся старец» — это Чжу Си. О причинах, побудивших Чжу Си принять такой псевдоним, говорилось выше.

Не менее интересные сведения о надписи связаны с провинцией Цзянси. В округ Шаоу этой провинции был назначен некий Фэн Цзы (*цзиньши* в период *лун цин*, 1567–1572), с которым связана история переименования служебного помещения в округе (или уезде?) Шаоу. Первоначально служебное помещение в Шаоу называлось *Сюань дэ*, «Распространяющее благую силу дэ». По всей вероятности, в нем имелась и надпись соответствующего содержания. Однако в 1426 г. на минский престол взошел император Сюань-цзун (1426–1435), который принял словосочетание *сюань дэ* в качестве девиза правления. В соответствии со строгими правилами табуирования местные власти вынуждены были менять декорацию. Движимые универсальной бюрократической привычкой при любых обстоятельствах делать как можно меньше, местные власти ограничились тем, что поменяли *дэ* («благую силу») на *чжэн* («управление»). Казенное здание в Шаоу получило именование «Распространяющее управление». Надпись потеряла всякий смысл, поскольку, как выяснил Фэн Цзы, даже дети догадывались о том, что функция управления округом Шаоу как раз и заключается в том, чтобы «распространять управление». В провинциальной администрации внимание Фэн Цзы обратили на надпись *Му ай тан*. Фэн Цзы, который считал, что надпись в административном управлении должна предостерегать от жестокости и призывать к гуманности, счел ее подходящей. Будучи человеком, хорошо знакомым с сунской философией, он понял, что смысл трех слов надписи восходит к политической доктрине братьев Чэн. Эти духовные наставники Чжу Си полагали, что в основе управления должна лежать любовь, и предлагали управляющим «относиться к народу как к раненому»[56]. При соотнесении надпись Чжу Си обретала совершенно четкий смысл — «Зал, где оберегают и любят». Подразумевалось, конечно, что «оберегают и любят» народ. Поскольку взгляды самого Фэн Цзы полностью совпадали со взглядами и братьев Чэн, и Чжу Си, в управлении в Шаоу нашлось место этому благородному призыву.

Заканчивая наши заметки о надписях и освоении пространства, закономерно задаться вопросом, может ли такой ракурс рассмотрения традиционной китайской культуры дать что-либо новое. С нашей точки зрения — может. Так, относительно конфуцианства, которому, по сути дела, и были посвящены эти заметки, можно сделать по крайней мере три довольно существенных вывода. Первый: соотнесение идеологии с пространством предельно наглядно демонстрирует узость конфуцианства как отдельной идеологической системы. Узость освоения пространства столь же наглядно свидетельствует о том, что подобная идеологическая система могла быть лишь частью большого культурно-идеологического комплекса. Главное ядро этого комплекса — концепция сакрального космогосударства — сразу же охватывает все актуальное пространство, указывая на то, где император Яо впал в «за-бытие», где пахал Шунь и где раздвигал горы Юй. Сюда же входит и Цюйфу, где родился Конфуций. Именно поэтому в начале XX в. за крушением Срединной империи последовало крушение конфуцианства как государственной идеологии. Правда, потом эта духовная традиция возродилась, но уже не в рамках традиционной культуры.

Второй вывод: сферы монопольного влияния конфуцианства — комплекс в Цюйфу, образовательные учреждения и кабинеты ученых — обнажают социальную узость учения «совершенного мудреца из княжества Лу», ограничивающегося лишь образо-

[55] *Гао Линъинь*. Чжу Си шицзи као. С. 216.
[56] Там же. С. 217.

ванным обществом. Письменное слово (*вэнь*) — его главный инструмент воздействия, тогда как «образ», средство информации для неграмотных, используется очень слабо. Ограниченность конфуцианства была не только социальной. По сути дела, конфуцианская доктрина одна, лишь своим силами, не могла создать систему мировоззрения, тем более — мироощущения достаточно развитой личности. Именно этим объясняется то, что творческая одаренность в традиционном Китае, как правило, соседствует либо с буддизмом, либо с даосизмом, либо и с тем и с другим сразу.

Третий вывод: значение конфуцианства определялось не его способностью к охвату широких социальных масс, а его непосредственным отношением с «центральной нервной системой» любого социального механизма, с властью.

И тут надо сказать, что конфуцианство проделало уникальную в истории человечества работу: оно дало возможность наиболее многочисленному человеческому коллективу на протяжении наиболее длительного в истории периода времени жить под управлением определенного сообщества людей, для которых политика и этика были связаны крепче и прочнее, чем где и когда бы то ни было. На основе анализа конкретного материала мы всеми силами пытались показать, что в традиционном Китае администратор каждое свое управленческое решение действительно стремился трансформировать в этический акт, что особенно наглядно проявилось в надписях, связанных с Чжу Си.

Нас могут обвинить в том, что мы несколько преувеличиваем уникальность традиционной китайской культуры, что на самом деле в ней много такого, что вполне согласуется с мировым историко-культурным процессом. Смешно было бы отрицать подобные вещи. И тем не менее некоторые ее достижения вполне заслуживают быть отмеченными как уникальные. Именно к этим достижениям и относится связь этики и власти. Что же касается операции именования, то, не обращаясь даже к опыту недавно пережитого нашей страной периода, можно сказать, что это средство повышения эффективности идеологических систем имеет универсальное распространение. Любопытный образец его можно найти в неоконченных набросках И.С. Тургенева. «Комната, в которую вошла Глафира Ивановна и в которой она ежедневно проводила часа два и более, — читаем у И.С. Тургенева, — называлась „Собственной Господской Конторой“ — в отличие от „Главной Вотчинной Конторы“, помещавшейся в отдельном флигеле, подле конного двора»[57]. К сожалению, Глафира Ивановна шла несколько в ином направлении, чем Чжу Сун и Чжу Си. Глафира Ивановна не стремилась трансформировать свое управление крепостными в этический процесс, но она жаждала поднять поместный быт на уровень административного или даже государственного устройства.

IV. Человек и природа

В отличие от начала нашей статьи, где речь шла прежде всего об освоении пространства культурой, о приобретении ею пространственного параметра, о ее распространении в самом буквальном смысле этого слова, далее мы попытаемся поговорить об операциях с самим пространством, с его содержательной стороной, о тех модификациях, которые возникают в результате воздействия на него культуры. Отчасти мы уже касались этой темы в начале нашей статьи, говоря о разном отношении к пространству различных религиозно-идеологических комплексов. Сейчас же, меняя ракурс, мы намереваемся сделать предметом рассмотрения пространство как таковое. Первая проблема, на которой стоит остановиться, — раннее появление в китайской

[57] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений. Т. 12. СПб., 1898. С. 198.

культуре пейзажной поэзии и пейзажной живописи. Эта особенность Китая на первый взгляд может показаться само собой разумеющейся, однако стоит вспомнить о Европе и о том, когда в ней пейзаж был осознан как самоценность.

Задумаемся, к примеру, над простым вопросом: почему Боттичелли (1445–1510) представлял себе весну в виде прекрасной женщины, тогда как Го Си (1020–1090?) — в виде горы? Вряд ли кто-нибудь возьмет на себя смелость сказать, что все это объясняется тем, что они жили в разные исторические эпохи. Хотя два этих гения слегка и разминулись во времени, но с точки зрения всеобщей истории они почти современники. Да к тому же и общества, в которых они жили, имели достаточно много сходных черт. В Китае сунского времени (X–XIII вв.) было много такого, что отличало и Италию периода Возрождения: подъем хозяйства, интенсивная общественная жизнь, расцвет литературы и изобразительных искусств. Вряд ли может удовлетворить и такой ответ, что все объясняется характером творческой индивидуальности. В той исторической ситуации, когда искусства находятся на подъеме и полностью реализуют возможности, которые предоставляет им культура, и во Флоренции обязательно отыскался бы кто-нибудь, кто изобразил бы приход весны в виде горы, а в Академии живописи при дворе Сына Неба среди столичной знати непременно нашли бы такую женщину, которая ассоциировалась бы с приходом весны. Но этого не случилось ни во Флоренции, ни в Кайфэне. Все объяснялось, по всей видимости, теми рамками, в которых функционировали различные культуры. Предоставляем право «западникам» объяснить, как в европейской культуре возникла возможность придавать самому существенному для культуры содержанию антропоморфный вид. Отметим только, что в Европе это сложилось еще в период античности, что этой же особенностью отличалась Индия, что оттуда через буддизм антропоморфизм пришел в Китай, где получил значительное развитие, но лишь в строго определенных секторах культуры. Антропоморфизм в Китае как бы не покорил самые высокие вершины культуры. Высшие сакральные и эстетические ценности оказались для него вне досягаемости. Не будем сейчас обсуждать, почему и как это произошло. Остановимся лишь на результатах. Это означало, что в «высокой» китайской культуре не существовало икон в собственном смысле этого слова, равно как и чего-то аналогичного живописи Возрождения, переходного периода, когда полотна художников совмещали в себе качества и иконы, и картины.

Перейдем теперь к тематике изображения. Представим себе такую гипотетическую ситуацию: конфуцианский ученый, скажем периода Мин, попадает в Европу и получает возможность полюбоваться шедеврами своих европейских современников. Что может сказать ему, например, «Торжество веры» Тициана (1477?–1576) или «Прославление Троицы» А. Дюрера (1471–1528)? Возьмем на себя смелость предположить, что эти произведения ничего, кроме предельного изумления, в конфуцианской душе породить не могли бы. Попробуем объяснить, почему. На обоих полотнах изображена полная пространственная вертикаль в ее христианском варианте, от высших духовных сфер на самых высших небесах и до самого профанного низа. Все это пространство совершенно «необоснованно», с конфуцианской точки зрения, заполнено самым недопустимым антропоморфным образом — «телами» богов, ангелов, праведников и людей. Эта вертикаль так же священна для китайца, как и для носителя европейской культуры, только он привык видеть ее в совершенно ином оформлении. История культуры Китая сложилась так, что антропоморфизм не затронул эту сторону религиозных верований китайцев, и вертикальное измерение Вселенной ему всегда представлялось в виде совокупности двух твердей, земной и небесной.

Кем бы ни был носитель традиционной китайской культуры — Сыном Неба, философом, поэтом или художником, — он всегда и везде находился в пространстве сакрального космоса. Он «поднимал голову вверх» (*ян*) — одна из наиболее

популярных позиций в изящной словесности — и мог созерцать воочию все великолепие небесного свода, который полностью определял распорядок всей его жизни; он «опускал голову вниз» (*фу*) — позиция не менее характерная — и видел нижнюю половину мира, землю со всеми проявлениями ее чудесной плодоносности, главнейшего условия его существования. И этот визуально данный сакральный космос был для всех носителей традиционной китайской культуры одновременно и средой обитания, и эталоном организованности, и воплощением совершенной гармонии, и пределом эстетического совершенства, и высшей сакральной ценностью. Вся природа вокруг обладала «чудесной одухотворенностью» (*лин*). Надо отметить, что подобный подход к зримому окружающему пространству как к сакральному космосу не пропадал даже в такие периоды бурного расцвета сугубо светской культуры, как, например, при династиях Тан (618–907) и Сун (960–1279).

На наш взгляд, воспроизведение пейзажа как космоса во всей его целостности и гармоничной двусоставности с особой наглядностью представлено в пейзажной поэзии. В специальной статье мы уже говорили о том, что китайский пейзаж имеет две главные ипостаси: пейзаж-панораму, призванную передать величие, целостность и гармонию космоса, и близкую природу, ярче всего отразившуюся в живописном жанре «цветы и птицы». В нем совершенно отсутствует промежуточная, так сказать «голландская дистанция», призванная выделять в окружающей среде освоенную человеком зону[58]. Китайский космос не таков. Он предпочитал быть целостным, гармоничным сочетанием двух противоположных начал, самосущим и самодовлеющим.

Космос китайских поэтов никогда не превращался просто в сцену действия или метафору их собственных переживаний, напротив того, сохраняя свою самодовлеющую сущность, он тем самым приобретал и эстетическую значимость. Позволим себе привести несколько примеров. Начнем с Ван Вэя (701–761), у которого в стихотворении «Плавание по рекам Хань и Цзян» есть такие строки:

Цзян течет за пределы Земли и Неба,
Очертания гор — на грани бытия и небытия[59].

Ван Вэй с предельной ясностью выступает здесь как поэт-живописец, склонный к тому же к размышлениям о «бытии–небытии» не то в даосском, не то в чаньском духе. И тем не менее он считает нужным зафиксировать себя в «предельном пространстве», за пределами «Земли и Неба», поскольку космос как целое составляет для него константную эстетическую ценность. По этой причине, несмотря на всю абстрактность, мир и представлен здесь конкретно-традиционно — горой и водой.

Не менее характерен в этом плане и тот пейзаж, который можно найти у Ли Бо (701–762) в стихотворении «С Облачной террасы Западного пика воспеваю бессмертного Дань Цюцзы»:

Сколь грандиозен Западный пик,
Он вверх устремился зубцами, зубцами!
А Желтая река — как шелковый шнур.
Она протянулась до горизонта![60]

В плане интересующей нас темы эти строки привлекли наше внимание не яркостью образов — анализировать эту сторону поэзии должны литературоведы, а сохранением целостной структуры присутствующего в стихах пространства: пики взды-

[58] См.: *Мартынов А.С.* Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 189.

[59] *Ван Боминь.* Шаньшуйхуа цзунхэн тань (Свободные беседы о живописи «горы–воды»). Цзинань, 1986. С. 257.

[60] *Ли Бо.* Ли Тайбо цюань цзи (Полное собрание произведений Ли Тайбо). Т. 1. Пекин, 1977. С. 383.

маются, река простирается, и как предел визуально достижимого пространства отмечен и горизонт.

Закончим нашу стихотворную «экспозицию» стихами более позднего гения, сунского поэта, мыслителя и государственного деятеля Су Дунпо (1037–1101), «Далекая башня»:

Дождь и туман над Западными горами,
На окнах свернуты узорные гардины.
На северной стороне — Млечный Путь,
[Его звезды будто] падают на узкую стреху.
Не только Небо, не только Цзян
Могут простор-пустоту развернуть.
Земля [для этого, конечно,] мала, но сердце — бескрайне,
Похоже на то, [что было] у Тао Цяня[61].

Семантически это короткое стихотворение представляет собой очень сложную многослойную конструкцию. Созерцание Западных гор восходит, пожалуй, к Сун Юю (III в. до н.э.?), который, прогуливаясь с чуским князем в горах Гаотан в ожидании появления феи, наблюдал дождь над Западными горами, что и описано в его поэме «Горы высокие Тан»[62]. Ощутима здесь и другая великая тень — танский поэт Ван Бо (650–676), который в стихотворной части своего шедевра «Во дворце тэнского князя»[63] поэтически трансформировал великосветский раут в сцену ожидания феи, где и присутствуют многие аксессуары, упомянутые у Су Ши: дождь в Западных горах, узорные гардины, простор Цзяна и звезды; все сделано осознанно, чтобы воссоздать тот же духовный настрой, что и у Ван Бо. Однако главный акцент в стихах Су Ши совершенно иной. Если Ван Бо скорбит об отсутствии феи и, как следствие, «пустоте» Цзяна, то для Су Дунпо самое важное то, что его сердце обрело способность вместить в себя весь необъятный мир и то, что в этом он уподобился Тао Цяню (365–427). Именно эта претензия поэтического вдохновения — «далекого», бескрайнего сердца — на выход за пределы земли свидетельствует о том, что пространству как зримой протяженности сакрального космоса отводилась весьма важная роль в классической поэзии традиционного Китая.

Необходимо подчеркнуть, что соприкосновение с космосом в его реальном масштабе не являлось в китайской культуре монополией поэтов и живописцев. Каждая достаточно развитая в культурном отношении конфуцианская личность для соприкосновения с природой практиковала, и достаточно часто, прогулки и путешествия, которые, в свою очередь, породили обширную литературу, оформившуюся в специальный жанр «записи о прогулках на природе» (*ю цзи*); некоторые из них опять-таки, в свою очередь, перешли в пространство, будучи вырезанными на дереве или камне. Эти записи тематически весьма разнообразны. Одни авторы восхищаются «удивительным» (*ци*) в природе, другие — ее величием, третьи — тишиной, четвертые — испытанной на лоне природы радостью, пятые — ее гармонией, шестые, считающие социальное пространство «миром пыли», — ее чистотой. Природа в жанре *ю цзи* — это тот же самый космос, что и у поэтов, и у художников, это все тот же громадный, гармоничный и совершенный космос. Но в его изображении появляются и некоторые черты, которых нет в поэзии или, точнее, которые не занимают там доминирующего положения. Первое, что сразу же бросается в глаза, что этот космос

[61] *Су Ши.* Су Дунпо цзи (Собрание сочинений Су Дунпо). Т. I. Шанхай, 1958. Цз. 3. С. 21; семисложные стихи приходится переводить на русский язык по принципу удвоения строк, в результате чего это четверостишие трансформируется в восьмистишие.

[62] См.: Китайская классическая проза. Пер. акад. В.М. Алексеева. М., 1958. С. 50–58.

[63] Там же. С. 194–200.

асоциален, это — дикая природа, достоинства которой состоят в том, что она не подверглась человеческому воздействию. Ценятся прежде всего глушь и причудливость, хотя мощь и масштабность также присутствуют.

Возьмем, к примеру, типичную танскую запись о прогулке — оду «О высоком холодном источнике» («Гао лян цюань цзи») позднетанского поэта Ли Жуя[64], где описана типичная «прогулка в горах» типичного представителя танской интеллектуально-художественной элиты. Во-первых, поэт на прогулке сразу же ощутил, что он пришел в другой мир, мир, который коренным образом отличался от «мира пыли», господствовавшего на равнине. Здесь все было удивительным и странным, чему он не мог дать объяснения. Странен был даже старый мох, который напомнил поэту о глубокой древности; удивительными, конечно же, были и гроты, которые «обещали мистическое путешествие», перемещение в иные миры; удивителен был и сам источник, омывшись в котором поэт почувствовал, что он как будто бы посетил бессмертных. Необычайный прилив сил позволял думать, что путник вышел за пределы собственной личности и соединился с *Дао*-путем, как бы заново почувствовав всю мощь творящих сил природы, которые вполне могли заставить «одиноко прогуливающегося в горах и лесах благородного мужа... забыть о своем возвращении» — явный намек на императора Яо, который, переправившись через реку Фэнь, забыл о своей Поднебесной[65]. К счастью для нас, Ли Жуй все-таки вернулся, о чем говорит сам факт создания этой надписи, столь убедительно свидетельствующий о том, что для «благородного мужа» прогулка в горах, несомненно, была операцией духовного очищения.

Глушь и причудливость сразу же намекают на то, что прогуливающийся попадает в иное пространство, более благоприятное для духовной жизни. Это пространство не просто антипод «миру пыли». Оно более плодотворное, как бы гораздо более насыщенное жизненными силами. У этого пространства есть и еще одна удивительная особенность. Оно повсюду в подобных местах является выразителем некой общей сущности, общей животворности, обладающей способностью приближать людей к бессмертным. Стоит обратить внимание на то, что Ли Жуй во время своей прогулки восхищается не какими-то локальными особенностями пейзажа, но асоциальной глушью вообще. Эта единосущность и животворность дикой природы привели к тому, что общество не стало довольствоваться наличием «естественной» глуши, а принялось воссоздавать ее в виде уменьшенных копий и моделей, что уже переносило эту «воссозданную» глушь в сферу культуры. Если перечислять эти копии дикой природы, руководствуясь их размерами, то на первое место следует поставить негосударственные сады, которые к танскому времени приобрели большую популярность. За садами следуют миниатюрные пейзажи, которые включают в себя достаточно крупные композиции на открытом воздухе и мелкую пластику настольного типа. Поскольку в нашей специальной литературе художественные изделия этого типа не пользуются большой известностью, нам бы хотелось сказать о них несколько слов.

Осенью 1989 г. автор этих заметок жил в Китае, в столице провинции Шаньдун г. Цзинань. Решив осмотреть городские достопримечательности, он совершенно случайно наткнулся на выставку *пэньцзин* (досл. «пейзаж в тазу») и сразу же вспомнил знаменитую статью Р. Стейна, читанную по совету Б.И. Панкратова в далекие аспирантские годы[66]. На выставке проводился конкурс, и победителем был признан *пэньцзин* на тему «Старое дерево встречает весну».

На небольшом макете, который помещался в тазу средних размеров, из необработанных, серых камней была выложена теснина горной реки. Возможно, что подразу-

[64] Цюань Тан вэнь. Т. 11. С. 10665.

[65] Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. В.В. Малявина. М., 1995. С. 62.

[66] *Stein R.* Jardins en miniature d'Extrême Orient // BÉFEO. Vol. XLII, 1942. Hanoï, 1943.

мевалась Янцзы. Господствовала же в композиции высокая скала, на вершине которой в расщелинах крупного камня росла маленькая карликовая сосна. Она являлась центром всей композиции, а потому и давала ей название. Карликовое дерево очень зримо представляло и собственный немалый возраст, и все трудности своего неустойчивого положения, и в то же самое время всю радость преодоления выпавших на его долю испытаний, радость продолжения жизни и надежды, связанные со вновь наступающей весной. Это карликовое растение было изогнуто по всем нормам традиционной китайской эстетики самым невероятным образом, все угловатое и узловатое — наглядный символ жизни трудной, но непобедимой. Судя по тому, что этой композиции было присуждено первое место, все это было прекрасно понято и оценено посетителями. По сути дела, это было для меня первое и весьма выразительное свидетельство того, о чем почти полвека назад писал Р. Стейн, — совершенно особое отношение китайцев, да и всех жителей Восточной Азии, к окружающей нас природе. Об этом же, в сущности, но в «академическом» аспекте, говорила и расположенная по соседству осенняя выставка хризантем, ее язык был менее выразителен, поскольку культ цветов легко отнести на счет свойственной всему человечеству любви к прекрасному, чего не скажешь о *пэньцзинах*, которые Р. Стейн предпочитал называть «садами в миниатюре». Во множестве и «в натуре», т.е. своими глазами, я впервые увидел эти сады именно тогда, в Шаньдуне. Специфичность техники *пэньцзин* как бы свидетельствовала о специфической черте культуры.

Второй пример такого же несомненно особого отношения китайцев к некоторым частям окружающей природы. В Цзинани, около общежития для иностранных студентов Шаньдунского университета в небольшом пруду стоял камень, отличавшийся очень замысловатой формой. Поверхность его была покрыта многочисленными углублениями и впадинами, в разных местах возвышалось несколько небольших вершин, над которыми неоспоримо господствовала одна — главная. То, что пруд и камень составляют ядро китайской садово-парковой композиции, я, конечно, знал. Но особая роль камня стала ясна мне далеко не сразу, даже не после посещения окрестных городских садов. Убедило меня в этом наличие причудливых мини-скал там, где по нашим российским понятиям того времени должны были находиться «дежурные» статуи, т.е. при входе на предприятия и в учреждения. Это определенно свидетельствовало о том, что камень отнюдь не часть декоративного ансамбля, а нечто гораздо большее. То же самое подтверждало и огромное разнообразие мелких камней на рынках, которые продавались не для каких-то определенных целей, а просто как камни, имеющие значение сами по себе. Как, скажем, цветы, значение которых гораздо больше, чем предмет дарения. Все говорило о том, что совершенно особое отношение китайцев к камню по-прежнему живо и свойственно очень широким слоям населения. Получалось, что сначала М. Гране, а за ним и Р. Стейн в своих рассуждениях о значении камня подметили в китайской культуре нечто такое, что спокойно устояло при всех тектонических сдвигах XX столетия, ни на йоту не изменивших систему этих представлений. Все это могло объясняться лишь глубиной того культурного пласта, к которому они принадлежали. Все это побуждало соотнести увиденное с основами традиционной китайской культуры.

Со времени написания Р. Стейном «Садов в миниатюре» прошло уже больше шести десятилетий. За это время многое изменилось если не в синологии, то в гуманитарной науке, занимающейся теми же проблемами, которые интересовали Р. Стейна. Осмелимся сказать, что немного устарел сам пафос статьи, который был предопределен направлением интересов учителя Р. Стейна, знаменитого новатора в синологии М. Гране. Наряду со многими другими предлагавшимися им новшествами М. Гране хотел преодолеть устоявшийся к концу XIX в. подход европейских синологов к тра-

диционной китайской культуре как состоящей из «трех учений» (*сань цзяо*). Он смело обратился к тому периоду, который был отмечен полным господством ритуально-мифологического мировоззрения, и убедительно показал, что этот подход к жизни, несколько отодвинутый с авансцены культурного развития философскими школами, продолжал существовать вплоть до нашего времени и что он никогда не переставал быть существенным компонентом миросозерцания самых разных слоев китайского общества. Р. Стейн блестяще проиллюстрировал идеи учителя, сделав главный упор на так называемом «универсизме»[67], свойственном, как теперь выяснилось, ритуально-мифологическому мировоззрению, господствовавшему в различных районах земного шара. Глубоко проанализировав культурный контекст, связанный с «садами в миниатюре», Р. Стейн убедительно показал, что *пэньцзин* не забава и не игрушка, что это — культовый объект, в отношении к которому до сих пор присутствует сакрализованный компонент, пришедший из далекой эпохи, предшествовавшей, как бы сейчас сказали, периоду китайского «осевого времени». Но сейчас в этом уже никого не надо убеждать. Интерес переместился в несколько иную область: сопоставление современной системы взглядов с ритуально-мифологической помогает понять, что́ в современности относительно и что́ в ритуально-мифологическом мире достойно того, чтобы стать составной частью нашего мировоззрения в будущем. Статья «Сады в миниатюре» дает прекрасный материал, чтобы задуматься над этими самыми, по сути дела, фундаментальными вопросами.

Надо сказать, что *пэньцзин*, который обратил на себя особое внимание Р. Стейна, мало чем напоминал описанную нами выше композицию «Старое дерево встречает весну». Прежде всего их отличали размеры. Ханойский *пэньцзин* состоял из двух скал, более высокая из которых достигала почти двух метров. Скалы были помещены в бассейн и соединены мостом. На одной из них Р. Стейн отметил многочисленные гроты, фигурки Лао-цзы и Шоу Сина, а также тигра — знак того, что пространство дикое и неосвоенное и может быть заселено лишь отшельниками и бессмертными. Все изображенное поясняют две надписи, одна из которых гласит:

Приходите к безбрежным водам Сиху,
Взирайте на гору Бэйчжэнь[68].

Сиху (Западное озеро) — не только реальное озеро в Ханое, даже не столько реальное озеро в Ханое, сколько далекие мифические воды на Западе, граница упорядоченного пространства, где обитает Царственная западная матушка (Сиван-му). В то же самое время конкретная вода в бассейне превращается в знак всех мифических вод. Это подтверждается и дополнительным новогодним оформлением *пэньцзина*, надписи которого прямо указывали на то, что вы перед собой видите «безбрежные воды» (*ко шуй*).

Бэйчжэнь (Северная застава) — местопребывание Темного воителя (Сюань-у), символизировавшее северный предел ритуального пространства. В данном случае, пожалуй, важнее не конкретное направление, а то, что Сюань-у символизирует именно горы, что опять-таки подтверждается в новогодней надписи, которая разъясняет, что перед вами «высокие горы», не какие-то конкретные, а горы как неотъемлемый компонент космоса. То, что в данном случае в этом космосе оказались обозначенными всего два мировых предела, не должно приводить зрителя в недоумение. По законам «универсизма» часть могла представлять целое, а двух пределов достаточно, чтобы домыслить два недостающих. Р. Стейн квалифицирует представленное в этом *пэньцзине* пространство как даосское. Фигурки Лао-цзы и Шоу Сина как будто под-

[67] *Stein R.* Jardins en miniature. С. 1–9.
[68] Там же. С. 9–10.

утверждают это. Правда, надо иметь в виду, что это тот нефилософский даосизм, который незаметно переходит в фольклор, почему и употребляется довольно часто как синоним народных верований.

Вторая пара относящихся к этому же *пэньцзину* пояснительных строк давала несколько иной вариант истолкования пейзажа:

Одинокая гора возвышается перед государевым троном.
Пространство между четырьмя морями затопляют волны милосердия[69].

По всей вероятности, вторая пара строк имеет в виду лишь одну из двух скал данного «сада в миниатюре». Слова, так же как и в первом случае, несут троякий смысл. Они указывают на конкретную скалу в бассейне, на локальную политическую ситуацию и универсальный миропорядок. Его космический первообраз — одинокая мировая гора, по всей вероятности, в данном случае — гора Юйцзиншань, расположенная на самом высоком, тридцать шестом даосском небе, где пребывает владыка всего мира — Нефритовый император (Юй-ди).

Сы хай («Четыре моря») — обычное китайское название своей страны, равно как и всего обитаемого пространства, которое при употреблении в Ханое как бы возвращало своей буквальный смысл — «центральное государство» — и явно превращалось в название Вьетнама.

Историю «пейзажей в тазу» или «садов в миниатюре» кратко можно изложить так: они возникли при Хань (202 до н.э. — 220 н.э.), окрепли в Вэй–Цзинь (220–420), оформились в Тан–Сун (618–1279) и достигли расцвета как жанр при династиях Мин–Цин (1368–1912). Эти рубежи понятны: в Хань в Китае закладывалась культура «пишущего сословия», что и породило возникновение художественных керамических тушечниц, функциональное назначение которых непроизвольно подсказывало композицию волшебного пруда, обрамленного горными пиками. Среди ханьских археологических находок имеется экземпляр керамической тушечницы, окруженной двенадцатью пиками[70].

В период Вэй–Цзинь в традиционной культуре Китая резко возрос статус отшельнического идеала, значительно повысившего духовную ценность общения с природой. В Тан и Сун отношение к природе стало ведущей темой поэзии и живописи, о чем можно судить хотя бы по приведенным выше стихам. Все это придало новый стимул искусству *пэньцзин*. При династиях Мин и Цин подобные настроения сделались массовыми, что, естественно, привело к возникновению различных форм имитации контакта с природой, в том числе и к популяризации «пейзажей в тазу» и «садов в миниатюре». Особо следует отметить здесь период царствования императора Гао-цзуна (правление под девизом *цянь лун*, т.е. «расцвет небесного начала», 1736–1795), сопровождавшийся расцветом многих видов прикладного искусства, таких, как фарфор, лак и камень. В одном из источников по истории «садов в миниатюре» того периода приводится весьма характерная пословица: «Каждая семья имеет свой цветочный сад, каждый двор выращивает свой пейзаж в тазу»[71]. К тому времени *пэньцзины* уже распались на множество разновидностей, среди которых наибольшим успехом пользовались настольные, непременным компонентом которых были бамбук или сосна. Судя по итогам цзинаньской выставки 1989 г., эта разновидность «садов в миниатюре» сохраняет свое первенство до сих пор.

В контексте всего сказанного о «пейзажах в тазу» особый интерес для нас приобретает специальный этюд на эту тему, принадлежащий видному сунскому конфу-

[69] Там же. С. 10–11.

[70] *Чэнь Люмэй, Гао Сучжэнь*. Пэньцзин шихуа (Исторические заметки о «пейзажах в тазу») // Лиши дагуань юань (Историческая панорама). Гуанчжоу, 1989. № 12. С. 12.

[71] Там же.

цианцу-идеалисту Су Сюню (1009–1066). Су Сюнь, как и положено принципиальному конфуцианцу, не сделал большой карьеры. Однако в период своего акме, которое пришлось на период *цзя ю* («радостная помощь», 1056–1063), он успел побывать и в столице, и при дворе. Тем не менее быть довольным своей карьерой у него не было никаких оснований. Су Сюнь сделал себе имя жесткой принципиальностью и смелым обличением недугов времени. Он прекрасно владел словом, и написанные им тексты отличались высоким литературным мастерством. Немало способствовало его известности и то обстоятельство, что он был отцом двух высокоталантливых сыновей, неоднократно упоминавшегося нами Су Ши и его брата, достаточно крупного поэта Су Чжэ. Как у всякого принципиального конфуцианца, у Су Сюня было над чем подумать, в том числе и над превратностями человеческой судьбы. Трудно сказать, было ли это сделано под влиянием Чжуан-цзы или свидетельствовало о повышении в сунской конфуцианской среде интереса к персонализму, но его этюд «Искусственные горы из дерева» («Му цзя шан цзи») превратился в развернутую метафору непредсказуемости и непостоянства человеческой судьбы. Надо сказать, что оптимизма в его размышлениях было мало. Впрочем, его было мало и у Чжуан-цзы.

Приведем полностью заключительную часть надписи Су Сюня, которая представляет собой самостоятельную метафору в большой метафоре: «Но [этот пейзаж] радует меня не только потому, — пишет Су Сюнь, — что [эти деревянные горы] действительно похожи на горы, которые и производят на меня впечатление. Я люблю их и испытываю к ним некое чувство уважения, я смотрю на то, как гордо вознесся выше всех центральный пик. Он строг и значителен. Он как бы хочет подчинить себе две боковые вершины. Но боковые вершины столь же строги и непреклонны. Хотя по положению они и подчинены центральному пику, но они держатся прямо и вид у них независимый. Вот так! Это внушает уважение! Это может произвести впечатление!»[72].

Трудно сказать с абсолютной уверенностью, что хотел выразить Су Сюнь, созерцая свои «деревянные горы». С некоторой долей уверенности можно предположить две версии. Первая: созерцание трех гор могло навести Су Сюня на мысль о своей семье, где он был главой и имел все основания гордиться двумя своими талантливыми сыновьями, сохраняя при этом свое достоинство и одновременно оберегая самостоятельность сыновей. Вторая, более вероятная: это были типичные размышления конфуцианской личности о том, как, находясь на службе у Сына Неба, сохранить свою внутреннюю независимость. Не исключено и то, что эти две версии совмещались или сменяли друг друга, дополняясь более общими раздумьями о жизненных неурядицах.

Возвращаясь к существенной для нашей темы оппозиции «антропоморфизм–натуроморфизм», надо сказать, что *пэньцзин* Су Сюня, вернее его владелец, явно вышел за пределы жанра, переместив размышления созерцающего из космической сферы в человеческую. В результате вместо того, чтобы переживать совершенство и гармонию сакрального космоса, обладатель «пейзажа в тазу» задумался над превратностями человеческой судьбы.

V. Сад и камень

Китайский сад — тема, можно сказать, необъятная. Мы ее касаться не будем. Ограничимся только тем, что связывает сады с камнем, главным предметом нашего

[72] Тан Сун ба да цзя сань вэнь сюань (Сборник литературных произведений в жанре *сань вэнь* восьми корифеев династий Тан и Сун). Сост. Фан Сяои. Шанхай, 2002. С. 131.

рассмотрения. Как мы уже упоминали выше, говоря об истории *пэньцзин*, частные сады в Китае ведут свое начало от династии Хань. Но по-настоящему частное садоводство развернулось лишь при Тан. В этот период китайская знать была в буквальном смысле охвачена, можно сказать, настоящим приступом «светской» литолатрии, в которой доминирующая роль, несомненно, отводилась эстетическому моменту. Все это, естественно, процветало на почве общего любовного отношения к природе, о котором мы уже достаточно говорили выше. Здесь же хочется подчеркнуть лишь неразрывность любви к природе и пристрастия к камням. Эта неразрывность с наибольшей яркостью была, пожалуй, воплощена в личности знаменитого танского философа и литератора Лю Цзунъюаня (773–819).

Как и всякий нормальный конфуцианец, в юности Лю вынашивает амбициозные политические замыслы об улучшении жизни в Поднебесной, а потому после получения звания *цзинь ши* в 793 г. он очень быстро оказывается в группе реформаторов, которую возглавлял фаворит императора Шунь-цзуна Ван Шувэнь. Преемник Шунь-цзуна император Сянь-цзун не жаловал реформаторов и в первый же год своего царствования (806 г.) отправил всех, группировавшихся вокруг Ван Шувэня, в ссылку. Среди пострадавших оказался и Лю Цзунъюань, которого назначили заведовать военными делами в далеком южном округе Юнчжоу (юг совр. пров. Хунань).

Места эти были дикими, но спокойными. Назначаемые туда чиновники старались посильно заниматься благоустройством вверенной им территории, в том числе и эстетическим благоустройством, т.е. приспосабливали местность для прогулок и любования пейзажам. Вот этот-то вид деятельности и прославил Лю Цзунъюань своей кистью. При этом надо отметить, что опальный реформатор считал эти приятные занятия составной частью управления краем, о чем и высказался с предельной ясностью в памятной надписи для трех павильонов в городе Линлине, центре округа Юнчжоу. «В этом городе, — писал Лю Цзунъюань, — есть на что посмотреть и есть где прогуляться. Некоторые утверждают, что все это не входит в административную работу. Я полагаю, что это совсем не так. Когда жизненная субстанция устает, то мысли начинают путаться. Когда наше зрение притупляется, то наши стремления застывают. Совершенный муж непременно должен обладать возможностью погулять и отдохнуть. Это — способ подъема и прояснения [духа]. Он приводит к тому, что [во внутреннем мире воцаряются] чистота и спокойствие. Когда они там закрепляются, то тогда разум все уясняет, а дела все успешно завершаются»[73]. Старожилы считали эту работу по эстетическому благоустройству проявлением благой силы *дэ* приезжих начальников и восхищались ею. Локальная память придавала всему этому культовый характер. Заехавший в эти места триста лет спустя известный сунский литератор Ван Цзао (1079–1154) писал в мемориальной надписи для кумирни Лю Цзунъюаня, что природа Юнчжоу, сохранившая память об опальном мыслителе, как бы компенсирует неудачи его карьеры. «В Линлине каждый источник у камня, каждая травинка под деревом напоминают о преждерожденном господине (Ню) и ничто не свидетельствует о том, к чему бы последующие поколения не смогли отнестись с уважением»[74].

В собрании сочинений Лю Цзунъюаня имеется целый раздел мемориальных надписей для «гор и рек, прудов и павильонов», в которых ссыльный «натуралист» описывает окрестности мест своей службы. Эти описания были новым словом в танской классической словесности. Но для нашей темы наибольший интерес в них представляет то, что почти в каждом из этих описаний камни занимают весьма почетное место. Лю Цзунъюань то и дело натыкается на «чащу удивительных камней»[75], на кам-

[73] *Лю Цзунъюань*. Лю Хэдун цзи (Собрание сочинений Лю Хэдуна). Пекин–Шанхай, 1958. Цз. 4. С. 63.
[74] Там же. Цз. 6. С. 113.
[75] Там же. Цз. 4. С. 61.

ни, «стоящие как лес», на скалу в форме рыбы, на величественное каменное окружение омута[76], на камни, «пригодные на тушечницы»[77], на удивительное разнообразие форм у сталактитов[78]. Как бы подтверждая почетное место камня в пейзаже, один из павильонов, для которого была написана ссыльным «натуралистом» мемориальная надпись, назывался «Десять тысяч камней»[79].

Конечно, в пристрастии к камням Лю Цзунъюаня, насколько можно судить по его мемориальным надписям, нет ни грана религиозного отношения в собственном смысле этого слова. Однако было бы большой ошибкой относиться к этому как к сугубо индивидуальной склонности. В Лю Цзунъюане, действительно, сочетался смелый и даже жесткий рационалист (см. об этом «Рассуждения о Небе»[80]) с носителем фундаментальных данностей китайской культуры. Если Шакьямуни для просветления достаточно было одного дерева *бодхи*, то Лю Цзунъюань как истинный китаец нуждался для этой цели в визуально представленном космосе. Поселившись во время ссылки в буддийском монастыре «Взлет дракона», опальный конфуцианец сразу же заметил, что к западу от монастыря открывается красивый вид: «За рекой высились горы с долинами и ущельями, густо поросшие лесом»[81]. Чтобы иметь возможность любоваться этим пейзажем, Лю Цзунъюань, не испытывая на этот счет никаких колебаний, просто пробивает глинобитную стену своего жилища.

Говоря о камнях, нельзя не упомянуть об их роли в создании пейзажей в садах крупнейших политических сановников того времени. Наибольшей известностью пользовались знаменитые сады Ли Дэюя (787–849), которые славились не только ботаническими раритетами, но и «фантастическими камнями». Не отставал от него в этом отношении и его вечный политический оппонент Ню Сэнжу (779–847). Как и сад Ли Дэюя, сад его соперника отнюдь не был ботаническим. Он представлял собой как бы «уплотненную» культурную сферу, где в павильонах предавались созерцанию каллиграфических шедевров, декламировали стихи, иногда даже в компании с такими знаменитыми поэтами, как Бо Цзюйи (772–846). Но особенно этот сад славился коллекцией экзотических камней, которые были привезены из дальних мест. «Это было время, — пишет американский синолог Э. Шефер, — грубых, причудливых скал, игравших главную роль в естественных садах»[82].

Бо Цзюйи как садовод стремился не отставать от своих высоких политических покровителей. Известно, что, удалясь в 817 г. в окрестности горы Лушань, Бо Цзюйи отметил свое появление там религиозными церемониями и сооружением около своего жилища искусственного пейзажа, описание которого сохранилось и приведено Р. Стейном. «Из корзины земли, — пишет свидетель этих стараний знаменитого поэта, — [Бо Цзюйи] соорудил террасу, камни величиной с кулак были сложены горкой, которую окружала вода, образуя пруд. Такова была его страсть к „горам и водам“»[83].

Как можно видеть, в основе искусственных пейзажей лежал все тот же устойчивый бином «гор и вод», в связи с чем стоит заметить, что эти «горы и воды» возникли отнюдь не в результате эмпирического наблюдения за окружающей средой. Колыбель китайской цивилизации, долина Хуанхэ, предлагает наблюдателю совсем другой пейзаж.

[76] Там же. С. 72.
[77] Там же. С. 78.
[78] Там же.
[79] Там же. С. 62.
[80] *Хань Юй.* Лю Цзун-юань. Избранное. М., 1979. С. 143–145.
[81] Там же. С. 149–150.
[82] *Schafer E.H.* Li Te-yü and the Azalea // Études asiatiques. T. XVIII–XIX. 1965. C. 109.
[83] *Stein R.* Jardins en miniature. C. 33.

Определенной известностью среди столичной знати пользовался и сад Дуань Чэнши (IX в.). Сын крупного политика Дуань Вэньчана[84], Дуань Чэнши после смерти отца получил синекуру в столице. Он занимался какими-то делами в императорской библиотеке. Работа, по всей видимости, много времени не отнимала, так что Дуань-младший имел возможность уделять немало времени и своему обустройству. В результате он обзаводится прекрасным садом, который был наполнен различными ботаническими раритетами. В саду находилась частная библиотека Дуаня. Прихотливый ландшафт сада включал в себя зеленые холмы и причудливые скалы, воспетые известным поэтом того времени Лю Дэжэнем[85], другом Дуань Чэнши.

Уже упоминавшийся нами американский синолог Э. Шефер, потративший много сил на изучение этой стороны жизни танской элиты, называл создателей и обитателей этих прекрасных пространств «натуралистами в старом смысле слова», т.е. людьми, сочетавшими в себе любовь к ботанике и филологии, эстетике и библиографии[86]. Сад для них должен был служить не только объектом любования, но и местом занятий классической филологией, местом глубоких философских раздумий и даже серьезной медитации.

Замечание Э. Шефера о «натуралистах в старом смысле слова» продиктовано тем, что американский синолог почувствовал целостный характер китайской духовной традиции, легко объединяющей философию и живопись, поэзию и парковую архитектуру. Примечательны в этом отношении рассуждения современного китайского специалиста в этом деле проф. Чэнь Цунчжоу. Говоря о значении камней в парковом строительстве, Чэнь Цунчжоу позволяет себе проводить далеко идущие параллели с историей китайской поэзии. Так, он пишет: «Камень не имеет установленной формы, гора же имеет определенные очертания. То, что мы здесь называем „определенными", обусловлено расположением кровеносных сосудов и положением жизненного начала *ци*. [У камней и гор в садах] тот же принцип, что и в живописи. [Так же обстоит дело и в поэзии.] Стихотворный жанр *ши* имел строгие правила стихосложения, и жанр пришел в упадок. Стихотворный жанр *цы* имел строгие правила соответствия мелодии, и жанр пришел в упадок. Но старый стиль периода Хань и Вэй, жанр *сяо лин* династии Северная Сун имели неоспоримое превосходство [над остальными поэтическими жанрами] в том, что они не были связаны строгими правилами. Что же касается жанров *ши* и *цы*, написанных высокоучеными педантами, то в этих стихах нельзя обнаружить ни подлинного, ни удивительного. Одни суетливые рассуждения и предельная ограниченность. В строительстве садов господствует такой же принцип, [как в старом стиле]»[87].

Не менее любопытны рассуждения проф. Чэнь Цунчжоу и о камнях, наглядно демонстрирующие нам, что традиционный китайский сад и камень как один из важнейших его компонентов предназначались отнюдь не для поверхностного взгляда духовно неподготовленного человека. Они предназначались для той части китайского образованного общества, которая действительно занималась непрерывным духовным самосовершенствованием, в том числе и для того, чтобы под внешней оболочкой видеть сущность и чтобы никогда не терять животворного единства с наглядным и прекрасным миром природы. Можно сказать и больше. По сути дела, все эти сады и парки строились исключительно для того, чтобы сделать это ощущение единства более интенсивным, чтобы не потерять сущностной связи с гармоничным и обустроенным космосом. Именно это как раз и хотел подчеркнуть проф. Чэнь Цунчжоу,

[84] Синь Тан шу. Цз. 89. С. 3896.
[85] *Schafer E.H.* Notes on Tuan Ch'eng-shih and his Writing // Études asiatiques. T. XVI. 1963. C. 20.
[86] Там же. С. 27.
[87] *Чэнь Цунчжоу.* Шо юань (О садах). Шанхай, 1988. С. 33.

объясняя, как из различных сортов камней создавать «искусственные горы». «Возвышение искусственной горы на ровном месте зависит [напрямую] от изгибов и разломов. [Строитель], занимаясь этим отдельным делом, должен иметь перед своим взором полную картину. С камнями из земли Хуан (долина Хуанхэ? — *А.М.*) легко начинать подножие горы и трудно изобразить вершину горы. [И наоборот]. Камни из районов Озер не подходят для создания подножия горы и легко создают пики гор. Камни из земель Хуан должны изображать массивность, внутри которой просматривается одухотворение пустотности. Горы же камней из озерных краев должны быть одухотворенно-пустотны, но внутри их должна угадываться изначальная массивность. Говоря проще, [можно сказать, что] горы, созданные из камней земель Хуан, не должны выглядеть как неподвижные, тогда как горы из камней озерных земель [должны казаться] неустойчивыми и фрагментарными. Форма камня, субстанция камня, узор камня и природа камня — все это не может быть одинаковым, не может быть подчинено единым правилам [и каждый раз] требует специфического подхода. Сооружая гору из камней земель Хуан, надо следить за тем, чтобы каждый склон создавал пейзаж, горы же из камней Ху должны обладать большим разнообразием форм. Все это весьма труднодостижимо»[88]. Нам кажется, не надо доказывать, что создание садов и парков в Китае было детально разработанным искусством, поднятым на высокий уровень.

В начале статьи о «садах в миниатюре» Р. Стейн специально останавливается на той особенности китайской культуры, которую де Гроот называл «универсизмом». Здесь мы хотели бы подчеркнуть, что этот «универсизм» в полной мере относится и к камням; интересно в этом отношении привести такое высказывание Вэнь Чжэнхэна (XVII в.): «В домашнем саду нельзя обойтись без камней, омываемых водами. Камень навевает думы о древнем. Вода навевает думы об отдаленном. Подбирать камни и располагать их в потоке надобно с умом, подыскивая для каждого подобающее место. Один валун должен явить красоты тысячи пиков. В ложке воды должна предстать бескрайняя ширь великих рек и озер»[89]. Если ассоциацию камня с древностью можно, как нам кажется, отнести к индивидуальным особенностям эстетического восприятия Вэнь Чжэнхэна, то принцип «один валун должен явить красоты тысячи пиков», вне всяких сомнений, относится к фундаментальным принципам китайской эстетики.

VI. Отдельный камень

Если выше речь шла большей частью о камне как о главном компоненте садовых композиций, как о необходимом материале для воссоздания горных пейзажей, то в заключение нам бы хотелось сказать несколько слов о камне самом по себе, о камне как некой особой сущности и как возможном ключе в другой мир. Начиная этот разговор об особой значимости камня в традиционной, да и современной китайской культуре, прежде всего, конечно, в эстетической культуре, каждый синолог, побывавший в Китае, может опереться на свой собственный опыт.

Купив на рынке небольшой приглянувшийся вам камень и подержав его немного в своей руке, вы вполне можете ощутить, что ваше приобретение воздействует на ваше сознание. Вы ощущаете, что держите в руке не просто твердый предмет, а некое воплощение твердого начала в космосе, некий противоположный воде полюс, воде как символу и субстанции космической мягкости, мягкости в общей структуре мироустройства.

[88] Там же. С. 33–34.
[89] Цит. по: *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 456.

По всей видимости, нечто подобное ощутил и Р. Стейн, когда начал заниматься темой камня. Опираясь на мнение авторитетных китайских специалистов в этом деле, он квалифицировал камень — камень в наиболее общем смысле этого слова — как *цзин*, т.е. как концентрацию, или квинтэссенцию, материи[90]. Обратившись к обширной китайской литературе на «каменную» тему, Р. Стейн приводит в статье весьма примечательное высказывание одного из составителей многочисленных каталогов камней (*ши пу*), который говорит: «Эти предметы представляют собой наиболее чистую квинтэссенцию Неба и Земли. Из них можно соорудить скалу, и тогда они, [как бы] вырвавшись из-под земли, являют собой удивительные формы... Большие камни можно поставить в саду или в жилище, тогда как маленькие — поместить на [специальной] подставке или на столе»[91].

Из приведенной цитаты следует, что семиотические возможности камней в рамках традиционной китайской культуры были, по сути дела, безграничными. Они могли символизировать и какую-то дорогую вашему сердцу гору, и горы вообще, и гору в стране бессмертных, и даже абстрактный принцип — энергию миросозидания — светлое начало *ян*. Об этой широко распространенной и в современном Китае квазилитолатрии (может быть, «квази» здесь и лишнее) с некоторым чувством удивления писал видный французский специалист в этом вопросе П. Жакийар: «...вот уже более тысячи лет китайцы отыскивают камни в форме горы, в которых они почитают — и это слово не является слишком сильным — качества, можно даже сказать, достоинства космоса»[92]. Конечно, в современном отношении китайцев к камню доминирует именно эстетический аспект, и доминанта эта родилась отнюдь не в новое время. Однако верно и то, что в таком культе камней просматривается нечто большее, чем любование, просматривается подход к камню как к квинтэссенции мироздания, что дает возможность предположить, что современный культ камней хотя и далекий, но прямой потомок того комплекса религиозных представлений, который сложился в Китае в глубокой древности, задолго до появления философских школ (VI–III вв. до н.э.), в эпоху полного господства ритуально-мифологического мировоззрения, в чем можно лишний раз убедиться, читая замечательную статью выдающегося европейского синолога, хотя непосредственные мотивы написания этой статьи были несколько иные.

В эпоху расцвета традиционной китайской культуры при династиях Тан и Сун произошли существенные перемены, связанные с некоторым ростом индивидуалистического начала, чего мы уже касались, отмечая некоторые особенности отношения Су Сюня к своим «деревянным горам». Эти перемены отразились и на комплексе представлений об иных мирах. Реальность больше не переходит, плавно и незаметно, в иное, мифологическое пространство, как это было при Цинь (221–206 гг. до н.э.), и туда больше не отправляют государственных экспедиций. Мифологическое пространство нуждающиеся в нем люди «приватизируют», создают сами и возят при себе. Так возникают «приватные», личные мифологические пространства, наиболее подходящим «ключом» к которым является камень, одновременно выступающий и как основная субстанция. «Каменное пространство» — это сжатое, предельно сконцентрированное пространство, пригодное для духовной «приватизации». Одним из самых знаменитых «приватизаторов» был, конечно, уже неоднократно упоминавшийся в нашей статье сунский поэт Су Дунпо.

Будучи высланным из столицы за неординарность поведения, Су Дунпо решил «жить» в волшебной стране Чоучи. С этой целью он покупает камень, который дол-

[90] *Stein R.* Jardins en miniature. C. 84–85.
[91] Там же. С. 29.
[92] *Jaquillared P.* Une pierre chinoise d'ornement // Études asiatiques. T. XXVII. № 1. 1973. C. 58.

жен был изображать гору Чоучи, устраивает вокруг своего ссыльного жилища сад и объявляет все это страной Чоучи[93]. Он не расстается со своей страной даже во сне и описывает ее в стихах:

[Там] утренняя свежесть [заменяет] волшебные грибы и черепах.
Вечерами собачий лай [там целебней] корней долголетия.
Там, сжигая сорняк, наслаждаются благоуханием
И травы жуют, от стряпни на огне отказавшись.
[Правда,] Цзи-цзы отделился от видимой формы,
Но Юань-мин своей мыслью достигал этих мест.
Даже высокие горы нетрудно преодолеть,
А мелкую речку можно «перейти, не замочив одежды»[94].

Одной страны Су Дунпо показалось мало. За сумасшедшую цену он покупает у некоего Ли Чжэнчэня «удивительный камень» (*и ши*), отождествляет его со знаменитой горой провинции Аньхуэй Цзюхуа (досл. «Девятицветие»), делает его центром еще одной композиции и одновременно центром еще одного мира, утопического, воображаемого мира, — и помещает этот микромир в сосуд *ху*. По этому поводу также были написаны стихи, где говорилось:

Там, за тысячей горных хребтов, нет печальных людей
На склонах пяти холмов.
С сего дня гора Цзюхуа
Находится в этом сосуде «ху»[95].

Все, что содержалось в сосуде, было особым, полномасштабным миром. Там «чистые ручьи сбегали с круч, словно молнии», а «их истоки терялись в заоблачных пиках»[96]. Все отличие этого мира заключалось в том, что он представлял собой предельную концентрацию, *цзин*, т.е. «очищенное зерно», в котором пространство обладало совершенно иными свойствами.

Возвращаясь к идеологической проблематике, отметим, что пристрастие к странным камням ни в коей мере не влияло на взаимоотношения интеллектуальной элиты с учением «совершенномудрого из княжества Лу». Для двух самых знаменитых любителей — Лю Цзунъюаня и Су Ши — увлечение камнями носило явный терапевтический характер. Оно помогало способному администратору смириться с тем, что карьера его загублена безнадежно. Оно же помогало выдающемуся литератору, мыслителю и поэту дистанцироваться от неблагоприятной политической ситуации и вместе с тем не оставлять окончательно свои мечты о превращении в «великого сановника» (*да чэнь*). В плане же интересующей нас темы отношение к камню убедительно свидетельствует о том, что конфуцианское мировоззрение «совершенных мужей» остро нуждалось в эстетическом дополнении, основанном на ритуально-мифологическом отношении к окружающему миру, что и дает возможность говорить о некой генетической связи и сущностном сходстве моделей космоса в поэзии, живописи, садовой архитектуре и прикладном искусстве. Правда, некоторые компоненты иногда довольно наглядно демонстрируют чисто даосские черты. Впрочем, порою народные верования отделить от даосизма просто не представляется возможным.

---

[93] *Мартынов А.С.* Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 38–39.

[94] Юань-мин — это Тао Юаньмин (365–427), автор «Персикового источника», которому подражает Су Ши. Цзи-цзы — это персонаж из «Персикового источника», который искал дорогу в чудесную страну. «Перейти, не замочив одежды» — цитата из «Книги песен». См.: Шицзин (Книга песен). Пер. А.А. Штукина. С. 45.

[95] *Stein R.* Jardins en miniature. С. 63.

[96] Там же.

Коллекция китайского камня в Восточном отделе Эрмитажа располагает прекрасными экспонатами, которые достаточно выразительно иллюстрируют наши рассуждения. Особенно наглядной нам представляется весьма увесистая глыба из уральского нефрита темно-зеленого цвета, на которой с двух сторон вырезан горный пейзаж со всеми компонентами — причудливые скалы и омывающие их воды. Судя по бесконечной веренице изогнутых крыш, теряющихся в облаках, можно предположить, что изображено место обитания бессмертных (см. ЛО-154). Камень того же рода в форме экрана имеет с двух сторон резьбу, изображающую сходные сцены: скалы, увенчанные крышами многочисленных павильонов, сосны причудливой формы, гроты, журавли, прогуливающиеся среди этого великолепия бессмертные, на самом верху, на облаке, женская фигурка. По всей вероятности, это Сиван-му, надзирающая за вверенными ей небожителями, в самом низу — омывающие скалы воды (см. ЛО-29).

Еще резче самоценность «каменности» выступает на двух кусках хотанского нефрита благодаря природной прихотливости его цветовой гаммы. Первый кусок, окраска которого представляет собой совмещение светло-серого с ярко-зеленым цветом, пронизанным желтоватыми железистыми натеками, напоминает собой уступ горы с довольно глубоким входом в пещеру, перед которой сидит отшельник. На обратной стороне камня — ярко-зеленая сосна на вершине скалы (см. ЛО-2). Высота камня — 10 см. Работа датируется XVIII в., периодом расцвета китайского прикладного искусства. Второй хотанский камень несколько больше предыдущего, гамма — от молочно-белого с плавным переходом к бледно-зеленому — сохраняет все тот же обязательный пейзажный набор: скалы, воды, экзотические сосны. Во всех приведенных примерах камень первенствует как превалирующая ценность, что подчеркивает и необычность его раскраски. Но главное условие этого первенства — свойственное китайской культуре представление о камне как некой «сгущенности» материально-пространственного мира, который чаще всего представлялся в его желательном варианте: как ино-мир, как благодатные пространства обители бессмертных. Резьба на таких камнях была, на наш взгляд, вторична, а оттого и неглубока. Это акцентированный барельеф, а не горельеф, в буквальном смысле французских слов, подчеркивающий нарочитую неотделенность от среды, от камня. Неглубокая резьба как бы комментирует основное содержание, «каменность» этих предметов, делающих их посланниками из сакральных заоблачных сфер.

Конечно, там, где речь идет о предметах, имеющих вполне определенное предназначение, функция несколько оттесняет эстетизированную «каменность» на второй план, но в целом сопутствующая этим вещам эстетическая семантика остается весьма сходной. Возьмем, к примеру, бледно-серый нефритовый цилиндр, предназначенный, по всей вероятности, для благовоний (см. ЛО-426). Его внешняя поверхность украшена резьбой, изображающей место обитания бессмертных. Их пятеро. Один из них держит сосуд для вина, другой играет на литофоне. Остальные просто прогуливаются. Необычайно причудливые горы и изогнутые сосны — все говорит о том, что это жилище бессмертных, по уступам гор — гроты, которые намекают нам на то, что изображенный пейзаж таит в себе иные, «пещерные» миры — *дун тянь* (досл. «пещерные небеса»).

Не вызывает никакого сомнения и прикладной характер небольшой композиции из горного хрусталя. Пять отверстий между скалами говорят о том, что эта подставка предназначена для пяти видов кистей. Однако общее очертание — три горы с центральным пиком — явно напоминает ту композицию, над которой размышлял Су Сюнь, и свидетельствует о том, что и пейзажные потенции в этом экспонате играют немаловажную роль (см. ЛО-902). Горная триада с центральной доминантой, по всей видимости, играла в эстетическом миросозерцании конфуцианцев особую роль. С одной стороны, горная композиция в духе Ми Фу служила сидящему за столом

собственнику кистей выразительным напоминанием о пейзаже-панораме, который был духовно необходим всем конфуцианцам вне зависимости от того, писали они стихи и картины или не писали ничего, а с другой — напоминал о сложности взаимоотношений людей, поставленных в строгие рамки суровой субординации. Все это, как нам представляется, заставляло собственника кистей вспомнить бессмертные строки Ду Фу (712–770):

В горах вода источников чиста,
На равнине вода источников мутная[97].

Summary

A.S. Martynov
Inscriptions and Models as Monuments of Culture
(a Study Based on Items of Traditional Chinese Culture)

The article is an attempt to present "space" as a cultural concept. In the first part of the article the author tries to analyze the influence of the three teachings (*san jiao*) on "space" of landscape and "space" of public office and private dwelling. The second part concerns the transformation of such artifacts as gardens *en miniature* and precious stones into a mysterious country.

[97] Цит. по: *Seckel D.* Shâkyamunis Rückkehr aus den Bergen // Études asiatiques. T. XVIII–XIX. 1965. C. 44.

И.Т. Зограф

© 2005
Санкт-Петербург

Межуровневые связи и языковая интерференция

(на материале документов монгольской канцелярии)

Теория уровней в языкознании родилась, как известно, в результате стремления к более строгому и адекватному наблюдению и описанию языка. Уровни языка существуют внутри данной языковой системы, они выделяются в соответствии с ее основными единицами, поэтому число и свойства уровней в каждом конкретном языке и их разграничение находятся в тесной связи с типологическими свойствами данного языка.

Уровни языковой структуры не изолированы друг от друга, и не всегда можно разграничить их сферы действия — это свойство языковой системы можно наблюдать и в плане синхронии, но особенно отчетливо оно проявляется в плане диахронии.

Поскольку теория уровней, как и основные положения и категории науки о языке, до последнего времени разрабатывалась в первую очередь на материале флективных языков, привлечение данных по языкам других типов, и в частности китайского, несомненно может представить определенный интерес.

Китайский язык относится к языкам изолирующим. Для таких языков характерно отсутствие морфологии в традиционном понимании этого слова (имеется ограниченное словоизменение, причем формами слова выражаются только несинтаксические, неграмматические категории, например число существительного, время и вид глагола). Поскольку китайский язык лишен морфологии, основным средством выражения грамматических отношений здесь помимо порядка слов, который в результате приобретает серьезную функциональную значимость, являются служебные (грамматические) слова, осуществляющие синтаксическую связь. Последние играют здесь практически ту же роль, которая во флективных языках принадлежит словоизменению.

Порядок слов, важный во всех языках, для языков этого типа приобретает особое значение, поскольку он не подкреплен морфологией; грамматическим функциям словоформ здесь соответствуют грамматические функции словесных позиций и словесных конструкций.

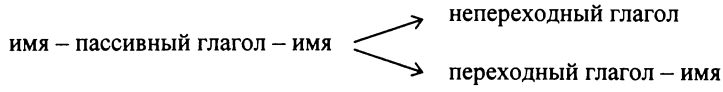
Таким образом, для китайского языка, где основная единица языка — слово — сама по себе, вне конструкции, не имеет выраженного грамматического значения (не только, естественно, синтаксического, но и морфологического) и не является объектом изучения морфологии, целесообразно рассматривать лексический и грамматический (синтаксический) уровни в плане противопоставления значимых и служебных элементов языка. Следует при этом учитывать, что служебные слова, обычно происходящие от знаменательных, в большинстве случаев сосуществуют в языке с исходными знаменательными словами, сохраняя и смысловую связь с ними, и один и тот же фонетический облик, хотя, конечно, степень связи с исходным словом, т.е. степень грамматикализации, не у всех служебных слов одинакова. Иногда смысловой объем предлога значительно шире, чем смысловой объем исходного знаменательного слова. В служебном и в знаменательном значениях такие слова характеризуются различными функциями, которые они выполняют в предложении, тем не менее граница

Зограф Ирина Тиграновна — д.филол.н., вед. н.с. Сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН.

между знаменательным словом и материально совпадающим с ним служебным словом не всегда бывает выражена достаточно четко и не всегда оказывается просто разграничить служебные и знаменательные слова.

О путях и способах взаимодействия этих уровней в ходе исторического развития языка, или, иначе говоря, о формировании единиц грамматического уровня современного китайского языка, свидетельствуют, например, следующие три различные группы служебных слов глагольного происхождения.

1. В среднекитайском языке[1] слово 被 *бэй* — полноценный глагол с пассивным значением «подвергаться чему-либо»[2]; как и некоторые другие глаголы, он управляет целым предложением. В полном составе конструкция может быть передана следующей схемой:



Такую конструкцию можно рассматривать как своего рода сложное предложение, где в функции дополнения к пассивному глаголу выступает целое зависимое предложение. В синтаксическом плане первое имя является подлежащим всей конструкции (т.е. подлежащим при пассивном глаголе); второе имя, стоящее после пассивного глагола (название субъекта действия), служит подлежащим зависимого предложения (т.е. при втором глаголе–сказуемом зависимого предложения); третье имя, стоящее после второго глагола (переходного), является прямым дополнением в зависимом предложении. Если в зависимом предложении употреблен непереходный глагол, дополнение, естественно, отсутствует. Предложенная общая схема, однако, не исчерпывает все возможные случаи. Конструкция может быть различным образом усложнена, в частности, принимать вид: имя – пассивный глагол – имя — побудительный глагол – имя — непереходный глагол – слово со значением места.

Этот тип конструкции, следовательно, возможен в тех случаях, когда сказуемое зависимого предложения выражено непереходным глаголом или когда дополнение при сказуемом–переходном глаголе совпадает с подлежащим всей конструкции (т.е. повторяет подлежащее при пассивном глаголе). Однако чаще встречаются пассивные предложения, которые не отличаются по своей форме от современных. Это такие случаи, когда подлежащее конструкции обозначает объект действия, выраженного вторым глаголом (сказуемым в зависимом предложении), а дополнение при втором глаголе опускается, и, следовательно, после пассивного глагола остаются только название субъекта действия (подлежащее) и следующий за ним переходный глагол (сказуемое). Примеры:

這廝... 被我們拿了這廝 (Шуй А, 156)[3]

Чжэ сы... бэй вомэнь наляо чжэ сы Мы схватили этого негодяя;

---

[1] Под среднекитайским языком имеется в виду язык *байхуа* эпох Сун, Юань и начала Мин. В качестве опорных помимо текстов этого времени, которые можно принять в качестве среднекитайских в собственном смысле, используются тексты предшествующей эпохи (Тан), что позволяет, с одной стороны, оттенить специфику собственно среднекитайского, а с другой — продемонстрировать постепенность становления его отличительных черт. Подробнее о среднекитайском языке и памятниках, его представляющих, см. в нашей монографии: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.

[2] Пассивные глаголы, к которым в среднекитайском языке кроме 被 *бэй* относятся 遭 *цзао*, 蒙 *мэн*, 得 *дэ* и 喫(吃) *чи*, могли образовать и основной тип пассивной конструкции, и выделяемую на основе формальных признаков конструкцию без подлежащего; подробнее см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 252–263.

[3] Полные названия сокращенных обозначений использованных текстов приводятся в конце статьи.

是時遠公由未了遂被會下諸衆及相公再請遠公重升高座 (Дх., 191)

Ши ши Юань-гун ю вэй ляо, суй бэй хуэй-ся чжучжун цзи сянгун цзай цин Юань-гун чун шэн гао цзо В это время не успел Юань-гун еще кончить, как подвергся тому, что все присутствующие на собрании вместе с министром снова пригласили Юань-гуна подняться на возвышение;

共渡蓑河被寒水傷身 (Дх., 10)

Гун ду жан хэ, бэй хань шуй шан шэнь Мы вместе переходили Жанхэ и подверглись тому, что холодная вода погубила нас;

幾多珠玉被水陷 (Шуан, 559)

Цзидо чжу юй бэй шуй сянь! Сколько жемчуга, яшмы поглощено водой!

其夫已被軍殺了 (Ши, 4, 48)

Ци фу и бэй цзюнь шаляо Ее муж был уже убит ратниками.

В современном языке слово 被 *бэй* утратило свои глагольные свойства и, функционируя в служебной роли, стало лишь показателем залоговых отношений. Поскольку оно занимает позицию перед глаголом, его называют и префиксом, и предлогом, и вспомогательным глаголом[4]. Пример из современного языка[5]:

他被他哥哥罵了一頓

Та бэй та гэгэ мала и-дунь Он был изруган своим старшим братом.

2. В среднекитайском языке слово 把 ***ба*** бифункционально — оставаясь материально одним и тем же словом, оно употребляется и в знаменательном значении — как глагол «держать», «взять», и в служебном значении — как предлог; в первом случае оно функционирует как сказуемое — либо как самостоятельное, либо как второстепенное. Слово 把 *ба* сохраняет свое глагольное значение в сочетании с 作 (爲) *цзо* (*вэй*), что соответствует древнекитайскому 以 ... 爲 *и... вэй* «считать (кого кем или что чем)»; существительное, стоящее перед 爲 *вэй* (作 *цзо*), могло опускаться, и сочетание 把 爲 (把 作) *бавэй* (*бацзо*) имело то же значение, что и 以 爲 *ивэй*, — «считать», «полагать» и т.д. В конструкции с непереходными глаголами (главным образом глаголами движения) ни глаголы, ни 把 *ба* не теряют своего знаменательного значения, при этом глагол движения является главным сказуемым, а 把 *ба* выступает скорее как второстепенное сказуемое; после слова 把 *ба* может находиться: а) одушевленное существительное (или местоимение) — лицо, участвующее в действии (которое может быть и опущено); это лицо неравноправно субъекту действия, оно подчинено ему; слово 把 *ба* переводится либо предлогом («с» или «вместе с»), либо глаголом («вести»); б) неодушевленное существительное — название предмета, который находится при субъекте в момент осуществления действия (которое тоже может быть опущено); слово 把 *ба* переводится либо предлогом («с»), либо глаголами («взять [с собой]», «нести»). Глагол 把 *ба*, функционирующий как самостоятельное сказуемое, может оформляться глагольными показателями (как суффиксами, так и модификатором); служебное слово 把 *ба* невозможно без другого, знаменательного глагола. Примеры глагольного употребления:

各把繩次身子微笑 (Дх., 408)

Гэ ба шэн цы, Шэньцзы вэйсяо Когда каждый из них взял веревку, Шэньцзы улыбнулся;

帝食桃手把其核而不棄之 (Дх., 162)

Ди ши тао, шоу ба ци хэ эр бу ци чжи Император съел персики, а косточки держал в руке и не бросал;

---

[4] См.: *Солнцева Н.В.* Страдательный залог в китайском языке. М., 1962.

[5] Пример взят из кн.: *Люй Шу-сян.* Очерк грамматики китайского языка. Т. I. Слово и предложение. М., 1961. С. 87.

不把盞便怎的 (Шуй А, 234)
Бу ба чжань бянь цзэньды? А что будет, если я не возьму вино?
且把旃檀作個座 (Дх., 496)
Це ба чжаньтань цзо гэ цзо Пусть пока послужит [тебе] троном трон из сандала;
且把一碗冷的來 (Цзин, 40)
Це ба и вань лэнды лай Принеси пока чашку холодного [вина];
今日把來有甚理說 (Дх., 203)
Цзиньжи ба лай, ю шэнь ли шо? Сегодня [тебя] привели ко мне, что же ты скажешь в свое оправдание?
當下擒將把在將軍馬前 (Дх., 203)
Дался циньцзян, ба цзай цзянцзюнь ма-цянь [Солдаты и офицеры] тотчас схватили [его] и вместе с [ним] предстали перед военачальником, сидевшим на коне;
把取大石塡壓死(Дх., 132)
Бацюй да ши тянья сы Мы возьмем большой камень и завалим [им выход], чтобы [Шунь остался там] умирать;
後母一女把 着阿耶 (Дх., 132)
Хоу му и нюй бачжао ае Одна из дочерей мачехи уцепилась за отца;
把了一杯 (Шуй А, 66)
баляо и бэй держал чашу;
把着燈燭 (Шуй А, 66)
бачжао дэнчжу взяв подсвечник.

Препозиция дополнения со служебным словом 把 *ба* в среднекитайском языке используется свободнее, чем в современном языке. Она возможна и при глаголах недействия, и при глаголе в отрицательной форме. В этот период рассматриваемую конструкцию можно встретить и при глаголе в словарной форме, т.е. употребленном без оформления и без каких бы то ни было определений к нему, а для стихов в юаньских пьесах это оказывается совершенно нормальным явлением, причем глагол может быть и двусложным и односложным[6].

В служебном значении 把 *ба* употребляется не только с прямым дополнением; если после глагола находится прямое дополнение, то дополнение с 把 *ба*, стоящее перед таким глаголом, имеет инструментальное значение:
把門鎖了 (Шуй А, 242)
Ба мэнь соляо Она замкнула дверь;
我把這一餅黃金與了這女子 (Юань, 222)
Во ба чжэ ибин хуанцзинь юйляо чжэ нюйцзы Я дам этот слиток золота девушке;
把這件事不記心了 (Шуй А, 93)
Ба чжэцзянь ши бу цзисинь ляо Он уже и не думал об этом деле;
把崔寧看了一看 (Цзин, 8)
Ба Цуй Нин каньляо и-кань Он посмотрел на Цуй Нина;
記得當初共伊把青梅來摘 (Цзин, 30)
Цзидэ данчу гун и ба цин мэй лай чжэ Помню, вначале вместе с ним срывали зеленую сливу;
把袖包手來接(Цзин, 47)
Ба сю бао шоу лай цзе Он обернул руку рукавом и принял [эти вещи];
把草遮面 (Дх., 139)
Ба цао чжэ мянь Он закрыл лицо травой.

В современном языке слово 把 *ба* уже не наблюдается в знаменательном значении и сохраняется лишь в служебном, да и то у него заметно сужаются и упрощаются

[6] О глагольном и предложном употреблении морфемы 把 *ба* в среднекитайском языке см.: *Зограф И.Т.* Среднекитайский язык. С. 240–251.

функции, т.е., иначе говоря, становятся более строгими правила употребления конструкции «воздействия»; оно используется как предлог, который сопровождает только прямое дополнение, обычно стоящее после глагола-сказуемого, но в данной конструкции выносимое в препозицию к глаголу-сказуемому при условии, что в предложении либо есть еще косвенное дополнение (или какое-нибудь другое, подчиненное глаголу и стоящее после него), либо сам глагол морфологически оформлен, при этом прямое дополнение как нечто уже известное выносится вперед, и новым в высказывании является то, что сообщается косвенным дополнением или самим глаголом; инструментальное дополнение вводится с помощью предлога 拿 *на*[7]. Примеры из современного языка[8]:

我把這個秘訣傳給你

Во ба чжэгэ мицзюэ чуань гэй ни Я передам тебе этот секрет;

他把那門輕輕敲了兩下

Та ба на мэнь цинцин цяола лян-ся Он два раза тихонько постучал в дверь.

3. В среднекитайском языке имеется группа бифункциональных слов, большая часть которых представляет собой глаголы движения (в знаменательном значении); в функции предлогов эти слова имеют пространственное или временно́е значение. Предложное (служебное) и глагольное (знаменательное) значения таких слов очень близки между собой, смысловая связь между ними несомненна. Но, как уже отмечалось, в служебном и глагольном значениях эти слова характеризуются различными функциями, которые они выполняют в предложении. Будучи использованы в знаменательной роли, они являются сказуемыми, а в служебной — не употребляются без другого, знаменательного глагола; глагол в отличие от предлога может иметь обстоятельственные определения и оформляться глагольными показателями. Однако иногда разграничение глагольного и предложного употребления вызывает определенные затруднения. В современном языке эти слова продолжают оставаться бифункциональными и используются как в служебном, так и в глагольном значениях[9]. Примеры[10]:

往 ***ван*** — глагол «направляться», «идти в направлении» и предлог, дополнение с которым указывает направление движения; обычно употребляется при глаголе 去 *цюй* «идти» и стоит перед ним:

今日同往何處 (Цзин, 86)

Цзиньжи тун ван хэчу? Куда вы сегодня вместе направились?

聽見娘說便不往舖裏去 (Цзин, 49)

Тинцзянь нян шо, бянь бу ван пу-ли цюй Услышав, что сказала мать, он не пошел в лавку;

他家大娘子兩日前已自往娘家去了 (Цзин, 80)

Та цзя данянцзы лян жи-цянь и цзы ван нянцзя цюйляо Его первая жена два дня тому назад ушла к своим родителям.

到 ***дао*** -- глагол «прибывать в», «достигать» и предлог, дополнение с которым обозначает конечный пункт движения (стоит обычно после глагола-сказуемого, либо

[7] По мнению Ван Ли (см.: 王力. 漢語史稿. 中册 [*Ван Ли.* Опыт истории китайского языка]. Пекин, 1958. С. 414), разграничение функций между 把 *ба* и 拿 *на* произошло к периоду Цин (XVII в.).

[8] Примеры взяты из кн.: *Люй Шу-сян.* Очерк грамматики. С. 85.

[9] О положении в современном языке см.: *Янкивер С.Б.* О глаголах-предлогах современного китайского языка // Исследования по китайскому языку. Сб. статей. М., 1973. С. 47–62.

[10] Примеры в основном взяты из кн.: *Зограф И.Т.* Очерк грамматики среднекитайского языка (по памятнику «Цзин бэнь тунсу сяошо»). М., 1962.

непосредственно за ним, либо после прямого дополнения) или имеет значение времени (стоит перед глаголом-сказуемым):

那寄書人到了京中 (Цзин, 74)

На цзи шу жэнь даоляо цзин-чжун Тот человек, с которым она переслала письмо, прибыл в столицу;

張勝回到家中 (Цзин, 52)

Чжан Шэн хуэй дао цзя-чжун Чжан Шэн вернулся домой;

老漢親送女兒到你家 (Цзин, 77)

Лаохань цинь сун нюйэр дао ни цзя Я сам провожу дочь к тебе домой;

到晚回來 (Цзин, 53)

Дао вань хуэйлай К вечеру [Чжан Шэн] вернулся.

至 ***чжи*** — глагол «дойти», «достигнуть» и предлог, дополнение с которым (как и с 到 *дао*) либо обозначает конечный пункт, либо имеет значение времени:

卻隨個老嫗同至建康 (Цзин, 96)

Цюэ суй гэ лао юй тун чжи Цзянькан Она вместе с некой старухой прибыла в Цзянькан;

回至方丈長老設宴管待 (Цзин, 18)

Хуэй чжи фанчжан, чжанлао шэ янь гуаньдай Когда он вернулся в келью, настоятель устроил пир в его честь;

至此日新荷跟父母到郡王府前 (Цзин, 24)

Чжи цы жи Синь-хэ гэнь фу му дао цзюньван фу-цянь На следующий день Синь-хэ пошла с родителями к дому князя.

在 ***цзай*** — глагол «находиться в» и предлог, дополнение с которым указывает либо место действия (стоит перед глаголом-сказуемым), либо место нахождения предмета или лица в результате действия — конечный пункт (стоит после глагола-сказуемого; может быть отделено от глагола прямым дополнением):

小人在京並沒見有此事 (Цзин, 74)

Сяожэнь цзай цзин, бин мэй цзянь ю цы ши Когда я был в столице, я не видел ничего подобного;

守得天黑閉了門在燈下打瞌睡 (Цзин, 77)

Шоудэ тянь хэй, биляо мэнь, цзай дэн-ся да кэшуй Она терпела, пока не наступила темнота, потом закрыла дверь и сидя задремала под лампой;

到得客散留在客房裏歇宿 (Цзин, 76)

Даодэ кэ сань, лю цзай кэфан-ли сесу Когда гости разошлись, [тесть] оставил [зятя] ночевать в комнате, где [обычно спали] гости;

那人便留劉官人在家 (Цзин, 77)

На жэнь бянь лю Лю гуаньжэнь цзай цзя И тогда тот человек оставил господина Лю у себя дома.

從 ***цун*** — глагол «следовать» и предлог, дополнение с которым указывает чаще всего исходный пункт или, редко, исходный момент действия (стоит перед глаголом-сказуемым); предлог 從 *цун* может вводить существительное со значением лица, у которого что-то берется:

張勝從先父在員外宅裏二十餘年 (Цзин, 47)

Чжан Шэн цун сянь фу цзай юаньвай чжай-ли эр ши юй нянь Я (Чжан Шэн) последовал за покойным отцом, который находился у господина больше двадцати лет;

小夫人便從懷裏取出數珠 (Цзин, 53)

Сяофужэнь бянь цун хуай-ли цюйчу шучжу Госпожа тогда вынула из-за пазухи четки;

從小伏侍郡王 (Цзин, 9)

Цун сяо фуши цзюньван Он с детства служил князю;

我從丈人家借辦得幾貫錢來養身活命 (Цзин, 79)
Во цун чжанжэньцзя цзебаньдэ цзи гуань цянь лай ян шэнь хо мин Я взял в долг у тестя несколько связок монет на прожитие.

去 ***цюй*** — глагол «уходить» и предлог, дополнение с которым обозначает исходный пункт и всегда стоит перед глаголом-сказуемым:
卻是往那裏去的 (Цзин, 81)
Цюэ ши ван нали цюй ды? Куда это вы идете?
用手去懷裏提出件物來 (Цзин, 52)
Юн шоу цюй хуай-ли тичу цзянь у лай Она достала из-за пазухи какую-то вещь;
張勝去房中取出 (Цзин, 55)
Чжан Шэн цюй фан-чжун цюйчу Чжан Шэн принес [четки] из комнаты.

與 ***юй*** — глагол «давать» и предлог, дополнение с которым обозначает либо лицо, для которого совершается действие (стоит перед глаголом-сказуемым), либо лицо, которому передается предмет, обозначенный прямым дополнением (стоит обычно после прямого дополнения, следующего непосредственно за глаголом-сказуемым; прямое дополнение может быть вынесено вперед с помощью 把 *ба* или 將 *цзян* либо опущено, если упоминалось несколько раньше):
小夫人與我十文金錢 (Цзин, 48)
Сяофужэнь юй во ши вэнь цзинь цянь Госпожа дала мне десять золотых монет;
你與我叫住那排軍 (Цзин, 13)
Ни юй во цзяочжу на пайцзюнь Ты позови мне этого посыльного;
郡王與夫人解粽 子(Цзин, 20)
Цзюньван юй фужэнь цзе цзунцзы Князь разворачивал женам *цзунцзы*;
遞些物與李主管 (Цзин, 47)
Ди се у юй Ли чжугуань Она передала приказчику Ли какие-то вещи;
劉官人無端把他典與人了 (Цзин, 81)
Лю гуаньжэнь у дуань ба та дянь юй жэнь ляо Господин Лю безо всякого повода отдал ее в залог какому-то человеку;
小夫人便從懷裏取出數珠遞與婆婆 (Цзин, 53)
Сяофужэнь бянь цун хуай-ли цюйчу шучжу, ди юй попо Госпожа тогда вынула из-за пазухи четки и передала матери [Чжан Шэна].

用 ***юн*** — глагол «применять», «использовать», «употреблять» и предлог, вводящий инструментальное дополнение (стоит перед глаголом-сказуемым):
老兄用得着時便來相幫 (Цзин, 77)
Лаосюн юндэчжао ши, бянь лай сян бан Если я могу быть вам полезен, я помогу вам;
用手去懷裏提出件物來 (Цзин, 52)
Юн шоу цюй хуай-ли тичу цзянь у лай Она достала рукой из-за пазухи какую-то вещь;
則可用藥補之 (Чжу, 44, 4а)
Цзэ кэ юн яо бу чжи И тогда его (сознание) можно лечить лекарством.

對 ***дуй*** — глагол «обращаться к» и предлог, который вводит дополнение со значением адресата речи; как правило, употребляется при глаголах 說 *шо* «говорить», 道 *дао* «сказать», 說道 *шодао* «сказать» (стоит всегда перед глаголом-сказуемым):
對着郡王道 ... (Цзин, 13)
Дуйчжао цзюньван дао... Обращаясь к князю, он сказал...
長老對衆僧說 ... (Цзин, 23)
Чжанлао дуй чжун сэн шо... Настоятель сказал монахам...

—向不曾對你說知 (Цзин, 90)

Исян буцэн дуй ни шо чжи До сих пор я никогда не говорил тебе [об этом].

Предлог 對 *дуй* может указывать направление действия; переводится различными предлогами (стоит перед глаголом-сказуемым):

對鏡中見這頭髮斑白 (Цзин, 43)

Дуй цзин-чжун цзянь чжэ тоуфа баньбай В зеркале он увидел, что волосы на голове начали седеть.

替 *ти* — глагол «заменять», «сменять», «подменять» и предлог со значением «для», «ради», «вместо», «за», «у», который вместе с дополнением стоит перед глаголом-сказуемым:

這錢自有人替我出 (Цзин, 24)

Чжэ цянь цзы ю жэнь ти во чу Есть кому вместо меня отдать деньги [князю];

可常之罪僧輩不敢替他分辨 (Цзин, 22)

Кэ-чан-чжи цзуй, сэнбэй бу гань ти та фэньбянь? Смеем ли мы ради Кэ-чана оправдывать его преступление?

二姐替劉官人接了錢放在卓上 (Цзин, 78)

Эр цзе ти Лю гуаньжэнь цзеляо цянь, фан цзай чжо-шан Вторая жена приняла у господина Лю деньги и положила на стол.

就 *цзю* — глагол «продвигаться к», «приближаться к» и предлог со значением «из» или «в»; дополнение с этим предлогом всегда стоит перед глаголом-сказуемым:

就轎子裏不見了秀秀養娘 (Цзин, 14)

Цзю цзяоцзы-ли бу цзяньляо Сю-сю яннян Из паланкина исчезла служанка Сю-сю;

就潭州市裏討間房屋 (Цзин, 7)

Цзю Таньчжоу ши-ли тао цзянь фанъу Они сняли комнату в Таньчжоу;

而就此起計較生愛欲 (Чжу, 44, 23б)

Эр цзю цы ци цзи цзяо шэн ай юй И [именно] из этого [«я»] возникают [различные] измерения и сравнения и рождаются любовь и желания.

着 (著) *чжао* — глагол «применять», «употреблять» и предлог с инструментальным значением; дополнение стоит перед глаголом-сказуемым:

再着些甜話兒調和他 (Шуй А, 90)

Цзай чжао се тянь хуаэр тяохэ та Да еще несколькими ласковыми словами вы соблазните ее;

可着甚的去買那 (Юань, 335)

Кэ чжао шэньды цюй май на? На что же я куплю [тебе лепешку]?

若只著題目斷了 … (Чжу, 44, 30а)

Жо чжи чжао тиму дуаньляо... Если же судить только по теме…

向 ***сян*** — глагол «поворачиваться к», «обращаться лицом к» и предлог, дополнение с которым может обозначать исходный пункт (стоит перед глаголом-сказуемым), а также направление действия или движения (стоит после глагола-сказуемого), может указывать и лицо, к которому обращена речь (стоит перед глаголом-сказуемым):

心向那裏 (Чжу, 44, 3а)

Синь сян нали Сознание обращается туда;

又向衣袖裏取出一綻五十兩大 銀 (Цзин, 48)

Ю сян исю-ли цюйчу и чжань у ши лян да инь Она из рукава достала слиток серебра в пятьдесят лян;

大王向那地上拾些土塊，拋向屋上去 (Цзин, 89)

Дайван сян на ди-шан ши се тукуай, пао сян у-шан цюй Атаман поднял ком земли и бросил на крышу;

玉梅向丈夫說道 … (Цзин, 100)
Юй-мэй сян чжанфу шодао... Юй-мэй сказала мужу…[11].

Обращает на себя внимание стабильность исходной семантики служебных слов в случаях, когда одно из них исторически сменяет другое; так, предлог 把 *ба* (от глагола 把 *ба* «держать»), упоминавшийся выше и сохранившийся в современном языке, оттеснил предлог 將 *цзян* от исходного знаменательного глагола 將 *цзян* «держать», характерный для среднекитайского языка и несвойственный современному китайскому.

В этой связи следует отметить, что в языках типа китайского обычны также служебные слова, имеющие именное происхождение. Это, в частности, послелоги (например, послелог 上 *шан* «на» от существительного 上 *шан* «верх», «верхняя часть»; послелог 下 *ся* «под», «ниже», «у» от существительного 下 *ся* «низ», «нижняя часть»; послелог 中 *чжун* «в» от существительного 中 *чжун* «середина», «центр»; послелог 裏 *ли* «в», «внутри» от существительного 裏 *ли* «подкладка», «внутренняя сторона») и так называемые классификаторы, характеризующие конкретный класс предметов и помещаемые между числительным и существительным, именующим исчисляемые предметы (— 頂轎兒 *идин цзяоэр* «одна-крыша паланкин»; — 頭水牛 *итоу шуйню* «одна-голова буйвол»; — 口羊 *икоу ян* «один-рот баран»; — 處 客 店 *ичу кэдянь* «одно-место постоялый двор»; —顆珠 *икэ чжу* «одно-зерно жемчуг» и т.д.).

Специфика китайского языка в плане межуровневых отношений интересным образом проявилась в документах, написанных особым, так называемым «канцелярским стилем», возникшим в эпоху монгольского владычества в Китае (1280–1368) под прямым влиянием монгольского языка. Эта разновидность китайского языка достаточно богато представлена высокоаутентичными текстами — указами и дарственными грамотами монгольского двора в Китае, обычно увековечивавшимися на каменных стелах в различных буддийских и даосских храмах, монастырях и т.д., значительное число которых сохранилось поныне. Они были изданы Цай Мэй-бяо в 1955 г. в Пекине[12]. Большинство из включенных в это издание надписей представляют собой официальные документы, переведенные с монгольского языка. Тексты надписей воспроизведены главным образом по эстампажам, снятым с подлинных стел. Небольшое количество эстампажей сделано непосредственно со стел, еще сохранившихся, основная же часть их собрана по различным библиотекам и хранилищам (сами стелы за редким исключением не сохранились). Малая доля этих эстампажей была прежде опубликована Фэн Чэн-цзюнем[13], большинство же публикуется впервые. Издание Цай Мэй-бяо не свободно от разного рода ошибок, которые, однако, не препятствуют использованию текстов для наших целей.

Монгольско-китайская языковая интерференция, отразившаяся в этих документах, тем более заслуживает внимания, что названные языки различаются как морфологическим типом (китайский — язык изолирующий, монгольский — агглютинирующий), так и синтаксическим строем (нормальный порядок слов в китайском — SVO, в монгольском — SOV). Рассматриваемая «канцелярская» разновидность китайского, калькирующая монгольские оригиналы соответствующих документов, что приводит к значительным отступлениям от китайской синтаксической нормы, требует для правиль-

[11] На просмотренных страницах нам не встретились в глагольном, знаменательном значении только морфемы 替 *ти*, 就 *цзю*, 着 *чжао*.

[12] 蔡美彪. 元代 白話碑集錄 (*Цай Мэй-бяо*. Сборник надписей на байхуа на стелах юаньской эпохи). Пекин, 1955.

[13] 馮承鈞. 元代 白話碑考 (*Фэн Чэн-цзюнь*. Исследование надписей на байхуа на стелах юаньской эпохи). Шанхай, 1933.

ного понимания смысла текста использования некоторых компенсирующих средств — «морфологических» и лексических.

Ввиду преимущественно формульного содержания текстов интересующий нас материал в них не отличается разнообразием. Все же он достаточно показателен, чтобы служить самостоятельным объектом внимания. Следует оговорить, что речь может идти только о грамматическом и лексическом уровнях (но не о фонетическом), поскольку мы располагаем лишь текстами, записанными иероглифическим письмом и функционировавшими только в письменном виде.

Идентичные монгольские тексты, исполненные квадратным письмом и представляющие собой оригиналы названных документов, также сохранились, но в значительно меньшем количестве[14]. Сличение тех и других позволяет судить, насколько точно переводился монгольский текст на китайский язык, каковы были принятые принципы перевода, и главное, во многом облегчает понимание самого механизма интерференции.

1. Наиболее ярким примером «морфологической» компенсации изменения порядка слов служит оформление косвенного дополнения при глаголах давания и отнимания. Косвенное дополнение (адресат) в стандартном китайском занимает позицию после следующего за глаголом прямого дополнения (объекта). При глаголе 與 *юй* «давать» косвенное дополнение следует непосредственно за ним и не требует никакого оформления:

小夫人與我十文金錢 (Цзин, 48)

Сяофужэнь юй во ши вэнь цзиньцянь Госпожа дала мне десять золотых монет.

При прочих глаголах давания и отнимания это 與 *юй* уже как предлог должно предшествовать косвенному дополнению:

送些錢鈔與公人 (Цзин, 22)

Сун се цяньчао юй гунжэнь [Настоятель] подарил немного денег чиновнику;

遞些物與李主管 (Цзин, 47)

Ди се у юй Ли чжугуань Она передала приказчику Ли какие-то вещи;

不知他賣我與甚色樣人家 (Цзин, 78)

Бу чжи та май во юй шэнь сэян жэньцзя Неизвестно даже, какому человеку он продал меня.

В документах монгольской канцелярии, как и в монгольском, оба дополнения стоят перед глаголом, причем косвенное предшествует прямому. В монгольском первое оформляется суффиксом датива-локатива, а в китайских переводных документах этому оформлению соответствует служебное слово 根底 *гэньди* (根的 *гэньды*),

[14] Такое сопоставление оказалось для нас возможным благодаря публикациям А.М. Позднеева (см.: *Позднеев А.М.* Лекции по истории монгольской литературы. Ч. 2. СПб., 1897) и Н.Н. Поппе (см.: *Поппе Н.Н.* Квадратная письменность. М.–Л., 1941), включающим транскрипцию текстов и их перевод. Мы привлекли два текста из издания А.М. Позднеева (соответствуют китайским № 64 и 75 в издании Цай Мэй-бяо) и четыре текста из издания Н.Н. Поппе (соответствуют китайским № 23, 64, 65 и № 75 в издании Цай Мэй-бяо), которые вместе с другими работами дали весьма солидное основание для изучения вопросов монгольско-китайского языкового взаимодействия и его результатов. В этой связи следует несколько слов сказать о работе Н.Н. Поппе. Работа Н.Н. Поппе, специально посвященная квадратной письменности, состоит из следующих разделов: введение (содержащее краткий очерк истории квадратной письменности), квадратный алфавит (в котором разбираются знаки алфавита и устанавливается их произношение), языковые особенности памятников квадратного письма, тексты и переводы, примечания, словарь. Эта работа была закончена в начале 1937 г., однако в силу технических трудностей она была опубликована лишь в 1941 г. За это время успела выйти в свет книга М. Левицкого (*Lewicki M.* Les inscriptions mongoles inédites en écriture carrée. Wilno, 1937), содержащая публикацию ряда памятников квадратного письма, исследованных Н.Н. Поппе. В 1957 г. появилось переиздание книги Н.Н. Поппе на английском языке (*Poppe N.N.* The Mongolian Monuments in hP'ags-pa Script. Wiesbaden, 1957), расширенное за счет лексики памятников, обнаруженных после 1941 г.

выступающее как послелог, так что получается порядок слов: косвенное дополнение (послелог 根底 *гэньди*) — прямое дополнение — сказуемое (глагол 與 *юй*). Например:

奉元路大重陽萬 壽宮裏並下 院宮觀 裏住的先生每 根底， 執把行的聖旨與了也 (Цай, № 64)

Фэнъюаньлу да Чунъян ваньшоугун-ли бин сяюань гун-гуань-ли чжу-ды сяньшэнмэй-гэньди, чжиба син-ды шэнчжи юйляо е Мы дали указ, который следует держать и согласно которому следует поступать, даосам большого монастыря Чунъян ваньшоугун, а также подворий и монастырей округа Фэнъюаньлу.

Косвенное дополнение (奉元路大重陽萬 壽宮裏並下 院宮觀裏住的先生每 根底 *Фэнъюаньлу да Чунъян ваньшоугун-ли бин сяюань гун-гуань-ли чжу-ды сяньшэнмэй-гэньди* даосам большого монастыря Чунъян ваньшоугун, а также подворий и монастырей округа Фэнъюаньлу) в этой формуле вообще не может находиться после глагола. В тех редких случаях, когда прямое дополнение (執把行的聖旨 *чжиба син-ды шэнчжи* указ, который следует держать и согласно которому следует поступать), следуя правилам китайского языка, оказывается после глагола (Цай, № 49, 54, 89, 91), косвенное дополнение все равно предшествует глаголу.

В оригинальных китайских текстах слово 根底 *гэньди* (но чаще — 根前 *гэньцянь*) употребляется и в знаменательном значении («перед», «вперед»), и в служебном — как послелог («около», «рядом», «у»), но описанной выше конструкции с ним там не отмечено.

2. В стандартном китайском языке личное местоимение, употребляемое как определение (в притяжательном значении), предшествует определяемому. Ту же позицию занимает притяжательное местоимение в монгольском, но там, кроме того, существуют лично-притяжательные частицы, различающиеся по лицам и числам и представляющие собой усеченные формы соответствующих личных местоимений. В отличие от полных местоимений они занимают позицию после определяемого слова. Как отмечает Г.Д. Санжеев, «в классическом языке мы имеем, в сущности, не частицы личного притяжания, а сохранившуюся постпозицию лично-местоименных определений»[15].

В переводных китайских документах эти частицы передаются обычными личными местоимениями, которые занимают несвойственную китайскому языку позицию после определяемого. Так, в формуле «В их храмах и в их жилищах пусть не останавливаются официальные посланцы» (這的每 宮觀裏， 他 每 的房舍裏 ，使臣休安下者 *Чжэдымэй гун-гуань-ли, тамэйды фан-шэ-ли, шичэнь сю анься чжэ*; Цай, № 65) выражение «в их жилищах» по нормам китайского языка должно выглядеть как 他 每 的房舍裏 *тамэйды фан-шэ-ли,* где 他 每 的 *тамэйды* (他 的 *тады*) «их» предшествует определяемому (как в приведенном выше примере); однако наблюдаются и такие случаи, когда оно следует за определяемым словом (оформленным послелогом 裏 *ли* или без него), копируя позицию монгольской частицы *апи*:

這的每 宮觀房舍裏他 每 的 ， 使臣休安下者 *Чжэдымэй гун-гуань фан-шэ-ли тамэйды, шичэнь сю анься чжэ* (Цай, № 84);

這的每寺裏房舍他的 ， 使臣休安下者 *Чжэдымэй сы-ли фан-шэ тады, шичэнь сю анься чжэ* (Цай, № 55);

這的宮裏房子他 的 ， 使臣休安下者 *Чжэды гун-ли фанцзы тады, шичэнь сю анься чжэ* (Цай, № 81).

Определение, выраженное местоимением третьего лица, встречается также в формуле «Пусть [никто] не отнимает и не требует то, что принадлежит монастырю: воды

[15] *Санжеев Г.Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. I. М., 1953. С. 179.

и земли... их, что бы это ни было» (但屬寺家的水土...不揀甚麼他的，休奪要者 *Дань шу сыцзя-ды шуй-ту... бу цзянь шэмма тады, сю до яо чжэ*; Цай, № 72); оно здесь относится к выражению 不揀甚麼 *бу цзянь шэмма* («что бы это ни было», «безразлично что», «ничего») и, как правило, находится после него:

但屬宮觀裏的水土... 不揀甚麼他的 *Дань шу гун-гуань-ли-ды шуй-ту... бу цзянь шэмма тады* (Цай, № 64);

但屬宮觀的水土... 不揀甚他每的 *Дань шу гун-гуань-ды шуй-ту... бу цзянь шэнь тамэйды* (Цай, № 65).

По-видимому, ощущение необходимости уточнения смысла повлекло приводимые ниже в качестве примеров отклонения в ее построении:

不揀甚麼他每的有呵 *бу цзянь шэмма тамэйды ю а* (Цай, № 63);

一切等物但是他每的 *иде дэн у дань ши тамэйды* (Цай, № 75);

不揀甚麼他的寺院裏 *бу цзянь шэмма тады сы-юань-ли* (Цай, № 74);

不揀甚麼他每根底 *бу цзянь шэмма тамэй гэньди* (Цай, № 48).

Ненормативность этой и предыдущей конструкций компенсируется в некоторых случаях лексически — включением между определяемым и местоимением-определением различных поясняющих слов.

3. Прямая речь в стандартном китайском вводится предшествующим ей глаголом говорения.

В переводных с монгольского документах, где имеются прецедентные ссылки на предшествующих правителей, носящие характер цитат, такие цитаты вводятся, как и в монгольском, постфиксирующим глагольным выражением со значением «так сказано» (麼道 *мадао*), представляющим собой кальку с монгольского (после нее возможны модальные частицы 來 *лай* и 有來 *ю-лай*). Недостаточная ясность этой конструкции, вызванная и изменением порядка слов и употреблением кальки, влечет за собой избыточное употребление вслед за 麼道 *мадао* обычных китайских глаголов речи —說 *шо* или 道 *дао*, в результате получаются смешанные варианты: 麼道說 *мадао шо* или 麼道道 *мадао дао*.

4. Первая часть предупреждающей формулы в документах, гласящая «ссылаясь на обладание указом» (букв. «обладаем указом, говоря»), в китайских текстах документов обычно передается как 有聖旨麼道 *ю шэнчжи мадао*, что также противоречит синтаксической норме китайского языка. Поэтому встречаются различные другие ее варианты, например, когда перед глаголом 有 *ю* «иметь», «обладать» ставится еще глагол — либо 倚 (倚着) *и* (*ичжао*) «опираться» (有 *ю* в этом случае может опускаться):

這的每倚有聖旨麼道 ... (Цай, № 77)

Чжэдымэй и ю шэнчжи мадао... Они, ссылаясь на обладание указом...

либо какой-нибудь из китайских глаголов речи: 說 *шо,* 道 *дао,* 說道 *шодао* (тогда слово 麼道 *мадао* становится факультативным, его присутствие не обязательно, см.: Цай, № 44, 58, 74, 75, 78, 88); при отсутствии 麼道 *мадао* получается нормальная для китайского языка конструкция:

這和尚每道有聖旨 ... (Цай, № 88)

Чжэ хэшанмэй дао ю шэнчжи... Эти буддийские монахи, говоря, что они обладают указом...

5. Конструкция наличия в стандартном китайском имеет вид: «обстоятельство места — глагол 有 *ю* („есть“, „имеется“) — подлежащее»; обстоятельство места может отсутствовать[16].

[16] *Драгунов А.А.* К вопросу о классификации простых предложений современного китайского языка // Некоторые вопросы китайской грамматики. М., 1957. С. 8–15.

В переводных с монгольского документах имеет место обычно обратный китайскому порядок слов, т.е. «подлежащее – глагол 有 *ю*» (как правило, без обстоятельства места). Ввиду необычности такого построения допускаются и «компромиссные» случаи, когда глагол 有 *ю* употребляется дважды — и перед подлежащим (как в стандартном китайском), и после подлежащего (как в переводных китайских документах):

不曾毀壞了的有呵，毀壞了者 (Цай, № 4а)

Буцэн хуэйхуайляо-ды ю а, хуэйхуайляо чжэ Если есть так и не уничтоженные [тексты «Хуа ху цзин» и доски для их печатания], их надо уничтожить;

别了的和尚每有呵，遣趕出寺者 (Цай, № 90)

Беляо-ды хэшанмэй ю а, цянь ганьчу сы чжэ Если окажутся монахи, нарушающие [эти правила], их следует выгнать из монастыря;

若有釋迦牟尼佛次下安置來底有呵，毀了者 (Цай, № 27)

Жо ю Шицзямуни-Фо цыся аньчжи лай-ди ю а, хуэйляо чжэ Если есть такие [изображения], где Будда-Шакьямуни помещен в менее почетном месте, то их следует уничтожить.

Выше мы привели примеры того, как синтаксическая неправильность фраз корректируется различными средствами — «морфологическими» и лексическими. Возможны, однако, и такие случаи, когда использование тех или иных служебных или знаменательных элементов провоцируется желанием достичь полной аналогии монгольскому оригиналу, но с точки зрения синтаксиса китайского языка оказывается избыточным; это так называемые «уточняющие» средства, не связанные с синтаксисом. Как это выглядит, показывают следующие примеры.

1. В документах употребляется своеобразная конструкция, определяющая лицо или предмет по месту его нахождения. Стандартному китайскому она не свойственна и своим появлением обязана копированию монгольского оригинала. В монгольском языке сложное словосочетание образуется при помощи глагола и оформляется как причастный или деепричастный оборот[17]; в монгольских оригиналах интересующих нас документов подобные сочетания передаются с помощью причастий настоящего и будущего времени от глаголов бытия *a-* и *bu-* (*aqu*, *aqun* и *buk'u*, *buk'un*) и практически представляют собой причастные обороты со значением «бытующий», «находящийся в», «принадлежащий к» и т.д. Этим обусловлено появление в китайских текстах документов совершенно несвойственных стандартному китайскому языку конструкций с глаголами 有 *ю* «иметься», «находиться», 屬 *шу* «принадлежать» (который в отличие от остальных глаголов находится перед названием округа), 住 *чжу* «жить» и др.

Так, фраза «надзиратели в Лунсингуани, Хунъюаньгуне, Яньсягуани, Юйцюаньгуани области Ичжоу округа Баодинлу» в китайском тексте документа передается как:

保定路易州有的龍興觀，洪元宮，煙霞觀，玉泉觀裏有的提點 (Цай, № 75)

Баодинлу Ичжоу ю-ды Лунсингуань, Хунъюаньгун, Яньсягуань, Юйцюаньгуань-ли ю-ды тидянь, т.е. букв. «надзиратели, находящиеся в Лунсингуани, Хунъюаньгуне, Яньсягуани, Юйцюаньгуани, находящихся в области Ичжоу округа Баодинлу»; первый глагол 有 *ю* передает здесь *buk'un*, а второй — *aqun* монгольского текста.

Приведем примеры с другими глаголами:

奉元路大重陽萬壽宮裏並下院宮觀裏住的先生每根底 (Цай, № 64)

[17] Как отмечает Г.Д. Санжеев, в монгольских языках «развернутый член предложения представляет собою причастный или деепричастный оборот; прочих же видов развернутого члена предложения до самого последнего времени не было в силу, во-первых, отсутствия особых союзов подчинения и, во-вторых, в силу того, что в этих языках какое-либо сложное словосочетание возможно лишь при помощи глагола» (см.: *Санжеев Г.Д.* Сравнительная грамматика. Т. I. С. 122).

Фэнъюаньлу да Чунъян ваньшоугун-ли бин сяюань гун-гуань-ли чжу-ды сяньшэнмэй-гэньди даосам большого монастыря Чунъян ваньшоугун, а также подворий и монастырей округа Фэнъюаньлу (букв. «даосам, живущим в...»; глаголом 住 *чжу* здесь передается *aqun* монгольского оригинала);

彰德路有的善應儲祥宮裏住持的提點 (Цай, № 65)

Чжандэлу ю-ды Шаньин чусянгун-ли чжучи-ды тидянь надзиратель храма Шаньин чусянгун округа Чжандэлу (букв. «надзиратель, управляющий храмом Шаньин чусянгун, находящимся в округе Чжандэлу»; глагол 有 *ю* здесь передает *buk'u*, а 住持 *чжучи* передает *aqu* монгольского оригинала);

屬眞定路的元氏縣裏有的開化寺裏 (Цай, № 63)

Шу Чжэньдинлу-ды Юаньшисянь-ли ю-ды Кайхуасы-ли в монастыре Кайхуасы в уезде Юаньшисянь округа Чжэньдинлу (букв. «в монастыре Кайхуасы, находящемся в уезде Юаньшисянь, принадлежащем округу Чжэньдинлу»).

2. Дополнение со значением бенефицианта, как и в стандартном китайском, вводится в китайских текстах документов вышеупомянутым предлогом 與 *юй* и стоит перед глаголом. В отличие от оригинальных китайских текстов того же времени в документах дополнение может опускаться — сохраняется один предлог:

與咱每告天祈福者 (Цай, № 76)

Юй цзамэй гао тянь ци фу чжэ Пусть они для нас взывают к Небу и просят счастья;

與告天祈福者(Цай, № 84)

Юй гао тянь ци фу чжэ Пусть они для [нас] взывают к Небу и просят счастья.

Такое дополнение может оформляться и послелогом 根底 *гэньди* (根的 *гэньды*) (который, как отмечалось выше, оформляет и косвенное дополнение — адресат действия), хотя в данном случае нет никаких синтаксических нарушений:

告天者，咱每根底祈福者 (Цай, № 77)

Гао тянь чжэ, цзамэй-гэньди ци фу чжэ Пусть они взывают к Небу и просят для нас счастья.

Возможен и «компромиссный» вариант — с предлогом 與 *юй* и послелогом 根底 *гэньди* (根的 *гэньды*) одновременно:

告天與咱每根底祝壽者 (Цай, № 86)

Гао тянь юй цзамэй-гэньди чжу шоу чжэ Пусть они взывают к Небу и просят для нас долголетия.

Грамматическими иррегулярностями и были обусловлены в первую очередь общепризнанные трудности в понимании китайских текстов, переведенных с монгольского. Не случайно тексты такого характера, как изобилующие «вульгаризмами» и «темными местами», не были в свое время включены в свод «Сы-ку цюаньшу цзунму». Э. Шаванн, опубликовавший в начале прошлого века большое число документов-надписей, писал в связи с текстом указа 1314 г. (Цай, № 64): «Китайский его текст отталкивал синологов своими непонятными местами, и они были склонны использовать перевод, сделанный с монгольского текста, а из китайского текста брали лишь имена собственные, упоминаемые в указе»[18]. Монголисты, в свою очередь, во многих случаях не могли обойтись без китайского текста (прежде всего из-за китайских заимствований в монгольском тексте).

Действительно, не зная монгольского языка и не привлекая монгольских оригиналов, невозможно понять до конца структуру китайских текстов, вышедших из

[18] *Chavannes E.* Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole // T'oung Pao. Sér. II (Leide). 1904. Vol. 5. C. 416.

монгольской канцелярии, поскольку, как было показано выше, синтаксические конструкции оригинала не всегда имеют адекватные параллели в языке перевода. В то же время проведенный нами анализ большого числа текстов этого рода показывает, что наблюдаемые в них отклонения от норм китайского языка отнюдь не хаотичны и имеют свои строгие закономерности, объясняемые языковой интерференцией[19]. Собственно говоря, и у этой разновидности языка есть своя норма — язык этот оперирует традиционными формулами, носящими стандартизованный характер и не являющимися продуктом индивидуального творчества отдельных переводчиков и писцов.

Решающим обстоятельством, обусловившим появление «канцелярской» разновидности китайского языка и представляющих ее письменных документов, послужило то, что главным официальным языком в стране стал язык чужеземный — монгольский, обучение которому китайцев не поощрялось, а потому общение властителей с покоренным народом должно было идти в основном через переводчиков. Процесс «монголизации» китайского, таким образом, не был естественным — он осуществлялся насильственным путем. Однако это не снижает интереса к данному явлению, а скорее его повышает — налицо пример языковой интерференции, вызванной законодательными актами, установившими социальную иерархию языков завоевателей и покоренных. В то же время при всей своей искусственности такой «интерферированный» китайский язык должен был быть понятен китайцам — ведь документы этого рода, высекавшиеся на каменных стелах в буддийских и даосских монастырях, адресовались китаеязычному местному населению. В противном случае само появление таких надписей, имевших широкое распространение в течение всего периода правления монгольской династии, лишается смысла.

Подобные вторжения иноязычного строя в структуру китайского языка в силу их неорганичности оказались недолговечными. С падением юаньской династии рассматриваемая разновидность китайского прекратила существование.

Сокращенные обозначения использованных текстов

Дх. — Дуньхуан бяньвэнь цзи. Сост. Ван Чжун-минь и др. (敦煌變文集. 王重民等 編). Пекин, 1957.

Цай — *Цай Мэй-бяо*. Юань дай байхуа бэй цзи лу (蔡美彪. 元代 白話碑 集錄). Пекин, 1955; указывается номер документа.

Цзин — Цзин бэнь тунсу сяошо (京本通俗小說). Шанхай, 1954.

Чжу — *Чжу Си*. Юй цзуань Чжу-цзы цюаньшу (朱喜. 御纂朱子全書), ксилограф СПбФ ИВ РАН, шифр Е-193; указываются цзюань, страница и сторона.

Ши — Юань-чао би-ши (元朝秘史). Шанхай, 1936; указываются цзюань и страница.

Шуан — Шуан энь цзи (雙恩記), рукопись СПбФ ИВ РАН, шифр Ф-96; указывается номер строки.

Шуй А — *Ши Най-ань*. Шуй ху (施耐菴 . 水湖). Пекин, 1953.

Юань — Юань жэнь цзацзюй сюань (元人雜劇選) . Пекин, 1959.

[19] Подробнее об этом см.: *Зограф И.Т.* Монгольско-китайская интерференция (язык монгольской канцелярии в Китае). М., 1984.

Summary

I.T. Zograph

Interlevel Relationships and Language Interference
(according to the Records of Mongolian Chancellery)

For Chinese, a language whose main linguistic unit — the word — has no explicit grammatical (be it connected with syntax or morphology) meaning in itself, outside any syntactic structure, and, therefore, traditionally is not included into the framework of morphology, it seems reasonable to study both lexical and grammatical levels by opposing autosemantic words to auxiliary and/or function elements of the language. The peculiarities of the Chinese language as concerns interlevel relations represent themselves specifically in the so-called chancellery style caused directly by the Mongol language and being in use in China under the Mongol domination (1280–1368). These features are given a particularly detailed review in the article.

Б.В. Норик

© 2005
Санкт-Петербург

Жизнь и творчество среднеазиатских историков литературы XVI–XVII вв. Хасана Нисари и Мутриби Самарканди

В данной статье речь пойдет о двух наиболее заметных деятелях литературной жизни Средней Азии XVI–XVII вв. — Хваджe Хасане Нисари и его ученике Мутриби Самарканди. Оба они являются авторами литературных антологий (*тазкира*), которые без преувеличения можно назвать основой для реконструкции литературной жизни в Средней Азии на протяжении целого столетия. Дополнив сведения этих антологий сообщениями других источников, мы сможем «оживить» литературный процесс столетия, положившего начало «темным векам» в истории среднеазиатской литературы[1]. Итак, обратимся теперь к нашим героям.

I

Хваджа Баха ад-Дин Хасан, пользовавшийся *тахаллусом* «Нисари», или, как указано на титульном листе берлинской рукописи, Хасан Хваджа Накиб ал-Ашраф Бухари[2], происходил из уважаемой семьи бухарских *саййидов*. Нисари был сыном Падшах-хваджи б. Сулайман-хваджи б. Йахйа-хваджи б. Харун-хваджи б. *шайх* Мухаммад-хваджи б. Садр-хваджи б. Занги Ата. А Занги Ата возводил свою духовную генеалогию к имаму Мухаммаду Ханафи. По матери Нисари является потомком Баха ад-Дина Накшбанда Бухари в шестом колене (по ТД — в пятом, л. 92б). Мутриби Самарканди пишет, что «его благословенная сущность была собранием похвальных качеств». Нисари был благочестив, «ни шагу не ступал он по земле без омовенья». В подвижничестве не знал себе равных. Пользовался уважением знати и черни, богатых и бедных. Все «лучшие люди» Бухары поддерживали общение с ним. Несмотря на преклонный возраст, к удивлению многих, характер его не испортился (ТШ, л. 152б–153а). Его дед, Хваджа ʻАбд ал-Ваххаб, претендовал на физическое и духовное происхождение от Занги Ата, правнука Мансура Ата (ум. в 594/1197 г.), бывшего первым духовным преемником Ахмада Йасави (ум. в 562/1160 г.), основателя ветви Йасавийа[3]. Отец нашего автора был одним из выдающихся людей своего времени. Как-то он рассказал своему сыну, что в детстве видел во сне Мухаммада, обещавшего сделать его известным человеком. Так и случилось. Кепек-мирза назначает его

Норик Борис Вячеславович — м.н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] В данной статье ссылки на рукописи будут приводиться непосредственно в тексте. Наиболее распространенными сокращениями будут: ТШ — «Тазкират аш-шуʻара» и ТД — «Таʼрих-и Джахангири» (автором обоих сочинений является Мутриби Самарканди). Сразу следует оговориться, что эти сочинения были доступны нам только в виде микрофильмов, что несколько ограничивает свободу оценки некоторых моментов, связанных в первую очередь с информацией на полях (особенно это относится к ТШ).

[2] См.: *Storey C.A.* Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey. Vol. I–II. L., 1927–1971. Vol. I. Pt. 2. P. 802 (далее — *Storey*).

[3] Согласно С. Фазлаллаху — ветви Чиштиййа (*Fazlullah S.M.* Introduction // Mudhakkir-i ahbab. Haiderabad, 1969. P. 3–38) (далее — *Fazlullah*).

сначала *садром*, а затем и *шайх ал-исламом*. Это был благочестивый, справедливый человек, заботившийся о нуждах обездоленных. Отмечая способности отца, Нисари пишет, что особенно одарен он был в области поэзии и стилистики, так что письма, им составленные, хранились у румского султана. По словам Нисари, именно его отец ввел в Мавераннахре жанр «искусственной» *касиды*, сочинив ее в прославление ʻАдил-Шах-султана, где применил большое число сложных технических фигур. Он составил два *дивана* — на персидском и на тюрки. Далее Нисари приводит образцы стихов *саййида* Падшах-хваджи, в том числе две *газали* (одну на персидском, другую — на тюрки, в *макта'* которых последний использует *тахаллус* «Хваджа»)[4]. *Газаль* на тюрки вместе с *руба'и* на том же языке были отправлены Бабуру, который кроме похвалы не смог прислать никакого поэтического ответа. Помимо всего прочего *саййид* Падшах написал *татаббу'* (прямое подражание) на поэму «Махзан ал-асрар» («Сокровищница тайн») под названием «Максад-и атвар» («Цель [описания] образа жизни»), а также одноименный ответ на «Лайли ва Маджнун» Низами Ганджеви (между 533/1138 и 543/1148 — ок. 605/1209 г.)[5]. Обе эти поэмы были написаны на языке тюрки. Умер *саййид* Падшах в возрасте 67 лет и был похоронен рядом с могилой Хваджи Бузургвара[6]. Поэтическое мастерство *саййида* Падшаха прекрасно выражено в его *руба'и*, пользовавшемся чрезвычайной популярностью:

هرگز ز دماغ بنده بوی تو نرفت و ز دیده من خیال روی تو نرفت
در آرزوی روی تو بودم همه عمر عمرم همه رفت و آرزوی تو نرفت[7]

Никогда твой аромат обоняния моего не покидал
И из глаз моих образ лика твоего не исчезал.
В мечтании о лице твоем пребывал я всю жизнь,
Вот, жизнь моя вся прошла, а мечта о тебе не ушла.

Биографические сведения о нашем авторе достаточно скудны и в основном черпаются из его собственного *тазкира*, а также из антологии Мутриби «Тазкират аш-шу'ара» («Памятка о поэтах»), написанной около 1013/1605 г.[8]. Нисари родился в 924/1516 г. в Бухаре, где провел все свое детство[9]. Начальное образование он получил под руководством своего отца, затем продолжил обучение в *медресе* Балха, Герата, Казвина и Машхада под руководством известнейших ученых того времени: Сафи ад-Дина Мустауфи Руми (*хадисы*; от него Нисари получил *иджаза* на преподавание

[4] *Хасан Нисари*. Музаккир-и ахбаб. Хайдарабад, 1969. С. 505–512 (далее — Музаккир-и ахбаб).

[5] Музаккир-и ахбаб. С. 346, 511. «По весьма еще неполным данным известно более сорока „ответов" на „Сокровищницу тайн" Низами, написанных на персидском языке, и несколько ответов на языках тюркских... десятки (будто бы даже сотни) ответов на „Лейли и Меджнун" на персидском и тюркском языках» (*Бертельс А.* Низами // *Низами*. Пять поэм. М., 1988. С. 3–16). О поэме «Максад-и атвар» см.: *Тагирджанов А.Т.* Поэма узбекского поэта XVI в. Падши-Ходжи «Максад ал-атвар» — «Цель [описания] образа жизни» (Ученые записки ЛГУ. № 396. Серия востоковедных наук. Вып. 21. Востоковедение. 5. Л., 1977. С. 192–201).

[6] Музаккир-и ахбаб. С. 512. Имеется в виду Баха ад-Дин Накшбанд (ум. 792/1389).

[7] Там же. С. 510.

[8] Следует отметить, что в своем втором сочинении, «Та'рих-и Джахангири», Мутриби тоже упоминает о Нисари, но там сведения более краткие (ТД, л. 92б–94а).

[9] Нисари рассказывает, что еще до его рождения его мать видела сон, в котором ей было приказано назвать сына в честь Хваджи Бузургвара (т.е. Баха ад-Дина Накшбанда). По случаю рождения сына поздравить *саййида* Падшаха пришел известный ученый и литератор того времени — Ибн Рузбихан, нарекший нашего автора именем Баха ад-Дин Хасан. Высокий гость в честь столь радостного события сочинил и своей собственной рукой записал *кит'а*, некоторое время хранившееся у Нисари (Музаккир-и ахбаб. С. 139–140).

хадисов)[10], Ма'сума Хваджи 'Ишки (методы рецитации Корана)[11], Амира Махди ал-Хусайни (математика и астрономия)[12], Маулана Кийам ад-Дина Балхи (математика и астрономия)[13], Маулана Мухаммада (медицина)[14], Мир Махмуда Бачки (музыка)[15] и ряда других. Нисари стремился к изучению наук и во многих из них был искусен, особенно в науках математических. Был он сведущ в астрономии, знаком с астролябией. Нисари рассказывал Мутриби, что он хотел в сводах, представляющих собой земные полушария, очертить все особенности земли и неба (размеры, страны и т.д.) в соответствии с представлениями современной ему науки. Однако это не встретило поддержки Хумайуна и дальнейшего продолжения не получило (ТШ, л. 153б). Надо сказать, что сын Бабура, Хумайун (937–963/1530–1556)[16], был великолепным астрономом и высказывал в этой области весьма интересные мысли и суждения. Так, однажды он начертил земной шар «по слоям расположения основных элементов» (بطبقات عناصر کلی) и раскрасил каждый слой своим цветом. И в каждой небесной сфере (فلک) должным образом расположил его звезду (کوکب) (ТШ, л. 153б).

Хасан-хваджа был знаком с огромным числом людей самых разных сословий. Так, Нисари был дружен с Мухаммад-Рахим-султаном б. Хаджим-ханом Хваризми и вел с ним оживленную переписку. Мутриби сообщает, что, когда Рахим-султан был убит 'Абдаллахом II, Нисари сильно огорчился, но, смирившись с судьбой, произнес следующий *бейт*:

هر نیک و بدی که در شمار است چون در نگری صلاح کار است

На все хорошее и плохое, что нам выпадает,
Коль взглянешь — все это к лучшему.

Мутриби также сообщает о заочной дружбе Нисари с одним из крупнейших придворных поэтов Акбара, Файзи Хинди (فیضی هندی). Между ними шла оживленная переписка, они обменивались подарками. Мутриби пишет, что в 999/1590-91 г. в Бухару пришли торговцы из Лахора и привезли Нисари письмо от Файзи, в котором последний сообщал о том, что занимает должность *малик аш-шу'ара* при дворе Акбара. Письмо начиналось следующим *бейтом*:

ای دل برابر شهپر شوق و گذار خط کفر محبت است نوشتن بیار خط

О сердце, пред птичьим пером страсти и плавностью почерка
Неверие есть любовь составления письма для друга.

В качестве vale в конце письма мы читаем такой *бейт*:

رسانند این رقعه دردمندی بدست حسن خواجه نقشبندی

Доставить это скорбное письмецо Хасану Хвадже Накшбанду.

Каждый *'унван* письма был украшен *газалью* Файзи. Кроме того, в письме были две *касиды*: одна в честь Акбара, другая — *фахрийе* (самовосхваление). На обе

[10] Музаккир-и ахбаб. С. 326.
[11] Там же. С. 370.
[12] Там же. С. 373.
[13] Там же. С. 348. У Фазлаллаха неверно — Шийда (*Fazlullah*. P. 7).
[14] Музаккир-и ахбаб. С. 292.
[15] Там же. С. 335. Дарвиш-'Али Чанги в «Тухфат ас-сурур» отмечает, что Нисари был очень сильным музыкантом и учеником Каукаби (*Дарвиш-'Али Чанги*. Тухфат ас-сурур. Рукопись СПбФ ИВ РАН D 483, л. 135б) (далее — ТС).
[16] Хумайун является автором сочинения по математике «Мухтасари дар байан-и даваир-и 'изам» («Кратко об объяснении больших кругов»). См.: *Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А.* Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). Кн. 2. М., 1983. С. 553 (далее — *Матвиевская, Розенфельд*).

касиды, а также на *газаль* Нисари написал ответ и отправил письмом в Индию (ТШ, л. 186а–187а; ТД, л. 14а–16б).

В 961–964/1553–1556 гг. Нисари путешествует по Индии, а в 964–966/1556–1558 гг. принимает участие в литературной жизни Турции. Оставшуюся часть жизни проводит в Бухаре — преподает и создает свои произведения: «Чар Гулзар» («Четыре Розария»), историческое сочинение «Нафахат ал-кудс» («Дуновение рая»), «Бахарийат» («*Касиды* о весне»), 18 *таркиббандов*, прозаическое собрание анекдотов «Хасан ва Хусайн», «Анис ал-'ушшак» («Собеседник влюбленных»), а также около пятисот отдельных *бейтов*. Из прозаических произведений Нисари до нас дошли только отрывки (за исключением его *тазкира*)[17]. Наш автор был двуязычным поэтом, писавшим стихи на персидском и тюрки. Около 200 *бейтов* собственного сочинения включил он в свое *тазкира*. Поскольку он щедро раздавал дирхемы, то *тахаллусом* его стало слово «Нисари» (نثاری — «осыпающий дарами») (ТШ, л. 153а). Дарвиш-'Али Чанги в своем сочинении «Тухфат ас-сурур» пишет, что во времена 'Абдаллаха II Нисари занимал должность *малик аш-шу'ара* в Бухаре (ТС, л. 135б). Он составил поэтический *диван*. Хорошо писал как обычные (مطبوع), так и «искусственные» (مصنوع) стихи. Был большим мастером сочинения «искусственных» *касид* и использования сложнейших поэтических фигур (ТШ, л. 156б). В подтверждение Мутриби приводит целиком *касиду* «قصیده مطیر معقد مشجر مدور مضله موشح مصنوع ممتنع الجواب»[18], написанную Нисари по приказу 'Абдаллаха II. Мутриби отмечает, что упомянутая *касида* состоит из 21 *мувашшаха* (акростиха), и далее объясняет их (ТШ, л. 157а–160б). Кроме того, Нисари написал ответ на *касиду* Сана'и[19] «Кар-нама», которую поэт прислал из Индии в Мавераннахр с просьбой написать ответ. В эту *касиду* он включил цифры от единицы до ста по порядку. Мутриби приводит *матла'* этой *касиды*. Из ответной *касиды* Нисари извлекается целый ряд новых стихов и отдельных *бейтов*. В «Тухфат ас-сурур» мы находим ответ Нисари на известную *касиду* Файзи Хинди «Кашмир», которую наш автор посвятил 'Абдаллаху и городу Бухаре (ТС, л. 135б–138а).

Кроме того, Мутриби приводит три обыкновенные *газали* Нисари (по пять *бейтов* каждая), а на полях л. 161б мы находим два его *руба'и* (ТШ, л. 160б–161б). Приведем здесь одну из *газалей*, написанную в прославление Мухаммада:

---

[17] *Каримов У.* Адабиёти тоҷик дар асри XVI. Душанбе, 1985. С. 78 (далее — *Каримов*).

[18] Так, известный знаток поэтики Шамс-и Кайс пишет: «Что касается разных видов *мувашшаха*, то стихи, изображенные в форме дерева, именуются *мушаджжар* (مشجر ; „разрисованное деревьями и листьями")... А стихи в виде птицы называют *мутаййар* (مطیر ; „разрисованное птицами"), в форме круга — *мудаввар* (مدور ; „круглый"), а начертанные в виде переплетения геометрических форм именуют *му'аккад* (معقد ; „узловатый, запутанный")». *Музалла'* (مضلع) же представляют собой окаймленные стихи (*Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Ч. II. О науке рифмы и критики поэзии. Пер. с персидского, исслед. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М., 1997 (ПЛВ. CVI). С. 269–271). *Мувашшах* (موشح) представляет собой буквы (стоящие в любой части слова) или слова (стоящие в любой части предложения), соединение которых образует новое слово или предложение. Имеет большое число разновидностей (*Камал ад-Дин Хусайн Ва'из Кашифи.* Бадаи' ал-афкар фи санаи' ал-аш'ар (Новые мысли о поэтическом искусстве). Изд. текста, предисл., примеч. и указат. Р. Мусульманкулова. М., 1977. Л. 30б).

[19] Сана'и (ثنایی), известный как Хваджа Хусайн Сана'и (خواجه حسین ثنایی), был достаточно авторитетным поэтом. Родился в Машхаде в семье местного *вазира*, славу приобрел в Индии. Некоторое время был *вазиром* шаха Исма'ила Сафави. Потом уехал в Бухару и вел дела одного из *амиров* 'Абдаллаха. В конце концов уехал в Индию, где с помощью одного из ханов добился аудиенции у Акбара, прочел в его честь *касиду*, и дела его пошли в гору. Некоторое время он состоял на службе у Акбара в качестве *маддаха*. Красноречив. Хорошо знал поэтическую науку. Составил *диван* стихов. Был сведущ и в других науках, особенно в астрономии (*'илм-и хикмат ва хай'ат*). Стихи Сана'и очень любил Хаджжи-бий Кушчи. Поэт умер в Лахоре, не достигнув зрелого возраста (ТШ, л. 219а–220а; ТД, л. 20б–21б).

خورشید لمعهء ز جمال محمد است گل پرتوی ز عارض آل محمد است
در هر کجا که هست الف تازه سینه را در آرزوی تازه نهال محمد است
از کلک صنع صورت یوسف که رخ نمود گویا نمونهء ز جمال محمد است
نقصان کمال و عیب هنر گر نبود چه عیب آن را که عذرخواه کمال محمد است
با قامت خمیده نثاری چو ماه نو مایل بابروی چو هلال محمد است

Солнце — луч красоты Мухаммада,
Роза — сияние ланит рода Мухаммада.
Всюду, где в сердце есть новый друг,
Он мечтает о новой поросли Мухаммада.
Лик Йусуфа, явленный изяществом творения,
Словно образец красоты Мухаммада.
Коль нет недостатка в совершенстве и изъяна в искусстве, что за беда?
Тому оправданьем — совершенство Мухаммада.
Нисари с согбенным станом, словно новый месяц,
Склоняется перед бровью-полумесяцем Мухаммада.

Мутриби сообщает, что, по мнению Нисари, стихи не должны были выпадать из «круга доверия» (دایره اعتبار), т.е. ученик всегда должен был показывать свои стихи своему учителю и лишь потом, получив одобрение, читать их другим. Так, например, талантливый ученик Нисари, Таййиби (تایبی), сочинил ответ на «искусственную» *касиду* своего учителя. *Касида* не удалась и принята не была. Другой ученик Нисари, На'и (نایی), без разрешения учителя сочинил *касиду*, которая поэтому не была одобрена. На'и на этом не остановился. Он взял поэтический *диван* и *тазкира* Нисари, отобрал из них все лучшее и составил *рисала* в честь Кулбабы Кукельташа. Однако, поскольку он не заручился поддержкой учителя, и здесь у него ничего не получилось. Нисари сочинил о нем такое *руба'и*:

ای مله نایی که تعبیر مکر و فنی دایم همه جا از اخذ سخنی
بردی سخنان خوب از تذکره ام معلوم نمی شود که دزد حسنی

Эй, клещ тщеславный[20], хитрый и ловкий толкователь
Всегда и всюду похищенных слов.
Унес ты изящные слова из моего *тазкира*
И не скажешь, что ты искусный вор.

Неудивительно, что с тех пор дела его не заладились. Что бы он ни писал, сильные мира сего не обращали на него никакого внимания. При этом На'и был весьма образованным человеком и талантливым поэтом (ТШ, л. 216а–б; ТД, л. 123а).

В то же время, несмотря на всю свою серьезность и степенность, Нисари с юмором относился к профессии поэта. Он нередко говаривал Мутриби: «В сравнении с другими потомками Хваджи Баха ад-Дина Накшбанда — да освятится его могила — я самый нищий, поскольку являюсь поэтом».

Следует отметить, что образцы творчества Нисари встречаются в поэтических сборниках нечасто. Так, из 58 сборников, рассмотренных О.Ф. Акимушкиным, стихи поэта с *тахаллусом* «Нисари» встречаются лишь в двух[21].

Мутриби сообщает, что Нисари умер, когда ему было за 80, и был похоронен на территории *мазара* Баха ад-Дина Накшбанда, у дверей кельи *шайха* (ТШ, л. 161б; ТД, л. 94а). Дата смерти, по словам Мутриби, содержится в выражении «شیخ با کمال» =1004/1595-96 г. (ТД, л. 94а).

[20] Здесь обыгрываются значения слова نایی — «исполнитель на флейте (*нае*)» и «гордый, тщеславный».

[21] См.: *Акимушкин О.Ф.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения РАН. Вып. 10: Поэтические сборники, альбомы. М., 1993 (16:75 — *кит'а* В 250 (273с), л. 101а и 51:36 — *газаль*, С1592 (Nov. 1261), л. 47б. С. 113 и 223) (далее — *Акимушкин*).

Следует иметь в виду, что в XV–XVI вв. жили еще четыре поэта, писавших под псевдонимом «Нисари» — Мухаммад ‘Али Джалаир Нисари, Нисари Туни из Калабада, Нисари Табризи и Нисари Казвини (последний — современник нашего автора)[22].

Основным произведением нашего автора является *тазкира* «Музаккир-и ахбаб» («Воспоминание о друзьях»). Во вступлении к своему труду Нисари упоминает о двух других *тазкира*, написанных до него, — «Тазкират аш-шу‘ара» («Памятка о поэтах») Даулатшаха Самарканди (закончено в 892/1487 г.) и «Маджалис ан-нафа’ис» («Беседы об утонченных») Нава’и (начато в 896/1490-91 г.). Воздавая должное столь авторитетным авторам, Нисари пишет, что первое сочинение доведено до времени Султан-Хусайна Байкары (873–912/1469–1506), а второе охватывает период от рождения Хусайна Байкары практически до «захода солнца его правления»[23]. Далее Нисари пишет:

جمعی از فضلاء که بعد از تذکره مجالس النفایس امیر مذکور به ظهور آمده اند که اسامی سامی ایشان در تحت ضبت در آمده از روائح انفاس نفیسه ایشان شمه بمشام جان طالبان واصل گردد و به مضمون حدیث الشیئ لا یتشی الا وقد تثلث تذکره ثالثه ظاهر گردد و هر آیینه از مطالعه آن علمی بآثار احیاء و احوال موتی پدید خواهد آمد. شعر: ان آثارنا تدل علینا* و انظروا بعدنا الی الاثار. فقیر حقیر کثیر التقصیر بحکم المأمور معذور قلم بیان را بنان گرفته اسامی شریفه اعزه عظام و اجله کرام را جمع نموده به تبعیت آیه کریمه – ان هذه تذکره – تذکره مذکور را مرتب گردانیده مترنم این مقال گردید. بیت: نقصان ما کمال شود عیب ما هنر * لطفت دمی که رو بخطا پوشی آورد[24]

«Малая толика от ароматов драгоценных дыханий (высказываний) некоторых ученых мужей, появившихся после *тазкира* „Маджалис ан-нафа’ис“ и не записанных в нем, достигает обоняния душ взыскующих и по смыслу *хадиса*: „Ничто не удваивается без того, чтобы не утроиться“ — появляется третье *тазкира*, и всякий раз по его прочтении приходит знание о бессмертных трудах и обстоятельствах [жизни и] смерти. Стихи:

Воистину, созданное нами характеризует нас,
А после нас — взгляните на наши труды.

Сей ничтожный бедняк многогрешный, [по причине подчинения] долгу прощенный, *калам* повествования кончиками пальцев взяв, благородные имена уважаемых людей сановных и досточтимых мужей великодушных [вкупе] собрав и в следовании священному *айату*: „Воистину, это — поучение“ — сие *тазкира* составив, завел эту беседу. *Бейт*:

Недостатки наши станут совершенством, огрехи — искусством
В тот миг, когда твоя милость обратится к сокрытию ошибок».

Приведенный отрывок представляет собой далеко не самый сложный и изощренный образчик стиля нашего автора. Справедливости ради следует отметить, что «Музаккир-и ахбаб» написано не таким уж сложным языком и мест, в которых автор создает неудобочитаемое нагромождение риторических фигур, не так уж и много. Говоря о поэтах, автор обычно пишет простым и понятным языком, и лишь в повествова-

[22] *Fazlullah*. P. 8–9. Следует заметить, что Нисари Табризи около двадцати лет жил в Казвине, что вполне достаточно для приобретения второй *нисбы* «Казвини». Вместе с поэтом Кази Ахмадом Фигари состоял на службе у Амира Таки ад-Дина Мухаммада, внука Амира Джамал ад-Дина Мухаммада Садра. Враждовал с Мухташамом Каши и писал на последнего *хаджвы* (поношения), совершенно не достигавшие цели, поскольку популярность Мухташама была очень велика. Так что эти пародии стали причиной порицания не Мухташама, а самого Нисари. В стихах он обладал неповторимым стилем. Составил ответ на *диван* поэта тимуридской эпохи Амир Шахи Сабзавари (по другим сведениям — на *диван* Баба Фигани). Умер после 1002/1593-94 г. (см.: *Гульчин Маани*. Мактаб-и вуку‘ дар ши‘р-и фарси. Тихран, 1348. С. 476–479).

[23] Музаккир-и ахбаб. С. 8.

[24] Там же. С. 9–10.

ниях об уважаемых и очень известных людях стиль его становится возвышенным (эта особенность отмечается и в сочинениях Мутриби Самарканди, ученика Нисари). Из вышеприведенного отрывка следует, что автор придавал большое значение своему труду: его цель — продолжить труд Нава'и, восполнив пробелы последнего, и показать непрерывность литературной традиции, сделать зарисовку литературной жизни первой половины XVI в. При этом Нисари совсем не вспоминает о переводах «Маджалис ан-нафа'ис»[25] и антологии «Тухфа-йи Сами» (закончена в 968/1560 г.) Сам-мирзы — сочинениях, имеющих важное значение для изучения данного периода. С трудом верится в то, что в эпоху составления нашего *тазкира* эти труды не были известны, тем более такому осведомленному автору, как Нисари.

Что касается даты составления антологии, то Нисари пишет о ней в главе под заголовком «Название и дата составления книги», которую он открывает следующим двухбейтовым *кит'а*, представляющим собой хронограмму:

چون در این تذکره زبان قلم ذکر احباب کرد از هر باب
نام و تاریخ سال اتمامش گشت از ان رو مذکر احباب[26]

Поскольку в этом *тазкира* язык калама
Всесторонне упомянул о друзьях,
Названием и датой его окончания
Стало посему [выражение]: «Воспоминание о друзьях».

Таким образом, в названии *тазкира* — «Музаккир-и ахбаб» — зашифрована и дата его завершения (مذکر احباب = 974/1566-67 г.). Кроме того, наш автор пишет, что, закончив свой труд, он показал его известному ученому, поэту и стилисту Амир Мухаммаду Бади' ал-Хусайни[27], который, одобрив и похвалив сочинение, отредактировал его. Тот же ал-Хусайни сочинил *руба'и*, заключающее в себе дату завершения книги:

---

[25] Первый по времени перевод сочинения Нава'и был осуществлен Султан-Мухаммадом Фахри б. Амири Харави в 928/1521-22 г. в Герате, озаглавлен «Лата'иф-нама» и посвящен Сам-мирзе. Переводчик заменил оригинальное предисловие Нава'и своим собственным, а также добавил девятый *маджлис*, включив в него биографии 189 поэтов, отсутствующие в *тазкира* Нава'и. В том же, девятом *маджлисе* Фахри поместил биографию самого Нава'и. Второй перевод был выполнен Хаким Шахом Мухаммадом б. Мубарак ал-Казвини. Труд был начат в Стамбуле в 927/1521 г. и закончен в 929/1522-23 г. с посвящением султану Селиму I. Некоторые части антологии Нава'и переводчик опустил, а восьмой *маджлис* он разделил на два раздела: 1) древние и современные поэты; 2) Селим I и поэты его двора. Оба эти труда представляют собой творческую переработку, причем, на наш взгляд, удачную, поскольку «переводы» получили самостоятельное хождение как сочинения своих авторов, оставаясь в то же время произведением самого Нава'и. Оба эти «перевода» были изданы в одном томе в Тегеране 'Али-Асгар Хикматом в 1323/1945 г.

[26] Музаккир-и ахбаб. С. 11.

[27] Амир Мухаммад Бади' ал-Хусайни был сыном известного деятеля тимуридской эпохи Кази Ихтийара, долгое время бывшего *кази* города Герата (это был очень образованный человек — ученый, поэт, написавший сочинения по многим отраслям науки). Его сын, Бади' ал-Хусайни, унаследовал способности и дарования отца. Преподавал в Дилькеше. Пользовался уважением сильных мира сего и занимал достойные должности. Особенно силен был в поэзии и стилистике. Нисари приводит его *ma'pux* на смерть Кул-Мухаммад-мирзы и дает ему высокую оценку:

آن عمده اهل جود و ارباب وفا دردا که جوان رفت بسی از دنیا
گفتند چه واقع است و تاریخ چه شد گفتیم که فوت قل محمد میرزا [=966]

Как жаль, что этот глава мужей щедрости и господ верности
Так рано ушел из этого мира.
Спросили: «Что случилось и когда?»
Мы ответили: «Смерть Кул-Мухаммад-мирзы».

К моменту завершения *тазкира* Амир Мухаммад, достигший преклонных лет, служил *казием* в Шахрисабзе (Музаккир-и ахбаб. С. 407–408).

این نسخه که جامع بسی از شعر است مقصود از ان ذکر شریف صلحاء است
گردیده بیان فضلا تاریخش زان رو که در آن همه بیان فضلا است[28]

Вот рукопись — собранье множества стихов,
[И] цель ее — упоминанье благородное достойных мастеров.
И датой окончанья [фраза] стала: «Рассказ об образованных мужах»,
Ведь вся она пронизана упоминаньем мудрецов.

Сумма числовых значений букв выражения بیان فضلا также равна 974. Таким образом, датой завершения книги является 974/1566-67 год по Р.Х.[29].

Труд разделен на *макала*, четыре *баба* и *хатима*. *Макала* повествует о правителях, имевших склонность к поэзии, и разделяется на два *баба*: первый — о султанах Чингизидах (включает в себя два *фасла* — умершие и здравствующие), второй — о султанах Чагатаидах (также два *фасла*). Четыре *баба* основной части построены по принципу: «видел — не видел, встречал — не встречал, жив–умер, в Бухаре — не в Бухаре». Так, первый *баб* включает в себя рассказ о тех, кого автор лично не встречал и кто к моменту написания *тазкира* уже умер. Второй *баб* посвящен тем, кого автор видел, встречал, но кто также уже скончался. Третий *баб* — о тех, кто еще жив и кого наш автор имел честь встречать. Четвертый *баб* — о тех, кого Нисари лично не встречал и кто на момент составления *тазкира* был еще жив. Каждый *баб*, в свою очередь, разделен на четыре *фасла*, построенных по принципу: «старый–молодой» и «в Бухаре — не в Бухаре». Таким образом, первые *фасли бабов* I и II содержат сведения о поэтах, достигших преклонных лет и похороненных в Бухаре, а первые *фасли бабов* III и IV — о пожилых *адибах*, живущих в Бухаре. Вторые *фасли бабов* I и II говорят о поэтах, доживших до старости и похороненных за пределами Бухары, вторые же *фасли бабов* III и IV — о стариках, живущих не в Бухаре. Третьи *фасли* каждого *баба* повествуют о молодых поэтах, связанных с Бухарой (для *бабов* I и II — это похороненные в Бухаре, а для *бабов* III и IV — в ней живущие), в то время как четвертые *фасли* рассказывают о молодых поэтах, с Бухарой не связанных (для *бабов* I и II — похороненные за пределами Бухары, а для *бабов* III и IV — живущие не в Бухаре)[30].

В общем и целом, в схеме построения *тазкира* наш автор следует методу Нава'и, хотя в какой-то степени усложняет, развивает его, поставив в центре всего повествования «стольный град» Бухару.

Нет единого мнения по поводу того, кому посвящено *тазкира*. Принято считать, что — Абу-л-Гази Искандар Бахадур-хану[31]. В тексте имя лица, которому посвящено сочинение, приводится следующим образом: «ابو الغازی عبد الله بهادر خان»[32], т.е. «Абу-л-Гази 'Абдаллах Бахадур-хан». Это дало основание некоторым исследователям полагать, что труд посвящен 'Абдаллах-хану II (991–1006/1583–1598)[33]. Однако, по мнению Хофмана, эта версия не выдерживает никакой критики, исходя из даты составления книги (974/1566-67) и правления 'Абдаллаха II[34]. Издатель текста «Музаккир-и ахбаб» С.М. Фазлаллах высказывает точку зрения, которая кажется нам на данный момент наиболее приемлемой. По его мнению, *тазкира* посвящено одновременно двум правителям — Абу-л-Гази Искандар Бахадур-хану и 'Абдаллах-хану II. Объяс-

[28] Музаккир-и ахбаб. С. 11.
[29] *Storey*. P. 802; *Hofman H.F.* Turkish Literature. Utrecht, 1969. Section III. Pt I. Vol. 4. P. 274 (далее — *Hofman*).
[30] Музаккир-и ахбаб. С. 13–14; *Fazlullah*. P. 49–50.
[31] *Storey*. P. 802.
[32] Музаккир-и ахбаб. С. 10.
[33] *Storey*. P. 802.
[34] *Hofman*. P. 274.

нение возможности двойного посвящения Фазлаллах видит в системе престолонаследия Шибанидов, основанной на законах Чингиз-хана, согласно которым наряду с верховным *хаканом* назначался наследник, будущий *хакан* — *калга*[35]. Получалось, что в государстве два «первых человека», которых желательно было бы отметить: *хакана* — обязательно, в первую очередь и особенно пышно; *калгу* — вторым и менее пышно. Именно так и поступает наш автор: отметив сначала Искандара, он ограничивается лишь перечислением почетных титулов ʻАбдаллаха и выражает надежду на то, что его труд будет принят на *маджлисе* сего царственного мужа[36].

Кроме того, есть мнение, что труд посвящен Амир Мухаммаду Бадиʻ ал-Хусайни[37], о котором говорилось выше, а также джуйбарскому *шайху* Хвадже Мухаммад Исламу (898–971/1493–1563)[38].

До настоящего времени сохранилось 12 рукописей «Музаккир-и ахбаб»: пять — в Институте востоковедения Узбекистана (№ 56, 4338, 7760, 4374 и 4282), одна (в двух тетрадях) — в СПбФ ИВ РАН (№ B2493 и B4020), две — в Институте востоковедения Республики Таджикистан (№ 3223 и 3395), одна — в Берлине, две — в Британском музее, одна — в Калькутте[39]. Всего в *тазкира* упоминается 275 поэтов.

Тазкира «Музаккир-и ахбаб» имеет большое значение не только для изучения литературной жизни Мавераннахра первой половины XVI в., но также и для изучения всей культурной жизни и истории данного региона, истории литературных связей Мавераннахра с Индией. Целый ряд деталей содержится только у Нисари. Кроме того, некоторые хронограммы представляют историческую ценность. Помимо всего прочего *тазкира* Хасана Нисари — это довольно интересное чтение. Так, когда Нисари представил свое сочинение на суд Кази Мира, потомственного ташкентского *кази*, принадлежавшего к братству *Кубравийа*, тот написал *руба'и*-молитву и отослал нашему автору:

این نسخه دلگشا که آمد به نظر کرد از دل من محنت ایام بدر
داریم طمع آن که بروز محشر یابد نظر قبول از خیر بشر[40]

Эта занимательная рукопись, что сейчас лежит предо мной,
Унесла бремя повседневных забот из моего сердца.
Надеемся, что в день Страшного Суда
Получит она одобрение у Мухаммада.

И все же, говоря о значении *тазкира* «Музаккир-и ахбаб», закончить хочется словами А.Н. Болдырева: «Значение тезкире Нисори заключается в том, что оно является, насколько мне известно, единственным образцом антологической литературы, написанным в Средней Азии в XVI в. с целью охватить всех современных написанию деятелей среднеазиатского литературного круга. Как известно, именно этот период

[35] *Fazlullah*. P. 36–38.

[36] Музаккир-и ахбаб. С. 10. Это посвящение отражает реальную политическую ситуацию: ʻАбдаллах II de facto был правителем Мавераннахра с 968/1560 г. (когда он стал официальным соправителем своего отца) и de jure — с 991/1583 г. (после смерти отца). Кроме того, в год составления антологии уделом ʻАбдаллаха была Бухара.

[37] *Storey*. P. 802.

[38] *Ахмедов Б.А.* Историко-географическая литература Средней Азии XVI–XVIII вв. (Письменные памятники). Ташкент, 1985. С. 160. Получается, что сочинение посвящено человеку, умершему за три года до его окончания. О Хвадже Исламе см.: *Вяткин В.Л.* Шейхи Джуйбари. I. Ходжа Ислам // В.В. Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 3–19; *Иванов П.П.* Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв. М.–Л., 1954. С. 3–55 (далее — *Иванов*).

[39] *Каримов*. С. 207.

[40] Музаккир-и ахбаб. С. 466–468.

в истории культурной жизни Средней Азии является наименее изученным, даже еще в части выявления и описания источников. Несмотря на то что тезкире Нисори в сильной степени страдает обычным для этого рода произведений недостатком — обилием пустой риторики в ущерб фактам, оно содержит значительное количество ценных фактических сведений... Кроме того, сам факт составления во второй половине XVI в. в Бухаре обширной антологии современных ей литературных деятелей хорошо показывает высокое состояние культурной жизни этого периода. Показательно также и то, что в эту антологию представилось возможным включить более 250 заслуживающих внимания авторов...»[41].

II

Обратимся теперь к жизни и трудам Мутриби Самарканди. Дата рождения поэта вычисляется на основании сообщения автора в ТД. Мутриби пишет, что труд его начат в *раджабе* 1034/апреле–мае 1625 г., когда ему было 68 лет (ТД, л. 1а, 2б). Таким образом, наш автор родился в 966/1558-59 г. В предисловии автор называет себя «مطربی الاصم», и это дает основания предполагать, что к концу жизни Мутриби очень плохо слышал. Родился Мутриби в Самарканде и большую часть жизни провел в этом городе. В своих сочинениях наш автор не сообщает никаких существенных сведений о своих родителях (он лишь отмечает, что среди его предков были известные поэты Малик Аргун — по отцу и Басири — по матери). Так, Мутриби пишет, что его отец некоторое время общался с *маулана* Фигари[42]. Иногда Фигари заходил и к Мутриби, который в ту пору учился в начальной школе (туда он ходил вместе с Бахадур-султаном б. Са'ид-ханом — ТД, л. 64аб). Всякий раз, когда Фигари видел Мутриби, он читал *Фатиху* и молитву о ниспослании добра (ТШ, л. 180б). Гариби Харави (غریبی هروی)[43], очень образованный человек, хорошо знающий *сиййак*[44], общался с отцом Мутриби и заходил к ним, когда бывал в Самарканде. Несколько дней он учил Мутриби *сиййаку*. Последний пишет, что, поскольку в те времена он учился по принуждению, то искусства этого так и не освоил (ТШ, л. 234б). Иногда отец водил Мутриби в школу (тогда наш автор изучал сочинение «Шарх-и шамсиййа» Са'д

[41] *Болдырев А.Н.* Тезкире Хасана Нисори как новый источник для изучения культурной жизни Средней Азии XVI в. // ТОВГЭ. Т. III. С. 296–297.

[42] Фигари Самарканди (فکاری سمرقندی) был образованным человеком, совершенным в стихах: «Прекрасные стихи его, подобно живой воде, чисты и гладки...». В *мадраса* Сарай Мулк-ханум у него была *худжра*, где он и жил. Обладал хорошим вкусом. Составил *диван*. Является автором ряда научных трактатов. Говорят, что однажды 'Абдаллах II в присутствии Мушфики прочел около десяти *газалей* из *дивана* Фигари и спросил: «Ну, каковы стихи Фигари?» Мушфики поклялся, что в настоящий момент никто так чисто не сочиняет стихи, как Фигари. Фигари записал *газаль* и *матла'* и вручил их Мутриби на память. Эти стихи наш автор и приводит на страницах своего сочинения (ТШ, Мутриби, л. 180б–181а).

[43] В поэзии Гариби считал себя учеником Хилали. Был очень скромным и смиренным человеком. В Самарканде к нему относились с подозрением и обвиняли его в шиизме — ведь он был из Герата. О нем рассказывали различные истории. Говорили, что во времена Джаванмард 'Али-хана в Самарканде появилась банда разбойников, убивавшая людей. Однажды Гариби поздно вечером возвращался из лавки менялы. Ему встретился бандит, пригрозил ножом и сказал: «Стой, суннит!» Тогда Гариби направил на бандита свой посох и сказал: «Сам ты суннит». Но на эти истории Гариби, будучи порядочным человеком, никак не отвечал. Мутриби приводит *газаль* поэта (5 *бейтов*) (ТШ, л. 234б–235б). Что же касается религиозной принадлежности самого Мутриби, то не исключено, что наш автор был шиитом, так как он нередко приводит изречения и стихи 'Али (см., например: ТШ, л. 32б).

[44] *Сиййак* — искусство ведения учетных книг, бухгалтерский учет. Вместе с этим в финансовом ведомстве была выработана своя особая форма письма наподобие шифра, обозначаемая тем же словом (см.: *Fekete L.* Die Siyaqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung. Beitrag zur türkischen Paläographie mit 104 Tafeln. Erster Band. Einleitung, Textproben. Budapest, 1955. S. 23–28; см. также: *Мирза Бади'-Диван.* Маджма' ал-аркам («Предписания фиска») (Приемы документации в Бухаре XVIII в.). Факсимиле рукописи, введ., пер., примеч. и прил. А.Б. Вильдановой. М., 1981 (ППВ, LIV). С. 27 и далее.

ад-Дин Мас'уда Тафтазани[45] — см.: ТД, л. 73б–74а). В ТШ (л. 124а) упоминается дядя Мутриби по отцу. Однако ни его имя, ни род занятий не сообщаются.

Мутриби получил весьма добротное образование. Так, он долгое время посещал уроки *маулана* 'Исматаллаха[46] по религиозным наукам вместе с его сыном Кази Мухаммад Амином (ТД, л. 64б). В детстве Мутриби изучал сочинение «Фава'ид аз-зийа'ийа» (فوايد الضيائيه)[47] под руководством Хваджи Хашима[48], и именно в этот период он нередко заходил к Хвадже Калану[49]. Однажды Мутриби был у Хваджи. Речь зашла о *бейте*, приписываемом Фатиме, в котором она оплакивает Пророка. Хваджа Калан спросил, каким размером написан *бейт*. Мутриби ответил, что размером *раджаз-и мусаддас-и салим*. Хваджа попросил привести пример этого размера на персидском языке. Мутриби прочел *бейт*:

ساقی بعشرت کوش در دوران گل مگذار از کف جام تا پایان گل

Виночерпий, предайся удовольствиям в период [цветения] розы,
До конца этого времени не выпускай из рук чашу [с вином].

Маулана Салих Гиждувани, ученый, большой знаток *'аруза*, учитель Амир Хваджи Аталык Дурмана, сказал: «Этот ваш *бейт* неритмичен. Поскольку у знатоков

---

[45] Са'д ад-Дин Тафтазани был уроженцем Тафтазана (Хорасан), работал в Герате, Гиждуване, Ширазе, Самарканде (при дворе Тимура). Известный богослов, автор ряда сочинений по логике, грамматике и математике. Его труд «Шарх рисала аш-Шамсиййа» («Комментарий к „Солнечному трактату“») представляет собой толкование сочинения Низам ад-Дина ан-Найсабури «Ар-Рисала аш-шамсиййа фи-л-хисаб» («Солнечный трактат по арифметике») (см.: *Матвиевская, Розенфельд*. С. 437, 467–468).

[46] *Маулана* 'Исматаллах, *тахаллус* «Шакири» (شاکری). В соответствии с изречением Корана «...и благодарите Аллаха, если вы ему поклоняетесь» (2:172) он избрал благодарение Всевышнего (شکر) своим девизом и этим *тахаллусом* выделялся из числа других поэтов. В детстве он учился у своего отца, Маулана Махмуда б. Ни'маталлах Наджжара (مولانا محمود ابن نعمت الله نجار), а после смерти последнего общался с учеными и в кратчайшие сроки изучил *фикх*. Долгое время преподавал религиозные науки в Самарканде. Вел уроки хорошо и понятно. Большинство *мавали* Мавераннахра — его ученики. Он является автором ряда компилятивных и оригинальных сочинений, к числу которых относится весьма похвальное и полезное, по мнению Мутриби, «Хашиййа» (حاشيه) на сочинение Джами «Фава'ид аз-зийа'ийа» (فوايد ضيايه), «Ниджат ал-кари» (نجات القاری), «Каламиййа» (کلاميه), «Расиййа» (راسيه), «Хусниййа» (حسنيه), «Закутиййа» (زکوتيه) и ряд других. Некоторые из этих сочинений Мутриби видел. Иногда писал стихи, количество которых почти достигло размеров *дивана*. Ему было за девяносто, когда он скончался и был похоронен рядом с мазаром Хваджи Ахрара (ТШ, л. 206а–209а; ТД, л. 64б–66б).

[47] «Фава'ид аз-зийа'ийа» является сочинением 'Абд ар-Рахмана Джами (817–898/1414–1492), представляющим собой арабский комментарий на грамматику «Ал-Кафийа» Ибн ал-Хаджиба. Произведение было чрезвычайно популярно в Средней Азии и было также известно под названием «Шарх-и Мулла». В 1818 г. было издано в Калькутте 'Абд ар-Рахимом б. 'Абд ал-Карим Сафипуром (см.: *Стори Ч.А.* Персидская литература. Био-библиографический обзор. Ч. I–II. М., 1972. Т. II. С. 561, 595. Далее — *Стори*).

[48] Хваджи Хашими Мазари Ахрари (*тахаллус* «Хашим»), потомка Хваджи Ахрара. Видимо, был сыном Хваджи Калана. Был сведущ во всех науках. К нему обращались даже очень знающие люди. Написал трактат о сочинении Фаттахи Нишапури «Шабистан-и хаййал» («Келья мыслей») под названием «Шам'-и шабистан» («Келейная свеча»). Мутриби пишет, что сочинил в честь Хашима «искусственную» *касиду*, в каждом *бейте* которой была использована та или иная фигура, название которой автор записал красными чернилами в начале каждого *бейта*. Здесь же были записаны *айаты*, *хадисы* и арабские выражения, иллюстрирующие данную фигуру (ТШ, л. 85б–86б).

[49] Абу Мухаммад, известный как Хваджа Калан Хваджа Дахбиди, пользовавшийся *тахаллусом* «Амини», был сыном Маулана Хваджаги Касани (869–949/1464–1542, известен как «Махдум-и а'зам»). Покинув своего отца, Хваджа Калан приобрел покровительство Хваджи Джуйбари Бухари, возводящего свою духовную генеалогию к Махдум-и А'заму ('Абд ал-Халик Гиждувани, ум. 576/1180 или 617/1220) и *силсилат аз-захаб* братства Хваджаган. *Маулана* Мухаммад Са'ид Худжрадар написал книгу, посвященную Хвадже Калану, и назвал ее «Джамарат» (جمرات — «Раскаленные угольки»). В этой книге собраны и стихотворные сочинения Хваджи Калана. Мутриби пишет, что к Хвадже Калану часто приходили за советом и консультацией. Сам Мутриби в детстве частенько наведывался к нему в дом, располагавшийся на берегу *хауза* Булбулак, для того чтобы проверить свои знания (ТШ, л. 33а–б).

'аруза принято, что всякий раз, когда после долгого гласного следует *нун*, то при скандировании он опускается. Так, в этом *бейте* в словах „*дауран*" и „*пайан*" после *алифа* следует *нун*. Поскольку при скандировании *нун* опускается, *бейт* становится неритмичным». Мутриби возразил: «У знатоков *'аруза* принято, что всякий раз, когда после долгого гласного следует *нун* с *сукуном*, то при скандировке он опускается. Здесь же *нун* огласован. Поэтому он не опускается, а *бейт* не становится неритмичным». Услышав такой ответ, Хваджа Калан, обращаясь к присутствующим, сказал, что Мутриби весьма искушен в *'арузе* и хорошо слагает стихи. Хваджа Калан попросил Мутриби сочинить для него стихотворение. Последний сочинил *татаббу'* на *газаль* Джами со следующим *матла'*:

يا من بدا جمالک فی کل مابدا بادا هزار جان مقدس ترا فدا

О ты, начало красоты которого во всем, что имеет начало,
Да будет тысяча святых душ твоей жертвой!

Газаль Мутриби:

يا من من الصفاتک الله واحدا پیدا کرده طفل له لیس والدا
از پرتو جمال تو ای حی لم یزل خورشید لمعه ایست در این طاق پر صدا
آثار صنع تست اگر فوق اگر فرود محتاج لطف تست اگر شاه اگر گدا
هر کس بمقصدی و خوش آن را که همچو من لیس له سوالک مقصود و مقصدا
صوفی اگر ز جام تو یکجرعه چشد رهن شرابخانه کند خرقه و ردا
بنمای روی خویش که دردم ز حد گذشت یا من بدا جمالک فی کل مابدا
بهر فدای تو چه بود جان مطربی بادا هزار جان مقدس ترا فدا

О ты, что из качеств твоих лишь Аллах один
Явил дитя, у которого нет отца!
От сиянья твоей красоты, о вечноживущий,
Солнце — лишь луч в этом куполе звонком.
Плоды творенья твоего — как наверху, так и внизу,
Нуждаются в твоей милости что шах, что нищий.
Всякий стремится к цели, и счастлив тот, кто, как я,
Не спрашивает тебя, кто и где эта цель.
Если суфий сделает хоть один глоток из твоей чаши,
В залог за кабак отдаст он *хирка* и *рида*.
Покажи свой лик, ибо боль моя перешла все границы,
О ты, начало красоты которого во всём, что имеет начало!
Разве душа Мутриби для тебя — это жертва?
Да будет тысяча святых душ твоей жертвой!

Ишан одобрил стихи Мутриби и сказал: «У поэтов есть обычай вначале раздавать „поэтическую" халву. Если принесешь „поэтической" халвы, станешь сочинять стихи лучше прежнего». Мутриби ответил: «Если я из ваших рук вкушу халвы поэзии, то буду сочинять стихи еще лучше того». Хваджа Калан, улыбнувшись, сказал: «За такое твое красноречие я должен принести тебе халвы поэзии». Он встал и отправился в кладовую. Вернувшись, он положил в карман Мутриби завернутую в бумагу халву. Присутствовавшие при этом удивились, откуда взялась эта халва, поскольку они ни на минуту не оставляли *ишана* одного. Это событие было охарактеризовано как чудо (ТШ, л. 30а–31б). Описанный эпизод, видимо, имел место после того, как он некоторое время обучался у Нисари, поскольку до этого наш *мутриб* не знал теории поэзии. Он пишет, что всеми своими знаниями в области поэзии обязан Хасану Нисари (ТШ, л. 152а). Так, он изучал сочинение «Фунун-и тарик-и масну'» (فنون طریق مصنوع) под руководством Нисари. А к изучению *'аруза* и рифмы нашего автора подвиг

вака'анавис 'Абдаллаха, поэт Мукими. Мутриби рассказывает, как однажды он встретился с Мукими на пути в Бухару. Тот попросил нашего автора прочесть *газаль*. Мутриби прочел. Мукими поинтересовался, каким размером была написана *газаль*. Но поскольку на тот момент Мутриби об *'арузе* ничего не читал, то ответить не смог. Мукими рассказал ему о пользе изучения *'аруза* и рифмы. Когда Мутриби пришел в Бухару, то он долгое время изучал поэтические трактаты под руководством Нисари и таким образом «выбрался из водоворота невежества». Вместе с Мутриби у Нисари учился и Хваджа 'Абд ал-Карим («Нида'и»)[50]. Кроме того, они вместе посещали некоторые лекции Мирзы Джана, известного как Мулла-йи Нав (ملا نو)[51] (ТД, л. 27а). Можно сказать, что до смерти Нисари вся жизнь Мутриби вращалась вокруг его учителя. Мутриби приезжал из Самарканда и подолгу жил в Бухаре, общаясь со своим главным учителем, имя которого он чаще других упоминает на страницах своих сочинений (особенно ТШ). Когда Мутриби учился *'арузу* у Нисари, к нему частенько заходил Ауджи (в будущем — *надим маджлиса* Вали-Мухаммад-хана в Балхе) и приносил свои стихи. Кроме того, наш автор шесть (по ТД — два) месяцев жил в Бухаре недалеко от квартала Чах-занджир (چاه زنجير) на крыше дома муллы Пейрави[52] и изучал книгу «Сийар ан-наби» (سير النبى) (ТШ, л. 59б; ТД, л. 110б–111а). Несколько дней наш автор учился ремеслу *музаххиба* у Муллы Рустам Наккаша, писавшего стихи с *тахаллусом* «Рустам» (رستم). Он отмечает, что Рустам учил нена-

---

[50] Нида'и (ندايى), по имени Хваджа 'Абд ал-Карим, был сыном Кази Махмуда 'Азизана б. Кази Ихтиййара (قاضى اختيار). Родился и учился в Бухаре. Авторитетный ученый и поэт. При 'Абдаллахе занимал высокие должности. После смерти 'Абдаллаха Баки Мухаммад-хан конфисковал имущество его отца, и они впали в нужду. Будучи последователем *маулана* Пайанда Ахсикати (پاينده اخسيكتى), Нида'и ушел к нему в *ханака* и избрал путь подвижничества. Получил *хирка*. После смерти наставника совершил *хаджж* и отправился в Индию. Говорят, что, когда Нида'и прибыл ко двору Акбара, он сочинил *руба'и* и послал его правителю. Тому *руба'и* настолько понравилось, что он высочайше повелел набить рот означенного ученого золотом. Вот это *руба'и*:

دريا بكهر فلک باختر نازد فردوس بسلسبيل و كوثر نازد
عاشق بكرشمهای دلبر نازد كونين بذات شاه اكبر نازد

Море жемчужиной закатного неба гордится,
Рай *Сальсабилем* и *Коусаром* гордится.
Влюбленный кокетливым взглядом красавицы гордится,
Все сущее (два этих мира) сущностью шаха Акбара гордится.

Мутриби говорит, что этой чести удостаивались немногие, и напоследок отмечает, что, хотя в третьем *мисра'* этого *руба'и* закрался изъян в рифме *ита-йи джали*, в целом стихотворение удалось. По слухам, к 1013/1604-05 г. Нида'и скончался (ТШ, л. 161б–163а; ТД, л. 26б–27б).

[51] Мир Джан (مير جان), известный как Мулла-йи Нав (ملا نو), в 989/1581 г. приехал из Шираза в Бухару и занялся преподавательской деятельностью. Все относились к нему с уважением. Но он был очень заносчив и мало общался с людьми. Мутриби пишет, что «в конце концов такое поведение не принесло ему пользы, и по молитве его святости *шайха* Халилаллаха он ушел из этого мира». Дело было так. Когда мулла приехал из Шираза, Халилаллах, надеясь на свой преклонный возраст, ждал, что тот сам к нему придет. Но Мир Нав не появлялся. Тогда *шайх* вместе со своими последователями сам пришел к нему. Тот даже его не встретил. *Шайх* вошел в дом, но разговор не клеился. *Шайх*, раздосадованный, вышел и пошел к себе в *ханака*. В это время у Мир Джана начался жар. Он понял, что это связано с *шайхом*, и побежал к нему. Но *шайх* сказал: «Коль стрела молитвы вылетела из лука, назад с неба она не вернется». Через мгновение Мулла-йи Нав умер. Его омыли и похоронили в *мазаре* Хваджи Турк Дженди (خواجه ترک جندى) (ТД, л. 96б–97б). Мулла-йи Нав является автором произведений: «Шарх Хикма ал-'айн» («Комментарии к „Мудрости источника“») — комментарий на сочинение Наджм ад-Дин 'Али ибн 'Умар ал-Катиби ал-Казвини (ум. 1277) «Хикма ал-'айн» («Философия источника») — и «Унмузадж ал-фунун» («Образец наук») (*Матвиевская, Розенфельд.* Кн. II. С. 409–410, 563).

[52] Мулла Пейрави (پيروى) был из старых бухарских поэтов. Суфий, подвижник. Написал ответ на поэмы Низами и Джами. Он является автором трактатов по многим отраслям науки. *Диван* его равнялся 20 тысячам *бейтов*. Умер в возрасте 100 лет и похоронен в Бухаре рядом с могилой Баха ад-Дина Накшбанда (ТШ, л. 59б–60б; ТД, л. 110б–115а).

вязчиво (ТШ, л. 204а). Мутриби несколько дней совершенствовался в музыкальном ремесле под руководством Йумли Мийанкали[53]: он изучал лады *'ирак-и шах* и *сигах* (это лады, которым Йумли отдавал предпочтение), а также *Куллиййат* Каукаби (ТШ, л. 123б; ТД, л. 126б). Камал ад-Дин Хафиз 'Абд ар-Рахим Музаххиб Бухари был учителем Мутриби в игре на *нае* и *кануне* (ТД, л. 32а). Несколько дней наш автор брал уроки у Назари[54] по некоторым из религиозно-философских наук (علوم حقیقه و آلیه) (ТШ, л. 163б). На занятия по изучению книги «Хидайа»[55] (هدایه) Мутриби ходил вместе с Лазими Киши (لازمی کیشی), по имени Султан-Кули (سلطان قلی), а также с Хваджой Абу Хашимом (ТШ, л. 238б; ТД, л. 154а).

В своих трудах Мутриби рассказывает и о собственной преподавательской деятельности. Так, Мутриби был в хороших отношениях с Курайши (Хваджа Дуст Назар), который под руководством нашего автора изучил трактат об *'арузе* и рифме (ТШ, л. 201б). Мутриби учил каллиграфии Сабити Мийанкали и Зихни Самарканди (ТШ, л. 218а, 227а). Хазани Шахрисабзи (خزانی شهرسبزی) был другом Мутриби, считавшим последнего своим учителем в искусстве поэзии. Он всегда старался развеселить и никогда не делал ничего, что вызывало бы скуку. Вначале он пользовался псевдонимом «Хараби» (خرابی). Так, всякий раз, когда он приходил к Мутриби, чтобы отредактировать свои стихи, и тот спрашивал: «Кто там?», поэт отвечал: «Это разруха (خرابی) пришла в твой дом». Мутриби все это не нравилось, и он посоветовал ему заменить псевдоним на *таджнис* «Хазани». Тот согласился. Несмотря на это, люди продолжали называть его «Хараби». Наконец, поэты решили, что всякий, кто назовет его прежним *тахаллусом*, должен уплатить два динара штрафа. Так «Хараби» стал «Хазани» (ТШ, л. 224а–б).

Фарши Самарканди (فرشی سمرقندی), по имени Хабибаллах (حبیب الله), был одним из лучших друзей Мутриби. Они дружили с давних пор, никогда не забывая друг о друге. Фарши считал Мутриби своим учителем в *масну'* (ТШ, л. 182а–б). Кроме того, можно считать Фарши одним из информаторов, помогавшим Мутриби в составлении его сочинения. Так, однажды Фарши прислал Мутриби из йаркендского *вилайата* письмо, в котором сообщал, что поэт Халиси 'Ираки (خالصی عراقی), по имени Хан-'Али, прибыл из Ирака в Кабул с дипломатической миссией. Автор письма встречался с ним (далее несколько слов не поместились на полях, потом можно разобрать «Йаркенд амад»), видимо, когда тот приезжал в Йаркенд. Фарши пишет, что Хан-'Али — авторитетный и красноречивый поэт Ирака, пользующийся известностью (ТШ, л. 226б, на полях). Следует отметить, что сведения о некоторых поэтах Мутриби уточнял во время своей остановки в Балхе (по пути в Индию). В этом ему помогал Йа'куб-хваджа (ТД, л. 29а–б).

---

[53] Йумли Мийанкали (یوملی میانکالی), известный как Мулла Баба (ملا بابا), учился в Самарканде. Занимался каллиграфией у Мир Мухаммада Гурмири (میر محمد کورمیری). Сочинял хорошие *му'амма* (логогрифы) и *та'рихи* (хронограммы). Иногда для увеселения сочинял мелодии. Неподражаемо играл на *нае*. Со времен Султан-Хусайна до 'Абдаллаха не было столь искусного музыканта, как он. Играл на всех инструментах, обладал прекрасным голосом. Мутриби отмечает, что, несмотря на почтенный возраст, Йумли не утратил хорошего вкуса (ТШ, л. 123а–124а; ТД, л. 126б–127а).

[54] Назари (نذری) — *маулана* Назари Бадахши избрал свое имя псевдонимом для своих стихов. Родился в Бадахшане, учился в Мавераннахре. Хорошо писал различными почерками, особенно *насх-и та'ликом*. Владел искусством изготовления колчанов. У него была *худжра* в *мадраса* Абу Са'ид-хана, в которой он и жил, занимаясь преподавательской деятельностью. Если кто-то приходил к нему в плохом настроении, то после часа общения с ним приходил в доброе расположение духа. Принципиально не женился. Назари скончался в своей *худжре*. Могила его находится по соседству с могилой шахзаде Кусама б. ал-'Аббаса (قثم بن العباس) (ТШ, л. 163а–166б).

[55] «Хидайа» представляет собой комментарий Бурхан ад-Дина Маргинани (ум. 593/1197) на собственное компилятивное сочинение по мусульманскому праву «Китаб бидайат ал-мубтади» (*Heffening W.* Al-Marghinani // Encyclopaedia of Islam / CD-ROM Edition, 1.0. Leiden, 1999).

Наш автор много путешествовал по городам Средней Азии. Он встречался с разными поэтами и учеными. Многие из них были друзьями Мутриби. Так, Мутриби был в *вилайате* Кеш и там виделся с Мирзой Мухаммад-диваном, писавшим стихи с *махаллусом* «Сиййаки». Сиййаки служил Исфандийар-султану. После того как последний стал правителем Андижанского *вилайата*, Сиййаки был назначен главой финансового ведомства этой области (ТШ, л. 172а). Фазили, служивший в финансовом ведомстве Хаджжи Мирзы Дурмана, по-братски относился к Мутриби и показывал ему все свои стихи (ТШ, л. 183б). Поэт и *китабдар* Пир-Мухаммад-султана, Назими, относился к Мутриби с любовью и иногда заходил к нему домой. Однажды Назими собственноручно написал *газаль* и вручил ее Мутриби. Наш автор встречался с Назими в его родном городе Кермине по пути в Индию в 1035/1625-26 г. Назими, которого Вали-Мухаммад-хан ослепил за его близость к Пир-Мухаммад-хану, жил тихо и уединенно (ТШ, л. 167а; ТД, л. 43а–б). Среди покровителей Мутриби был Садики Ахунд. О нем наш автор не переставал возносить благодарственные молитвы. Мутриби сочинил *та'рих* на его смерть (ТШ, л. 190б; ТД, л. 37а). Наш автор поддерживал братские отношения с Сабури Самарканди, которого он называл «افصح الشعرا» («красноречивейший из поэтов»). Мутриби учил Сабури сочинять «искусственные» стихи. Он даже приводит *газаль* поэта в 10 *бейтов*, что большая редкость для его *тазкира*, поскольку для подавляющего большинства *газалей* цитируется пять *бейтов* (ТШ, л. 191а–192б). Мутриби был очень дружен с поэтом ʻАджзи (عجزی). Он пишет, что, приезжая в Самарканд, большую часть времени проводит вместе с ним. ʻАджзи уехал в Индию, служил Джахангиру. Жилось ему хорошо и радостно. Из Лахора он прислал Мутриби письмо с просьбой отправить что-нибудь из своих стихов. Мутриби послал *газаль* (ТД, л. 31аб). Наш автор был дружен с *маулана* Мухаммад-Садиком, известным как Суфи Балту (صوفی بالتو). Это — известный оратор, сведущий в большинстве наук, особенно в *сиййаке* (об этом он написал *рисала*). Был искусен в поэзии. Пользовался псевдонимом «Садики» (صادقی). Составил *тазкира* «Рийаз аш-шу'ара» (ریاض الشعرا), в которое включил современных по преимуществу поэтов. Однако, поскольку Суфи Балту не коснулся многих сложных словесных и образных фигур, которые следовало бы упомянуть, Мутриби принялся за составление «сей замечательной рукописи» (т.е. «Тазкират аш-шу'ара»). Когда Садики узнал об этом, то обиделся и порвал отношения с Мутриби. Далее наш автор пишет: «В настоящее время (т.е. в 1013/1604-05 г. — *Б.Н.*), как я слышал, он порвал свое прежнее сочинение и написал *тазкира* в стихах и прозе» (ТШ, л. 192б–193б)[56]. В дни правления ʻАбд ал-Му'мин-хана, т.е. в 1006/1598 г., Мутриби встречался с поэтом Назири Машхади в Самарканде (ТШ, л. 169б). Приходилось нашему автору сталкиваться и с поэтом Шухи Бухари. Шутки последнего превышали всякую меру. Этот шустрый отрок, учившийся у Хасана Нисари по повелению ʻАбдаллаха, сильно задевал и Мутриби. Во время переписывания он садился Мутриби на шею, во время омовения опрокидывал *афтаба*, иногда похищал письменные принадлежности, ломал *калам* и убегал. Мутриби несколько раз обещал пожаловаться Нисари, но тот не боялся. Однажды Мутриби в присутствии Нисари и Шухи прочел следующую эпиграмму:

شوخی که مثال کربه شوخ است نزد فضلا کم از کلوخ است

Шухи, шутник, подобный кошке,
Среди ученых он меньше комка земли.

[56] В «Ихйа ал-мулук» говорится о том, что Кази Балту выступал в качестве посредника в столкновениях между узбеками Мавераннахра и систанцами. Он был «человек гуманный, разумный и проницательный — среди тех людей не было подобного ему...» (*Малик Шах-Хусайн Систани.* Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук). Пер. с перс., предисл., коммент. и указат. Л.П. Смирновой. М., 2000 (ППВ, СХ). С. 239). Сочинение Садики, к сожалению, пока не обнаружено.

О том же поэте он пишет: «Я вижу его почерк в основном на стенах самаркандских *мазаров*». До этого упоминалась дата 1013/1604-05 год и сообщалось, что Шухи стал *наккашем* и писал *наста'ликом*. Это настоящее время «می بینم» указывает на то, что в этом году Мутриби был в Самарканде и именно здесь, в своем родном городе, он закончил свое первое *тазкира* (ТШ, л. 211а). В 1020/1611-12 г. Мутриби снова видел Шухи в Бухаре и нашел, что он остепенился и приобрел ученость (ТД, л. 148а–б).

В 983/1575-76 г. Мутриби ездил в Балх. По пути он встретил Захира Кабули, известного купца, ехавшего в Индию. До Балха они шли с одним караваном и долго общались. Напоследок они обменялись *газалями* (ТШ, л. 67а, 232а–233а). В 1036/1626-27 г. Мутриби был в Бухаре и виделся с 'Абдаллах Хваджой Кабули (عبد الله خواجه کابلی), писавшим стихи с *махаллусом* «'Абди». Некоторое время 'Абди занимал должность *садра* в Самарканде и Бухаре, а после восхождения на трон Имам-Кули-хана уехал в Индию. Следует отметить, что с 'Абди Мутриби встречался и прежде, в 996/1587-88 г. в той же Бухаре (ТД, л. 96а).

Мир Дусти Бустан-хани[57], известный самаркандский ученый, подолгу беседовал с Мутриби на научные темы и читал ему свои стихи (ТШ, л. 74б). Однажды Мутриби встретился с ним в доме его фаворита Йа'куб-хваджи Ахрари. В ту пору поэт вернулся в Самарканд из Индии за своей семьей. Он так хорошо рассказывал об Индии, что у Мутриби голова пошла кругом. Однако на тот момент он вынужден был отказаться сопровождать Мира Дусти, поскольку был связан по рукам и ногам своими обязательствами перед семьей (ТШ, л. 74б; ТД, л. 27б–29а). Надо сказать, что Мутриби постоянно поддерживал связь с Индией — в первую очередь с теми поэтами и учеными, которых он прежде знал в Мавераннахре и которые позже уехали на субконтинент. Так, поэт Разми (رزمی) прислал Мутриби *газаль* с просьбой написать ответ, что наш автор и сделал (ТШ, л. 203б–204а). Осуществить же свою давнюю мечту он смог уже будучи довольно старым человеком. Свой путь в Индию, которая так его манила, он начал в шестьдесят восемь лет. Добравшись до Лахора, Мутриби пишет, что здесь он надеется на встречу с Джахангиром (ТД, л. 29б). По пути в Индию Мутриби посетил знаменитого ученого той эпохи, Йусуфу Карабаги[58]. Тот вспомнил прежнее знакомство и сказал, что теперь стихов уже не пишет. Мутриби сказал, что Йусуф уже отдалился от этого бренного мира, а он все еще привязан к нему. Потом Мутриби спросил ученого о возрасте. Тот отвечал, что ему — 76. Для Мутриби Йусуф прочел *газаль*. По возвращении из Индии Мутриби снова виделся с Карабаги на одном из *маджлисов*. Снова спросил его о возрасте. Тот отвечал — 77 (ТД, л. 157а–158а).

Мутриби общался и с сильными мира сего — с ханами, султанами и амирами. Так, в 990/1582 г. Мутриби видел Искандар-хана в Бухаре (ТД, л. 81б–82а). Кроме того,

---

[57] Мир Дусти Бустан-хани (میر دوستی بوستان خانی), писавший стихи с *махаллусом* «Дусти», был одним из самых выдающихся самаркандских ученых того времени. Жил на известной самаркандской улице Бустан-хани. В детстве учился у Маулана 'Исматаллаха. Некоторые религиозные науки изучал под руководством Маулана Шахи Бустан-хани. В поэтическом ремесле — ученик Мукими Бустан-хани, *вака'анависа* 'Абдаллаха. Прекрасно знал поэтику и *му'амма*. Сочинял хорошие *касиды*. В 1011/1602-03 г. совершил *хаджж* и уехал в Индию, где был принят Акбаром. К 1035/1625-26 г. умер (ТШ, л. 74а–77б; ТД, л. 27б–29а).

[58] Йусуф Карабаги (یوسف قرا باغی) писал стихи под псевдонимом «Йусуф». Был учеником Мирзы Джана, известного как Мулла-йи Нав. Особенно преуспел в философии и астрономии. Принадлежал к братству *Кубравийа*. Его духовная генеалогия восходила к *шайху* Хусайну Хваризми. Написал комментарий (*хашийа*) на «Шарх-и 'ака'ид» («Изложение основ вероучения») Джалал ад-Дина Давани. Является автором «Рисала дар тахкик-и самт-и кибла» («Трактат о точном определении азимута *кыблы*»), посвященного Имам-Кули-хану, и философского трактата «Рисала ал-батинийа» («Трактат о сокровенном»). В 1013/1604-05 г. жил в Самарканде. В 1034/1624-25 г. построил *ханака* в бухарском квартале Сафид Мун (سفید مون) и там преподавал. Имам-Кули-хан любил общаться с ученым и слушать его стихи (ТШ, л. 125а–б; ТД, л. 157а–158а; *Матвиевская, Розенфельд*. С. 592–593; *Мухаммад Йусуф Мунши*. Муким-ханская история. Ташкент, 1956. С. 83. Далее — *Мухаммад Йусуф Мунши*).

Мутриби рассказывает о своей аудиенции у ‘Абдаллаха II, устроенной ему при посредстве *михтара*[59] верховного правителя. Хан поинтересовался, кто был наставником Мутриби в поэтическом ремесле. Тот ответил: «Хасан-хваджа Нисари Бухари». Тогда хан стал задавать ему вопросы о поэзии: что означает слово «поэзия» (شعر), кто первым стал сочинять стихи. Ответы Мутриби вполне удовлетворили хана, и он вознаградил его за труды. Из рассказа следует, что эта аудиенция была, скорее всего, экзаменом, может быть даже «смотринами», а не лекцией, целью которой является ликвидация пробелов в образовании ‘Абдаллаха. Судя по всему, Мутриби хотел попасть в число придворных поэтов хана, но это ему не удалось[60]. Тем не менее Мутриби имел доступ в *китабхана* ‘Абдаллаха (ТД, л. 5б). Периодически ему удавалось подносить хану свои стихи. Так, Мутриби написал *татаббу‘* на вышеупомянутую *касиду* «Кар-нама», сделав ее *мувашшахом* на имя ‘Абдаллаха. В *матла‘* он использует цифры от 1 до 6. Из его *касиды* также извлекается целый ряд дополнительных *бейтов*. Мутриби преподнес ее *хакану* и получил награду. Одобрил *касиду* и Нисари (ТШ, л. 219а–220а; ТД, л. 20б–21а).

Мутриби был частым гостем на *маджлисах* Кулбабы Кукельташа. Однажды Кулбаба сочинил *матла‘* и обещал 1000 *танга* тому, кто сделает из него пять *бейтов*[61].

---

[59] Должность *михтара* можно понимать двояко. С одной стороны, это мог быть руководитель военного духового оркестра, одновременно игравший на литаврах. Он имел придворное звание *михтара* (*Беляев В.* Очерки по истории музыки народов СССР. Вып. 1. Музыкальная культура Киргизии, Казахстана, Туркмении, Таджикистана и Узбекистана. М., 1962. С. 206). С другой стороны, это мог быть человек, занимающий должность от министра до казначея, ведающий всеми финансовыми делами государства (*Абдураимов М.А.* Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI — первой половине XIX века. Ташкент, 1966. С. 82–83). Учитывая, что Мутриби (как и следует из его *тахаллуса*) был, помимо всего прочего, профессиональным музыкантом, то предпочтение, на наш взгляд, следует отдать первому варианту.

[60] Мутриби приводит свой *та’рих* на смерть хана:

فریدون زمان خاقان اعظم — بجنت برد رخت استقامت
شهنشاهی که از فرط عدالت — جهان را کرد آبادان تمامت
بسان مرغ در ماه رجب رفت — از این محنت سرای پر ملامت
نشانی از قیامت ماتم او ست — بر پیش دیده اهل سلامت
چوجستم از خلایق سال فوتش — همه گفتند قائم شد قیامت

Фаридун эпохи, величайший *хакан*,
Отнес одеяние крепости в рай.
Шахиншах, который от избытка справедливости
Весь мир сделал процветающим,
Подобно птице улетел в месяце *раджабе*
Из этого дворца тягот, полного осуждения.
Траур по нему — знак всеобщего воскресения
В глазах всех здравствующих.
Когда я искал среди людей год его кончины,
Все говорили: «Утвердился День Всеобщего Воскресения»

(досл.: «*ка’им* превратился в *кийамат*», т.е. «предстоятель стал Днем Всеобщего Воскресения»). *Мадда-йи та’рих* (без упоминания его автора) приводит Мухаммад Йусуф Мунши, а А.А. Семенов дает его дословный перевод как «стоящий во главе (государства) отправился на страшный суд» (см.: *Мухаммад Йусуф Мунши.* С. 69 и 253, примеч. 122). В ТД Мутриби прибавляет рассказ о своем сне, увиденном им через некоторое время после сочинения этого *та’риха*. Он видел ‘Абдаллаха сидящим у источника, протекающего по степи, с зажженной свечой, пламя которой достигало небес. Покойный хан сообщил Мутриби свой *та’рих* на собственную смерть: «عبد الله بهادر خان». Тот подсчитал и обнаружил, что это выражение дает полную дату смерти хана. Мутриби спросил о значении этой свечи. В ответ покойный хан погасил свечу. В это время, пишет Мутриби, пришло известие об убийстве ‘Абд ал-Му’мин-хана (ТД, л. 84б–85а).

[61] Кулбаба Кукельташ был одним из самых влиятельных *амиров* ‘Абдаллаха II. После захвата ‘Абдаллахом Хорасана в 995/1588 г. он стал наместником хана в этой области с резиденцией в Герате. В ТШ говорится, что он писал стихи под псевдонимом «Мухибби» («Любовный, Дружеский», مُحبّی). Автор *тазкира* поясняет, что этот *тахаллус* он использовал потому, что был другом всем ученым и поэтам. Помимо

Мутриби выслушал этот *бейт* и нашел его слишком сложным. Тогда он сказал, что тому, кто сделает из этого *бейта газаль*, он даст 2 тысячи *танга*. В результате Мутриби получил разрешение прочесть другую *газаль* собственного сочинения. После этого Кулбаба сказал: «Не следует отступать от традиций поэтов. Сочини еще две *газали*». Наш автор поинтересовался, зачтется ли *мухаммас* за две *газали*, и предложил вниманию слушателей пятистрофный *мухаммас*. Таким образом, денег Мутриби не получил (ТШ, л. 135а–137а; ТД, л. 97б–99б). Впрочем, вероятно, что награды он так и не получил бы, поскольку в ТД (вслед за эпизодом о том, как Мухташам Каши не был вознагражден за *касиду*) Мутриби пишет, что с ним во времена ʻАбдаллалха нередко случались подобные вещи, иллюстрируя свои слова двумя эпизодами. Один из них связан с Амир Мухаммадом Баки-бей Дурманом, *диванбиги* Пир-Мухаммад-хана, пожаловавшим ему большое количество пшеницы, которую *амбардар* амира Мутриби не выдал, сославшись на то, что последний слишком поздно пришел. Второй эпизод связан с Кулбабой Кукельташем. Последний на бумаге обещал нашему автору десять верблюдов, нагруженных пшеницей. Не прочитав распоряжения, Мутриби отдал его *амбардару*. Последний взял поданную ему бумагу, завернул в нее десять пшеничных зернышек и вручил Мутриби. Тот спросил: «Что это?» *Амбардар* сказал: «Награда, которую вам даровал наш господин». Мутриби не поверил. Но кладовщик сказал, что в бумаге так и записано. Наш автор прочел *берат* и обнаружил, что *катиб* пропустил слово-нумератив «верблюд», в результате десять верблюдов с зерном превратились в десять зернышек. Мутриби обратился к *катибу*. Тот, будучи остроумным человеком, сказал: «Мой господин, на этом клочке бумаги не поместится и одного верблюда. Как же мне уместить десять?» Мутриби ничего не оставалось делать, как доложить Кулбабе. Последнему так понравилась эта история, что он добавил в награду нашему *мутрибу* еще десять верблюдов. Мутриби явился к *катибу* и сказал: «Ну, как ты теперь уместишь двадцать?» Тот сказал: «Если на то будет воля *мамдуха*, поместится и сто верблюдов». По замечанию Мутриби, это равносильно тому, что по приказу правителя сотня слонов может уместиться на одном ногте (ТД, л. 19а–20а). Что же касается доходов Мутриби, то о них ярко говорит один эпизод из ТД, в котором рассказывается об одном высокопоставленном чиновнике, пригласившем нашего автора к себе. Мутриби не явился. Когда же тот человек прислал за ним и поинтересовался, почему Мутриби не является к нему, наш автор ответил, что этому препятствуют семья и недостаток средств к существованию. Тогда тот взял *калам* и бумагу и со слов Мутриби записал все его ежедневные расходы (мука, мясо и даже масло для светильника). Оказалось, что на тот момент ежедневные расходы Мутриби составляли менее одного *хани*. Этот человек пригласил нашего автора

рассматриваемого эпизода Мутриби рассказывает о том, как однажды Кулбаба послал из Хорасана в Мавераннахр свою *матла'* и потребовал написать ответ. *Бейт* был прочитан на *маджлисе* у Нисари, и все, кто мог писать стихи, сочинили ответ. В их числе были, конечно, сам Нисари и Мутриби (ТШ, л. 135б). Мутриби отмечает, что Кулбаба обладал хорошим поэтическим вкусом, и приводит его *газаль* (5 *бейтов*), *руба'и* и два *фарда* (ТШ, л.136а). Мутриби сообщает, что Кулбаба был убит по приказу ʻАбд ал-Му'мин-хана. Когда его заковали в золотые цепи, он произнес *бейт*:

بزنجیری که چون شیر ژیان دارند در بندم ز لفظ کندم عار است بیحد ورنه میکندم

Меня, как свирепого льва, держат в цепях,
От лязга оков моих позор бесконечный, а нет — разорвал бы я их.

Когда на шею ему надели ярмо, а на голову — седло-паланкин, он произнес следующий экспромт:

قدم دال و دو شاخه لام الف لت بر سر حالم دلالت میکند اینها که باید رفت از عالم

Шаги буквы *даль* и два зубца букв *лам* и *алиф* — булава надо мной,
Все они свидетельствуют о том, что нужно уходить из этого мира (ТШ, л. 137а; ТД, л. 98б–99а).

к себе и стал платить ему два *хани* в день (ТД, л. 132б–133а). Судя по всему, основным средством существования Мутриби была переписка. Он сообщает, что переписал для разных людей около сорока *диванов* различных поэтов (ТД, л. 17а), поэтому он нередко приводит примерное количество *бейтов* в *диванах* некоторых поэтов. Так, Мутриби переписал *диван* Малика Куми для *садра* Насир ад-Дин Хваджи. Объем *дивана* равен примерно 20 000 *бейтов* (ТД, л. 23а). Наш автор отмечает, что *диван* Сана'и по объему был чуть меньше 9500 *бейтов* (не считая его «Саки-нама»). Поэзия также приносила ему некоторый доход. Так, в ТД Мутриби пишет, что было время, когда он жил *касидами* в честь султанов и амиров (ТД, л. 177а). Вообще, Мутриби считал профессию поэта выше должности *мухтасиба*, так как, говоря о том, что поэт Афзали стал *мухтасибом*, он пишет, что «звезда его гороскопа вернулась из зенита в надир» (ТШ, л. 41а). Наш автор пользовался покровительством правителя Самарканда Хаджжи-бия (Хаджжи Аталык Дурмана) и время от времени писал в его честь «естественные» (مطبوع) и «искусственные» стихи. Так, он приводит на страницах ТШ свою «искусственную» двухразмерную *газаль* (9 *бейтов*), а также стихотворение, написанное в форме дерева (مشجر). Эти стихи были посвящены Хаджжи-бию. Свою *газаль* Мутриби сопровождает подробным комментарием на те фигуры, которые искусственным образом извлекаются из данного стихотворения. Получив вознаграждение за эти стихи, Мутриби написал двухрифмовое *кит'а*, из которого ясно, что наш поэт получил в награду прекрасную лошадь, чалму, золото и сапоги (ТШ, л. 109а–113а).

В своей антологии Мутриби вспоминает и о том, как когда-то в праздник разговения в Ак-Сарае Самарканда он присутствовал на *маджлисе* у Абу-л-Хайра б. Джаванмард-'Али-хана, казненного позднее по приказу 'Абдаллаха II. Его попросили прочитать стихотворение в честь праздника, но Мутриби оказался не готов и получил разрешение прочитать *газаль* Джами. Абу-л-Хайр отметил странность подобного образа уклонения от чтения собственных стихов, но разрешение дал. Когда Мутриби прочел *газаль*, хан отметил, что у поэта Нами 'Ираки есть удачный ответ на нее. Тут присутствовавший на собрании Хваджа Хасан Нисари сообщил, что Нами 'Ираки происходит из деревушки Шимахин, что стихи его весьма хороши и что он один из лучших поэтов Ирака. Однако из-за своей бедности он не пользовался уважением среди людей и зарабатывал себе на жизнь переписыванием книг. Иногда он писал стихотворные нападки на Джами и Нава'и, вроде этого *кит'а*:

ذات من مجموعه فضل و کمال عالم است گر خریداری نباشد از کجا نامی شوم
کولی گیری خوب میدانم ولی کولی کجا ست چون علیشیری بیاید تا که من جامی شوم

Я — вместилище мудрости и совершенства всего мира,
Если не будет покупателя, как же я стану известным (*нами*)?
Скандалить я хорошо умею, но где же скандалист?
Он должен быть таким, как 'Алишир, чтобы я стал Джами.

В конце концов он нашел покровительство у *ширваншаха*, потомка султанов Чагани. Маулана Мабрур 'Абд ал-Гафур, один из лучших учеников Джами, написал в насмешку над Нами *кит'а*:

کاتب نامی شماخین را کافتم یافتم که بس عامی است
بد استاد بنده میگوید آنکه مشهور در جهان جامی است
گفتمش در حضور شروانشاه بد جامی مگو که بد نامی است

Писца известного Нами Шемахинского
Я изучил. Нашел, что он весьма прост.
Он плохо отзывается о моем учителе,
О том, кто известен в мире, о Джами.
В присутствии *ширваншаха* сказал я ему:
«Не говори плохо о Джами, ибо это — дурная слава (*баднами*)».

Эпизод этот показывает, что поэты могли являться на *маджлис*, не приготовив собственных стихов, однако в запасе у них обязательно должны быть стихи других поэтов, дабы иметь возможность выйти из положения, что в данном случае Мутриби и делает. Кроме того, ясно, что Абу-л-Хайр все же предпочел бы услышать экспромт. Сей царственный муж довольно хорошо разбирался в поэзии, и неизвестно, чем бы все это кончилось, если бы на помощь Мутриби не пришел его учитель Нисари, отвлекший хана своим рассказом о Нами. Нисари же показал образец того, как должен вести себя поэт на *маджлисе* — это эксперт, в любой момент готовый развить ремарку, брошенную правителем, в целый рассказ (ТШ, л. 15а–б; ТД, л. 39б).

Мутриби иногда навещал *шахзаде* Мухаммад Заман-мирзу б. Шахрух-мирза Бадахшани, некоторое время находившегося в заключении в доме Кулбабы Кукельташа. Наш автор отмечает удивительную слабость Заман-мирзы к *мухаммасам*. Однажды Заман своей рукой переписал *газаль* Джами и попросил Мутриби написать на нее *мухаммас*. Мутриби выполняет просьбу принца и приводит семь строф своего *мухаммаса* на страницах своего *тазкира* (ТШ, л. 16б–17а).

Мутриби рассказывает о том, как он встретился с Музаффар-султаном б. Джаванмард ʻАли-ханом, казненным позднее, так же как и его брат, по приказу ʻАбдаллаха, на *маджлисе* в саду имения ʻАбд ал-Латиф-хана «в начале сезона розы, что был началом опьянения соловья». Когда Мутриби явился, праздник уже был в самом разгаре. Ему передали чашу с вином, но поэт отказался, сказав, что он постится. Султан удивился, как «столепестковая роза», и прочел такое *кит'а*:

هر کس که توبه کرد بوقت گل از شراب کو توبه اش قبول کند غافر الذنوب
تایب شدن بوقت گل از لطف طبع نیست ساقی بیار باده علی رقم من یتوب
قطع تعلق از همه لذات کرده ایم الا ز جام باده صافی و روی خوب

У того, кто раскаялся в [питии] вина в период [цветения] розы,
Разве примет раскаяние Всепрощающий?
Покаяние в период розы — не от чистоты нрава,
О кравчий, принеси вина вопреки тому, кто раскаивается.
Мы отсекли от себя привязанность ко всем удовольствиям,
Кроме чаши чистого вина и прекрасного лика.

Потом султан предложил Мутриби прочитать *газаль* о бутоне розы, приличествующую их *маджлису*, тогда ему будет позволено не пить вина. Мутриби, немного поразмыслив, предложил вниманию собравшихся следующую *газаль*:

بباغ غنچه سخن خون ز لعل دلبر کرد صبا دهان ورا پر ز خورده زر کرد
نشین بپای گل و باده خور که نکهت گل هوای باغ چو فردوس روح پرور کرد
خوش آنکس که درین بزمگاه نقد حیات مدام صرف می ناب و جام و ساغر کرد
دلا مخور غم روزی اسیر حرص مباش که میرسد بتو رزق آنچه حق مقدر کرد
ز مطربی همه بوی شراب می آید قضا بباده مگر طینتش مخمر کرد

В саду бутон слова пролил кровь прекрасного рубина,
Зефир наполнил его рот золотыми крошками.
Сядь рядом с розой и пей вино, ибо аромат розы
Сделал воздух сада подобным живительному *фирдаусу*.
Счастлив тот, кто на этом пиру, разменной монете жизни,
Непрестанно пил прозрачное вино из кубков и чаш.
О сердце! Не печалься, ни на день не становись пленником алчности,
Ибо достигнет тебя хлеб насущный, предназначенный Всевышним.
От Мутриби все время исходит запах вина,
Неужели судьба опьянила его вином?
В итоге дело разрешилось миром и чашей опиумного мака.

Помимо всего прочего, Мутриби, видимо, служил Вали-Мухаммад-хану: он сообщает, что у последнего был альбом, в котором было записано по *бейту* из сочинений каждого поэта (ТД, л. 18а–б). Кроме того, наш автор пользовался покровительством Кази Мирза-бека, влиятельного вельможи Имам-Кули-хана, и нередко читал о нем *Фатиху* (ТД, л. 162а).

Особое место в биографии Мутриби занимает его визит к правителю династии Великих Моголов (932–1275/1526–1857) — Джахангиру (1014–1037/1605–1628). Когда Мутриби собрался в Индию, джуйбарский *шайх* ʻАбд ар-Рахим (خواجه عبد الرحيم), сын Хваджи Саʻда (خواجه سعد), известного как Хваджа Калан-хваджа Джуйбари (خواجه کلان خواجه جویباری)[62], обрадовался и отправил его в Кабул раньше всех. Когда Мутриби добрался до Балха, из-за неотложных дел он не смог идти дальше и два месяца провел там (что это были за дела, автор не говорит, но, вероятно, он просто хотел пообщаться с местными *адибами* и собрать сведения для своей антологии). В это время в Балх прибыл ʻАбд ар-Рахим. Мутриби явился к нему. Тот сказал: «Вы все еще в Балхе! А мы думали, что вы уже добрались до Индии». Он проявил заботу о Мутриби. С его помощью наш автор отправился дальше и прибыл в Лахор к Джахангиру (ТД, л. 154а–155а). В среду, 19 *раби' ал-аввал* 1036/вторник, 8 декабря 1626 г. Мутриби сподобился видеть Джахангира. Шах сказал, что пожалует ему золото, халат, коня и седло, а также мальчика-слугу, но не сразу, а в несколько приемов. На первый раз Мутриби выбрал золото. Тут же была подготовлена 1000 рупий, каждая весом в два с половиной туранских *мискаля*[63]. К этой сумме было прибавлено еще 500 рупий от Нур Джахан-бигим, супруги Джахангира. Сын Мутриби, Мухаммад-ʻАли, получил украшенную золотом одежду и отрез пестрой ткани. В течение почти целого месяца Мутриби посещал аудиенции Джахангира, на которых видел много нового и диковинного. На одной из таких аудиенций по просьбе шаха Мутриби исполнил несколько музыкальных сочинений ʻАли-Дуста Наʻи (ТД, л. 217б–218б). Джахангир очень интересовался поэтами и учеными Мавераннахра, и Мутриби много рассказывал о них. Правда, обмен информацией был обоюдным. Так, на одном из *маджлисов* Джахангир сообщил Мутриби, что поэт Асири (اسیری) некоторое время служил у него, потом уехал в *хаджж* и в пути умер. Кроме того, Мутриби выступил в роли эксперта, оценивающего степень сходства шибанидских правителей, с которыми он был лично знаком. По его указаниям были исправлены портреты ʻАбдаллаха II и ʻАбд ал-Муʼмина, хранившиеся в личной коллекции Джахангира[64].

Однажды, во время одной из встреч с шахом, вышел неприятный конфуз. Сын Мутриби, Мухаммад-ʻАли, хотел купить для отца мальчика-слугу, но у него было только сто рупий, а нужно было сто двадцать. Его спросили, почему у него нет денег, когда шах пожаловал его отцу 1000 рупий. На другой день они принесли деньги, но шах сказал, что дарит этого слугу. Слуга жил у Мутриби и по возвращении из Индии (ТД, л. 219б–220б). Читая этот эпизод, испытываешь несколько неприятное ощуще-

[62] См.: *Иванов*. С. 55–83.

[63] Скорее всего, имеется в виду *мискаль* весом в 4,8 г, использовавшийся во всей Средней Азии с XVI по XIX в. (*Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. Пер. с нем. Ю.Э. Брегеля. М., 1970. С. 94–95).

[64] Джахангир коллекционировал портреты тимуридских и шибанидских правителей. Муʼтамад-хан в «Икбал-нама-йи Джахангири» (закончено в Кашмире в 1029/1619-20 или 1039/1629-30 г.) рассказывает о великолепной картине, изображающей битву Тимура с Тохтамышем. Изображение обладало портретным сходством. Всего на картине было изображено двести сорок ликов. Эту картину в 1028/1618-19 г. привез вернувшийся из Ирана от шаха Аббаса посол Хан ʻАлам (خانعالم). Художник подписался как Халил-мирза Шахрухи (خلیل میرزا شاه رخی). Работа его была столь зрелой и превосходной, что была достойна кисти Бехзада. Если бы автор не подписался, то можно было бы подумать, что это действительно Бехзад. Поскольку дата более ранняя, то, по мнению Муʼтамад-хана, скорее всего, Бехзад был его учеником (The Iqbalnamah-i Jahangiri of Motamad Khan. Published by Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1865. P. 131–135).

ние. Здесь со всей очевидностью проступает цель поездки Мутриби — своего рода выездные гастроли ради заработка. Во многих других эпизодах, когда шах, для которого все это было игрой, предлагал выкупить ту или иную вещь, Мутриби всеми способами старался отшутиться и в итоге получал это в подарок. Ощущается некоторая прижимистость в характере нашего автора, что, впрочем, вполне объяснимо: ведь на иждивении Мутриби находилось двадцать человек (ТД, л. 245а–б). Следует отметить, что за эту поездку Мутриби «заработал» по меньшей мере 11 950 рупий. Надо сказать, что Мутриби в своих сочинениях практически ничего не говорит о своей семье. Судя по приведенным выше сведениям, а также на основании некоторых других высказываний Мутриби мы можем предположить, что у него было много детей. Тем не менее наш автор говорит лишь о двух своих сыновьях — старшем, Мухаммад-'Али (محمد علی), и Шах-'Али (شاه علی). Последний был зятем поэта Ашки Самарканди (ТД, л.149а). Однажды Махмури, (مخموری)[65], сын Султан-мирзы, дяди 'Абдаллаха, наведался к Мутриби в Балхе, а потом отправился вместе с ним и двумя его сыновьями в Даулатабад, где они целую неделю хорошо проводили время. Будучи в Даулатабаде, Махмури поинтересовался, пишут ли сыновья Мутриби стихи. Тот отвечал, что пишут. Тогда Махмури потребовал, чтобы они прочли по *газали*. Сыновья Мутриби прочли по пять *бейтов* своих *газалей*, написанных на одну и ту же рифму. Из этих *газалей* становится ясным, что Шах-'Али в своих стихах использовал *тахаллус* «Бидил» (بیدل), а Мухаммад-'Али — *тахаллус* «Ма'йус» (مایوس): Надо сказать, что Мухаммад-'Али довольно активно участвовал в литературных *маджлисах* Джахангира. Так, однажды шах попросил назвать поэтов и ученых Мавераннахра, с которыми было бы интересно пообщаться, дабы он мог послать золото и пригласить этих людей к себе (возможно, Мутриби был приглашен таким же образом). В ответ Мухаммад-'Али рассказал Джахангиру о Маулана Сабири (صابری), сыне Хафиза Ташканди, известного как Хафиз Кухаки. Джахангир сказал, что, когда ему было девять лет, он часто видел Хафиза Кухаки во время его бесед с Акбаром (ТД, л. 229а).

Однажды Джахангир осведомился у Мутриби о его возрасте. Наш автор прочел по этому поводу *руба'и*:

عمر چون خدا دولت داد راهم بسوی خطه لاهور گشاد
دیدار همآیون جهانگیر نمود آنروز که بود سال عمرم هفتاد

Когда Бог даровал счастье жизни,
Путь мне в область Лахора открыл.
Явил свиданье с *хумайуном* Джахангиром
В день, когда жизни моей было семьдесят лет.

В связи с этим Мутриби отмечает, что когда ему было около шестидесяти лет, он решил каждый год писать *руба'и*, в котором будет указан его возраст. Эти *руба'и* автор приводит на страницах своего сочинения. Невольно вспоминается «старческая» *касида* Рудаки. Любой поэт так или иначе в своем творчестве касается темы старости. Не обошел ее и наш автор, о чем свидетельствуют его двенадцать четверостиший. Хочется отметить, что эти четверостишия интересны прежде всего не своей художественной выразительностью, а заключенной в них информацией. Так, приводя эти *руба'и*, Мутриби отмечает, что, когда ему исполнилось 65 лет, он тяжело заболел. Болезнь длилась целый год, наш автор был близок к смерти, но в 66 лет он поправился. Это событие нашло отражение в одном из его «старческих» *руба'и*:

[65] Мутриби отмечает, что означенный *амирзаде* жил в Балхе и писал стихи не задумываясь. В Лахоре наш автор слышал, что тот уехал в Бухару и стал служить Имам-Кули-хану. В 1037/1627-28 г., вернувшись из Индии, Мутриби видел его в Самарканде. В этом же году он умер в Бухаре (ТД, л. 177б–178а).

چون عمر ز حد شصت و پنجم بگذشت هر چیز که بود ضعف در نجم بگذشت
در شصت و ششم کنون زد بر من ز کرم آن یار لطیف نکته سنجم بگذشت

Когда моя жизнь перешла границу шестидесяти пяти,
Все, что было у меня во рту, увеличилось вдвое.
В мои шестьдесят шесть теперь излились на меня щедроты,
Тот любезный друг превзошел мою проницательность (ТД, л. 228б).

Кроме того, эти *руба'и* подтверждают, что Мутриби дожил как минимум до семидесяти одного года:

صد شکر که از لطف خدای ذو المن رفتم سوی لاهور چو بادی بچمن
در مدت سیر بود عمرم هفتاد هفتاد و یک بود رسیدم بوطن

Сотня благодарений, что по милости великодушного Господа
Ушел я в Лахор, словно ветер на лужайку.
Во время путешествия жизни моей было семьдесят лет,
Когда вернулся на родину, было семьдесят один (ТД, л. 228б).

Расставание Мутриби с Джахангиром было тяжелым. Шах предложил нашему автору остаться и ехать вместе с ним в Кашмир, но тот, ссылаясь на старость, отказался. Шах спросил Мутриби, куда он направится. Тот ответил, что в Самарканд, поскольку у него там осталась семья. Шах спросил, сколько у него иждивенцев. Мутриби ответил, что двадцать. Шах предложил отослать в Самарканд 2000 рупий, чтобы его семья могла приехать в Кашмир. Но Мутриби не согласился. В итоге шах отпустил Мутриби с условием, что тот вернется через год. Мутриби прочел *Фатиху* и вышел (ТД, л. 244а–246а). В 1037/1627-28 г. он через Балх вернулся в свой родной город и, вероятно, в том же году умер, поскольку заметки его обрываются.

Обратимся теперь к творчеству Мутриби. Наш автор был персоязычным по преимуществу поэтом. Учитывая то обстоятельство, что в рассматриваемую эпоху поэты легко переходили с языка фарси на тюрки, мы можем не сомневаться в том, что у Мутриби есть тюркские стихи. Однако в прозаических сочинениях нашего автора, являющихся практически единственным источником, содержащим его стихи, мы не находим ни одного стихотворения на тюрки (вообще количество тюркских стихов в ТШ в сравнении с «Музаккир-и ахбаб» Нисари весьма незначительно). Образцы творчества поэта с *тахаллусом* «Мутриби» имеются лишь в одном из 58 поэтических сборников, обработанных О.Ф. Акимушкиным[66]. В своих же собственных сочинениях Мутриби приводит в общей сложности около 315 *бейтов*. В их числе 15 *бейтов* из *касиды* в честь *шайха* 'Абд ар-Рахима Джуйбари, написанной на арабском языке (ТД, л. 214а–б)[67].

Мутриби, как и Нисари, был сторонником сочинения «искусственных» стихов. Он пишет, что поэту, обладающему правильным вкусом, не следует уклоняться от написания таких стихов (ТД, л. 47б). В ТШ он приводит довольно много «искусственных» стихов (как своих, так и других поэтов), часть из них снабжена пространным комментарием. Кроме того, Мутриби упоминает большое число поэтических фигур, некоторые из них он подробно объясняет. Так, наш автор говорит об одном *бейте* Бури Балхи, одного из старых поэтов Балха. Однажды на *маджлис* хана 'Абд ал-Му'мина он принес *бейт*, написанный в форме *муттасила ал-миншари* (متصله المنشاری). Мутриби приводит этот *бейт*, представляющий собой набор связанных вместе зубцов, среди

[66] См.: *Акимушкин*. С. 117, № 17:5–2 *газали* (рукопись № C1554, Nov. 1186).

[67] По У. Каримову, всего в ТШ Мутриби приводит 280 *бейтов* собственного сочинения (*Каримов*. С. 105). Согласно М. Бехрузу, Мутриби 30 раз цитирует свои стихи — 247 *бейтов* (*Бехруз М.Х.* Тазкире Мутриби как источник по дариязычным поэтам // Памятники истории и литературы Востока. Период феодализма. Статьи и сообщения. М., 1986. С. 91–103).

которых иногда угадываются буквы *мим*, *ха-йи хаввaз*, *каф*, *син* и *та*. Автор *тазкира* приводит объяснение *бейта*, давая его в обычной графике:

شب شیشه می به پیش مستی بشکست سستیش بتن هیبت تب بنشست

Ночь разбила пред пьяным чашу с вином,
Слабость его навалилась на тело ужасом лихорадки.

Мутриби отмечает, что этот *бейт* справедливо может называться *муттасила* (поскольку в нем использованы только те буквы, которые могут связываться с последующими. — *Б.Н.*), однако не вполне соответствует качеству *миншари* («в форме пилы»), так как буквы *мим* и *ха-йи хаввaз*, не имея в качестве своей основы зубца, выпадают из этой схемы. Автор «Тазкират аш-шу'ара» приводит свой *бейт* в виде *мувашшаха*, который он вставил в оду, сочиненную им в честь Баки-Мухаммад Бахадур-хана. В этом *бейте* Мутриби использовал только буквы, имеющие в качестве основы зубец:

شب شب تن سست نیست بی تب تن پیش تبست سست شب شب

Вечерами слабое тело не лишено жара,
Тело перед лихорадкой слабо вечерами.

Мутриби поясняет, что *муттасила ал-миншари* — это фигура, в которой буквы при написании связываются друг с другом и становятся похожими на зубцы пилы. Помимо своего *бейта* Мутриби приводит в качестве примера *бейт* Салмана Саваджи из *касиды*, сочиненной им в честь Хваджи Мухаммад-вазира (уб. в 736/1333 г.):

سست پیش تپش تب تن پست تپش پشت تن سست شکست

Слабо перед ознобом лихорадки низменное тело,
Озноб сломал хребет слабому телу.

Мутриби поясняет, что существует фигура *муттасила*, в которой все буквы *бейта* связаны друг с другом, однако не образуют форму зубцов пилы. Наш автор приводит пример из книги «Хада'ик ал-хака'ик»[68]:

پیش لطف طلعتش قیمت مه شکست شد پیش بنفشه خطش گل بچمن نهفت شد

Перед нежностью ее лица понизилась цена месяца,
Перед фиалкой ее пушка заснула роза на лужайке.

Мутриби рассказывает, как однажды он сказал Нисари, что в *бейте* Саваджи буква *каф* неуместна. Хваджа Хасан улыбнулся и ответил: «Это — ручка пилы» (ТШ, л. 62б–63б). Фигуру *тадвир* Мутриби определяет так: «Знай, что фигура *тадвир* — это то, когда поэт сочиняет *мисра'*, состоящую из четырех *рукнов* в размере *хазадж-и мусамман-и салим*, и вписывает ее в круг так, что с какого бы *рукна* ни начали читать, получалась бы размеренная и рифмованная *мисра'*... Да будет известно, что автор книги „Хада'ик ас-сихр“[69] считал эту фигуру детской забавой» (ТШ, л. 45а).

[68] Имеется в виду книга Шараф ад-Дин Хасана б. Мухаммада Рами Табризи «Хака'ик ал-хада'ик».

[69] Имеется в виду книга Рашид ад-Дина Ватвата «Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р» («Сады волшебства в тонкостях поэзии»). Надо сказать, что Хусайн Ва'из Кашифи не связывает *тадвир* с одним конкретным размером, как это делает Мутриби. Определение Кашифи шире: он выделяет два вида *тадвира* — один ограничен избранным размером, другой может изменять свой размер. Кашифи также приводит мнение Ватвата о *тадвире* (*Кашифи*. Бадаи', л. 51б–52б; *Рашид ад-Дин Ватват*. Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р). Пер. с перс., исслед. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М., 1985 (ППВ, LXXIV). С. 169).

Интересна ремарка Мутриби относительно жанра *ma'рuха* (хронограмма): «Да будет известно, что если на шахском здании будет [начертан] *ma'рuх*, заключающий в себе высочайшее имя, то это хорошо. В отличие от того, когда *ma'рuх* состоит из описания, а не имени. Он выпадает из области доверия, поскольку отличительной особенностью шахских зданий в сравнении со [зданиями] других людей является упоминание имени. Таким образом, если, например, Хваджа Таббахи построит помпезное здание, поэт сочиняет в его честь *ma'рuх*, в котором описывается высота, вызывающая зависть замка джиннов и удивление капища Чина и тому подобное. И никто не может ему запретить и сказать: „Почему ты так описываешь?" Поэтому, для того чтобы шахское здание отличалось от других зданий, безусловно, необходимо ставить имя, как это сделано в следующем *ma'рuхе*:

در ارک عالی بلخ زیبا عمارتی شد تا آب و خاک باشد بادا بنای منزل
تاریخ و نام بانی پرسیده گشت گفتم تاریخ و نامی بانی کیستن قرای عادل

В высоком *арке* Балха появилось красивое здание,
Да будет здание дома, пока существует вода и земля.
Спросили о дате и имени строителя. Сказал я:
„Справедливый Кистин Кара" — дата и имя строителя (=956/1549 г.).

И царственный господин Мирза Бакир б. *малик ал-куттаб* Маулана Мир 'Али Катиб также сочинил подобный *ma'рuх* в честь окончания *ханака* господина полюса святых величественного *хваджи* Хваджи Баха ад-Дина Накшбанда — да освятит Аллах его могилу. Сей бедняк видел его высеченным на изразцах этого здания. *Та'рuх*:

خاقان روزگار درین منزل شریف از روی صدق بقعه میر بنا نهاد
جستم ز عقل ساعت اتمام و بانیش عبد العزیز خاقان زمانه جواب داد

Хакан эпохи в этом благородном месте
По милости своей гробницу основал.
Искал у разума я часа окончанья и его строителя,
„'Абд ал-'Азиз-*хакан*", мне век сей отвечал» (=953/1546 г.) (ТШ, л. 106б–107а).

Эталоном поэтического искусства Мутриби почитал своего учителя, Хасана Нисари. Степень зависимости Мутриби от Нисари хорошо иллюстрируется рассказом нашего автора о его беседе с Нисари по поводу пародийных стихов одного из наиболее выдающихся поэтов той эпохи, Мушфики (مشفقی). Нисари, как и многим другим, тоже доставалось от язвительного языка Мушфики, в связи с чем он недолюбливал этого талантливого поэта (при этом дарование Мушфики он признавал). Однажды Нисари попросил Мутриби привести что-нибудь из пародийных стихов Мушфики. Мутриби стал отказываться. Он сказал, что Нисари — его учитель, поэтому то, что ему не дозволено Богом, не разрешено и ему, Мутриби. Нисари же сказал: «Ничего страшного, если ты прочтешь немного из того, что можно слушать». Тогда Мутриби рассказал Нисари весьма благопристойную историю с участием Мушфики. Тем не менее, после того как Мутриби закончил свой рассказ, Нисари предложил ему прочесть *Фатиху*, чтобы этот рассказ на небесах не считался грехом (ТД, л. 48б–50а). Кроме того, наш автор очень любил известного поэта Файзи Хинди (فیضی هندی). Он сообщает, что полностью переписал *диван* последнего (ТШ, л. 186а). Можно предположить, что наш автор тяготел к индийскому стилю в персидской литературе, хотя и не был его типичным представителем. Однако в Мавераннахре той эпохи существовал свой стиль. Этот стиль обычно противопоставлялся стилю иракскому, под которым, на наш взгляд, следует понимать школу реализма (*вуку'сара'и*) в персидской поэзии. Основными представителями этой школы были поэты, служившие при дворах сефевидских правителей, такие,

как Замири, Вали Даштбайази, Кули-Мийли ‘Ираки и др. Относительно борьбы стилей в нашей антологии есть интересный рассказ. Мутриби пишет, что *курчи* ‘Абд ал-Му’мин-хана не принимал стиля мавераннахрских поэтов, но был приверженцем иракского стиля. В качестве наказания означенный хан приказал отрезать *курчи* нос. Об этом поэт Мирза Фархад Тамма (میرزا فرهاد تامه) (псевдоним «Фархад») написал удачное *руба‘и*:

کو قورچی خورده دان و خود بینی او تزلیف اکابر و سخن چینی او
هر بوی که برده بود از طرز عراق دوران هم را کشید از بینی او

Где мелочный *курчи* и его самодовольство?
Где его заискивание перед вельможами и сплетни?
Всякий запах, который он унюхал о стиле иракском,
Судьба отсекла от его носа (ТШ, л. 188а–б; ТД, л. 136б–137б).

В то же время Мутриби пишет, что поэт Ашки Самарканди, служивший Амир Дусту Вафа’и, писал в иракском стиле (ТШ, л. 43а). Значит, все-таки можно было писать в стиле сефевидских поэтов и не бояться быть изувеченным. Тем не менее о поэте Курайши наш автор сообщает: «Хотя он пишет не в иракском стиле, однако его стихи уловляют дикие сердца». Писал он не хуже Унси, Аниси, Замири, ‘Урфи, Мийли и других (ТШ, л. 198б). Это, на наш взгляд, подтверждает тот факт, что Мутриби все-таки был сторонником мавераннахрского стиля.

Мутриби Самарканди является автором трех прозаических сочинений — «Тазкират аш-шу‘ара», «Нусха-йи зиба-йи Джахангир» и «Хатират-и Мутриби». Последние два сочинения объединены в одном переплете под общим названием «Та’рих-и Джахангири». Г. Эте считает последние два сочинения одним произведением. На наш взгляд, обе точки зрения имеют право на существование, о чем мы скажем ниже.

Теперь же рассмотрим сочинения Мутриби в хронологическом порядке.

Первым произведением нашего автора является «Тазкират аш-шу‘ара» («Памятка о поэтах»). Сочинение написано на персидском языке и посвящено правителю Мавераннахра Вали-Мухаммад Бахадур-хану (1015–1019/1606–1611). Перед тем как представить сочинение на суд столь высокого судьи, Мутриби предложил ученым мужам Самарканда прочесть его и с учетом их замечаний отредактировал (ТШ, л. 4а). На листе 2а, сверху над текстом имеется надпись: «Составлена эта книга в эпоху Баки-Мухаммад-хана. Автор по имени Нисари в год 1013-й (1604-05) был современником Акбар-падшаха». Совершенно очевидно, что имя автора *тазкира* указано неверно, что весьма странно, поскольку достаточно прочесть одну-две *газали* автора, чтобы понять, что он пользовался *тахаллусом* «Мутриби». В то же время и Нисари (ум. 1004/1595-96), и Мутриби были современниками Акбара (964–1013/1556–1605). Относительно же даты можно с уверенностью сказать, что это действительная дата составления сочинения, поскольку в самом тексте она встречается десятки раз в следующей формуле: «а ныне, в год 1013-й, такой-то живет там-то или делает то-то». Тем не менее причина отнесения *тазкира* перу Нисари отчасти понятна. Дело в том, что на ниве поэзии Мутриби являлся ближайшим учеником Нисари. Кроме того, из самого *тазкира* следует, что Мутриби был «правой рукой» и постоянным участником литературных *маджлисов* своего учителя. Далее, поэтическая антология Нисари пользовалась большой популярностью в Мавераннахре той эпохи. Все это могло послужить причиной того, что сочинение, начатое, по всей вероятности, еще при жизни Нисари, было приписано ему, тем более что антология Мутриби хронологически продолжает сочинение Нисари «Музаккир-и ахбаб». Таким образом, мы можем сказать, что «Тазкират аш-шу‘ара» Мутриби является четвертым по счету *тазкира* в «литературной генеалогии» Мавераннахра после «Тазкират аш-шу‘ара» Даулатшаха

Самарканди (892/1487 г.), «Маджалис ан-нафа'ис» 'Алишира Нава'и (896/1490-91 г.) и «Музаккир-и ахбаб» Хасана Нисари (974/1566-67 г.). В структурном отношении сочинение Мутриби схоже с указанными *тазкира*, однако в каждом из них расположение материала построено по своему оригинальному принципу: хронологический — у Даулатшаха, социально-иерархический — у Нава'и, принцип личного знакомства и отношения к Бухаре — у Нисари. Мутриби же избирает иной принцип.

Итак, «Тазкират аш-шу'ара» Мутриби построено в порядке числовых значений букв арабского алфавита (*абджада*). Таким образом, Мутриби словно составляет *диван* из поэтов (хотя в поэтическом *диване* и используется алфавитный порядок). Автор разделяет свой труд на *тасмийе* и 29 *харфов* (29-й *харф* — сочетание букв *лам* и *алиф*; в этом *харфе* упомянуто всего пять поэтов). *Тасмийе* посвящено правителям, писавшим стихи и покровительствовавшим поэзии. *Харфы* — биографические сведения об *адибах* второй половины XVI в., живших в Мавераннахре, Иране, Ираке, Индии. *Тасмийе* и каждый *харф* разделены на три части. Каждая из трех частей *тасмийе* носит название *исм*, а каждая часть *харфа* — *нукта*. В первой части говорится о правителях, или *адибах*, которых Мутриби не только видел, но и с которыми лично общался. Вторая часть посвящена тем, кого наш автор видел, но с кем пообщаться ему не удалось. В третьей части говорится о тех, кого Мутриби не видел и сведения о ком он почерпнул из третьих рук. Таким образом, степень достоверности (а равно и объем сообщаемых сведений) убывает от первой к третьей части. Всего в *тазкира* упомянуто 337 *адибов*. На основании нашего *тазкира* можно предположить, что в литературных *маджлисах* иногда принимали участие женщины. Об этом говорит эпизод с одной сварливой женщиной по имени Атун (آتون), обладавшей поэтическим талантом и слагавшей экспромты. Наш автор приводит несколько неприличный экспромт поэтессы (ТШ, л.61б). Мутриби старался разнообразить несколько монотонный характер повествования. Для этого он включил в свой труд различные рассказы, анекдоты, полезные советы (فایده). Так, например, после сентенции о пользе путешествия Мутриби приводит *руба'и*, которое рекомендуется как можно чаще читать в путешествии, чтобы избежать всех опасностей и благополучно вернуться назад:

گر در سفرم تویی رفیق سفرم ور در حضرم تویی انیس حضرم
هر جا که نشینم و بهر جا گذرم جز تو نبود هیچ مراد دگرم

Если я в пути, Ты — спутник мой,
И если я дома, Ты — сотоварищ мой у домашнего очага.
Где б я ни сел, где б ни прошел,
Кроме Тебя, нет у меня цели иной (ТШ, л. 67а–69а).

После рассказа о случае на литературном *маджлисе* Музаффар-султана (см. выше) Мутриби дает совет тем, кто хочет бросить пить. Для этого необходимо переписать *суру* «المؤمنين» («Верующие», *сура* 23), повесить листок себе на шею, и Всевышний Господь избавит человека от недуга винопития (ТШ, л. 19а). Эти и подобные им рассказы превращают антологию Мутриби в весьма увлекательное чтение.

Поскольку одна и та же дата проходит красной нитью сквозь все *тазкира* (1013/1604-05 г.)[70], очевидно, что автор поставил целью закончить свой труд именно

[70] Необходимо отметить, что однажды в конце сочинения на полях л. 234б встречается дата 1014/1605-06 г. Это год достижения поэтом Гани Ташканди степени *иршада*. Эта дата, на наш взгляд, лишь подтверждает то, что мы имеем дело с черновым вариантом, который дополнялся и после окончания основного текста антологии. Что же касается других дат, то они встречаются крайне редко. Это — дата пребывания в Бухаре (998 г.х., л. 26а); дата смерти поэта Ашрафи (1007 г.х., л. 38б); дата переселения Бахри в Балх (1011 г.х., л. 61а); дата поездки Мутриби в Балх (983 г.х., л. 67а); дата совершения *хаджжа* Дусти (1011 г.х., л. 75б); дата смерти Хичи (1000 г.х., л. 90б); дата встречи Мутриби с Васли и *хваджой* Мухам-

в этом году. Однако по ходу написания любого сочинения все самое интересное нередко появляется к концу, поэтому вполне естественно, что в *тазкира* присутствует элемент незаконченности, записи на полях, дополнения. Скорее всего, автор начал формировать свой труд именно в 1013/1604-05 г., предварительно собрав многочисленный материал о поэтах. По ходу написания труда он пытался уточнить некоторые сведения, а также информацию о том, чем на данный момент занимается тот или иной герой его *тазкира*. Кроме того, несомненно, что сведения о некоторых поэтах были получены Мутриби именно в 1013 г.х. На этот год у нашего автора накопилось значительное количество «заметок». Автор сам говорит о том, что некоторые стихи ему присылали из других городов. Несомненно, у Мутриби был свой *баййаз*, в который он записывал стихи различных поэтов, а иногда и сами поэты записывали свои стихи. Так, Аташи Бухари прислал Мутриби в Самарканд три свои *газали* (ТШ, л. 56а). Мулла Сабури принес Мутриби *газаль* Йусуфа Карабаги (ТШ, л. 125б). *Газали* Амини предоставил Мутриби Хаджжи-бей Аталык Кушчи, попросивший их у сына Амини, Хваджи Хашима (ТШ, л. 33а). Мираки собственноручно записал несколько *бейтов маснави* и *руба'и* и вручил их Мутриби (ТШ, л. 142б). Наш автор пишет, что на момент завершения *тазкира* у него не было под руками «искусственных» стихов Маулана Фарши, так как последний отправился в *хаджж*. Поэтому он их и не привел (ТШ, л. 183б).

Следует отметить, что текст ТШ не полон. Так, между листами 170б и 171а имеется лакуна. *Нукта* 1 *харфа* «нун» незавершена, *нукта* 2 и 3 того же *харфа* отсутствуют. От *нукта* 1 *харфа* «син» остались только два *бейта газали* поэта Сили (судя по *тахаллусу* в *макта'*) и упоминание о поэте Сирри, который некоторое время вел себя по отношению к Мутриби довольно грубо, а потом стал общаться по-человечески. Имеется лакуна и между листами 190б и 191а. На л. 190б речь идет о Садики, а на л. 191а мы уже читаем окончание памятки о поэте Сайрафи. Но эта лакуна в пределах *нукта* 1.

В начале сочинения Мутриби обещает приводить на полях размеры для цитируемых стихов. Это свое обещание он исполняет лишь отчасти. Вместе с тем можно сказать, что ТШ Мутриби носит ярко выраженный литературоведческо-филологический характер. Наш автор нередко комментирует цитируемые им стихи и указывает на те или иные недостатки. Надо сказать, что Мутриби мог высказать в лицо автору свои претензии к стихотворению. Так, на одном из *маджлисов* Мутриби попросил *газаль* у поэта Кудаки. Последний написал стихотворение на листочке и вручил нашему автору. Тот прочел и сказал, что в этой *газали* есть ряд недостатков в рифмах. При этом наш автор ссылается на трактат по поэтике 'Ата'аллаха «Бада'и' ас-сана'и'» (899/1493 г.). Кудаки обиделся и потребовал назад листок со стихотворением. Мутриби вернул. Наш автор отмечает, что снова виделся с Кудаки в 1037/1627-28 г. К этому времени стихи его стали намного лучше (ТШ, л. 128б–129а; ТД, л. 142а–б). Из этого и подобных ему эпизодов мы можем заключить, что основным недостатком в рифме в то время было *ита-йи джали*, т.е. повторение рифмующегося слова в том же самом значении[71].

мад Исламом (1008 г.х., л. 96б); дата смерти поэта Таб'и (991 г.х., л. 118б); дата встречи Мутриби с 'Абди в Чарбаге (996 г.х., л. 173б); дата смерти Файзи Касани (1006 г.х., л. 185а); дата смерти Сабири (1006 г.х., л. 194б); дата переезда в Индию Кадри (993 г.х., л. 202а). Один раз приводится, очевидно, неверная дата. Так, Мутриби пишет, что в 888/1483-84 г. один из знатных людей Газнийского вилайата написал «искусственную» *газаль* и отправил ее в Герат. Из Герата она была отправлена в Самарканд, где наш автор написал на нее ответ. Дата события, несомненно, ошибочна. Дело в том, что в это время Мутриби еще не было на свете. Скорее всего, следует принять дату 988/1580 г. (вероятно, переписчик написал цифру «800» автоматически, так как сначала ему пришлось написать цифры «8» и «80») (ТШ, л. 11б–13б).

[71] См.: *Хусайн Ва'из Кашифи*. Бадаи' ал-афкар фи санаи' ал-аш'ар. М., 1977, л. 72а.

В качестве основных источников наш автор использовал сочинение своего учителя «Музаккир-и ахбаб», которое он иногда цитирует, предварительно ссылаясь на Нисари (как, например, в случае с памяткой о Мушфики). Кроме того, Мутриби использовал *тазкира* Даулатшаха, которого наш автор на полях л.166а называет «сведущим *амиром*», что свидетельствует о том, что как в те времена, так и гораздо позже он пользовался непререкаемым авторитетом. Так, на полях листов 203а–б и 204а помещено упоминание о Насир-и Хусрау. Оно представляет собой сокращение соответствующей главы антологии Даулатшаха. Текст цитируется почти дословно. Запись сделана более поздней рукой. Помимо этого, наш автор приводит выдержку из сочинения «Та'рих-и Банакати» (تاریخ بناکتی), посвященную описанию земли и семи климатов. Кроме того, приводится карта климатов, составленная в обсерватории Улугбека в Самарканде (ТШ, л. 154а–156а). «Та'рих-и Банакати» цитируется Мутриби и в рассказе о Сун'и Хита'и (صنعی خطایی). О Сун'и говорили, что он был очень маленького роста и что мать носила его во чреве двадцать два года. В доказательство тем, кто этому не верил, Мутриби и приводит рассказ Банакати о китайце, который был во чреве матери восемьдесят лет (ТШ, л. 195б–196б)[72].

В колофоне списка приводится заключительное двухрифмовое *руба'и*:

صد شکر که این نامه باتمام رسید و آغاز کتاب ما بانجام کشید
نقشی که مراد مطربی بود بدهر آمد ز پس پرده ایام پدید
الحمد لله علی الاتمام الحمد لله
علی کل حال

Сотня благодарений, что завершилось это послание
И что начало книги сей пришло к концу.
Картина, что была единственным стремлением Мутриби в веке сем,
Явилась из-за завесы дней.
Слава Аллаху за окончание, слава Аллаху за все.

Это же самое *руба'и* приводится и в конце ТД (здесь в конце 2-го *мисра'* первого *бейта* стоит не глагол کشید, а رسید; ТД, л. 246а). Никаких сведений о дате завершения сочинения в колофоне, к сожалению, не сообщается.

Следует отметить, что списком ТШ довольно активно пользовались. Так, например, 28 *мухаррама* 1242/1 сентября 1826 г. на полях л. 43а была записана краткая биография и образцы стихов поэта Мулла Мухаммад-Рахима Кулаби (ملا محمد رحیم کولابی). Поэт Мир Ахмад с *тахаллусом* «Азхар» (اظهر) на л. 212а помещает пять *бейтов* своей *газали*-ответа на *газаль* Анвари, а на л. 213а — *матла'* ответной *газали* на *газаль* Вали Даштбайази. Кроме того, в списке имеются три пометы Хваджи Ни'маталлаха Кари — на л. 131а он поясняет, почему Мутриби назвал Лутфи Самарканди «простаком в поэзии», на л. 202а помещает на полях собственное *матла'*, написанное в ответ на *матла'* Курби Нассаджа (قربی نساج), а на л. 226б на полях сверху, как раз над *руба'и* Хиргахи, Кари приводит собственное *руба'и*, являющееся еще одним звеном в цепи

[72] «Та'рих-и Банакати» — всеобщая история от Адама до 717/1317 г. Автор — Фахр ад-Дин Абу Сулайман Дауд б. Аби-л-Фазл Мухаммад Банакати (ум.730/1329-30), получивший в 701/1301-02 г. от Газан-хана титул *малик аш-шу'ара* (см.: *Стори*. Ч. 1. С. 323). Что же касается остальных сочинений, упомянутых Мутриби в ТШ, то мы отсылаем читателя к статье М.Х. Бехруза «Тазкире Мутриби как источник по дариязычным поэтам» (Памятники истории и литературы Востока. Период феодализма. Статьи и сообщения. М., 1986. С. 91–103). В этой статье, в Приложении 3, приведен список трудов, «использованных им при составлении тазкире...» (с. 93, 101–102). Хочется отметить, что список этот не совсем полный (отсутствует, например, «Фунун-и тарик-и масну'»). Кроме того, часть сочинений, будучи упомянутыми в антологии, не были вместе с тем источниками *тазкира* Мутриби (например, «Фава'ид аз-Зийа'ийа», «Хидайа»).

ответов на *руба'и* Мухташама Каши и развивающее тему «свеча и мотылек»[73]. Во всех трех случаях Кари ставит свою подпись, а в последнем случае добавляет дату — 1224/1809-10 г. Судя по всему, список какое-то время принадлежал Кари. В то же время на л. 157б имеется «договор» купли-продажи и сообщается, что данный список был приобретен неким 'Абд ар-Расул-биком у Мухаммад-Исхака 15 *ша'бана* 1243/ 3 марта 1828 г. за четыре динара. Приведенные отрывки (а равно и другие ремарки) свидетельствуют о том, что список пользовался популярностью: его внимательно изучали, причем изучали критически.

До настоящего времени сохранилось две рукописи «Тазкират аш-шу'ара» Мутриби: одна из них хранится в ИВ Республики Узбекистан за № 2253, вторая — в частной библиотеке афганского ученого Мухаммада Салиха Пируфта[74].

Значение данного *тазкира* заключается в том, что в нем упомянуто более трехсот *адибов*, и сама эта цифра уже свидетельствует о продолжении развития литературной традиции, заимствованной Шибанидами у Тимуридов. Кроме того, сочинение содержит достаточное количество имен поэтов, оставшихся в истории лишь благодаря перу Мутриби. И наконец, эта антология дает интересный материал о литературных связях Мавераннахра и Индии во второй половине XVI в. Особая ценность данного сочинения, как, впрочем, и других сочинений Мутриби, заключается в том, что наш автор был непосредственным участником большинства событий, о которых он рассказывает. Это придает нашей антологии еще большую живость и достоверность. Это не официальная реляция, полная пышных и сухих выражений, но собрание зарисовок, помогающих «оживить» литературный процесс тех лет. Читая *тазкира* Мутриби, мы словно переносимся на четыреста лет назад в прошлое. Перед нами появляются люди той эпохи: у каждого свой характер, образование, пристрастия. Они общаются друг с другом, любят, ненавидят, хвалят друг друга и пишут друг на друга пародии. Разумеется, на основании одного только сочинения Мутриби невозможно реконструировать процесс развития литературной жизни рассматриваемой нами эпохи. Тем не менее эта антология закладывает твердый фундамент для подобной реконструкции. Хронологические рамки этого сочинения несколько шире пятидесяти лет. *Тазкира* — это связь поколений, звено между прошлым и будущим. С одной стороны, в нем упоминаются старые поэты, с другой — поэты начинающие, ничем не заметные, о которых написано две-три строчки. Но именно они и составляют славу будущего и становятся главными действующими лицами последующих *тазкира*. Все это применимо к антологии Мутриби «Тазкират аш-шу'ара», а также и ко второму его сочинению — «Та'рих-и Джахангири».

Как мы уже отмечали, о «Та'рих-и Джахангири» существует две точки зрения. Первая принадлежит Г. Эте, который считает весь текст этого списка одним сочинением, разделенным на две части (*силсила*) и заключение (*хатима*)[75]. Вторая точка зрения принадлежит издателям сочинений Мутриби, мнение которых излагает Б.А. Ахмедов. Согласно этому взгляду, «Та'рих-и Джахангири» является атрибутивным названием. В действительности весь текст делится на два сочинения — «Нусха-йи зиба-йи Джахангир» и «Хатират-и Мутриби». И Эте, и издатели текста ТД держа-

[73] Данный эпизод использован А.М. Мирзоевым для иллюстрации традиции сочинения стихов-*джавабийа* (см.: *Мирзоев А.М.* Камал ад-Дин Бинаи. М., 1976. С. 35–36). Руба'и Кари автором монографии учтено не было.

[74] Сведения о рукописи из частной коллекции приводит Б.А. Ахмедов, ссылаясь на Хисам ад-Дина Рашиди, комментатора издания «Нусха-йи зиба-йи Джахангир» (*Ахмедов Б.А.* Тазкира Мутриби как источник по истории Средней Азии // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 36–44. Далее — *Ахмедов*).

[75] *Ethé H.* Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. 2. Oxf., 1937. № 3023. P. 10–11.

ли в руках сам список. Мы же пользовались микрофильмом. Тем не менее, несмотря на это преимущество издателей текста, у нас сложилось определенное мнение по этому поводу. Сразу следует оговориться, что список ТД имеет серьезный недостаток — имена персоналий в заголовках и подзаголовках не приводятся. Они либо были стерты (возможно, были написаны золотом), либо переписчик оставил место, чтобы потом внести эти имена, да так и не внес, либо этот недостаток имелся и в автографе (или авторском варианте). Скорее всего, эти имена были стерты, так как иногда в пробелах угадываются отдельные слова. В связи с этим имена некоторых *адибов* устанавливаются на основании сличения с текстом ТШ, некоторые имена, будучи пропущенными в заголовке, упоминаются в ходе дальнейшего повествования, некоторые *тахаллусы* устанавливаются по *макта'* приводимых *газалей*. Последний вариант не всегда надежен, поскольку *макта'* приводится не всегда (особенно это справедливо для трехбейтовых вариантов *газалей*). В случае же, когда упоминание очень кратко, а в качестве образца приводится лишь один бейт или *руба'и*, идентификация становится крайне затруднительной. Тем не менее нам удалось идентифицировать около $^{3}/_{4}$ всех имен «главных действующих лиц» ТД. По всей видимости, именно эта проблема явилась препятствием для издания большей части текста ТД, которая носит название «Нусха-йи зиба-йи Джахангир». Издана была только часть ТД, посвященная воспоминаниям Мутриби о его встречах с Джахангиром[76].

Итак, в самом начале списка ТД Мутриби пишет, что он решил написать сочинение о том, что ему пришлось повидать за семьдесят лет. Дата начала составления сочинения — *раджаб* 1034/апрель–май 1625 г. В это время Мутриби было 68 лет. В то же время упоминание о 70-летнем возрасте указывает на то, что автор, скорее всего, писал эти строки в 1036/1626-27 г. (ТД, л. 1б–3а). Вместе с тем при первой встрече Джахангир спросил, почему Мутриби, будучи в Лахоре уже месяц, так и не наведался к нему. Наш автор отвечал, что был занят составлением книги «Нусха-йи зиба-йи Джахангир», которую он собирался поднести шаху. Шах спросил о дате завершения этого сочинения. Мутриби на это прочел следующее *руба'и*:

بر نام جهانگیر شه چرخ حشیم این نسخه دلگشا چو آمد بقلیم
تاریخ تمامش خرد خورده شناس زد **نسخه زیبای جهانگیر** رقیم

Когда на имя Джахангир-шаха, почтенного господина,
Была составлена эта дарящая радость рукопись,
Полную дату ее окончания разум искусный
Записал: «Прекрасная рукопись Джахангира» (=1034 г.х.).

Это *руба'и* настолько понравилось Джахангиру, что он потребовал прочесть его еще раз (ТД, л. 196б; данное *руба'и* в несколько поврежденном виде приводится и в начале списка на л. 3а–б). Из приведенного четверостишия следует, что дата начала и дата окончания сочинения совпадают. В то же время мы знаем, что Мутриби прибыл ко двору Джахангира в 1036 г.х. В связи с этим можно предположить, что в 1034 г.х. был закончен первоначальный вариант сочинения, а в 1036 г.х. — подарочный вариант, преподнесенный Джахангиру. Несомненно и то, что существовал и третий вариант, созданный после возвращения из Индии, поскольку в тексте сочинения встречается дата 1037 г.х. (в свете этого наш список был выполнен с третьего варианта). Таким образом, мы полагаем, что в 1034/1625 г. наш автор начинает упорядочивать собранные им за многие годы материалы и этот процесс продолжается до самой его смерти. Подарочный же вариант был создан им за тот самый месяц его пребывания в Лахоре в ожидании встречи с шахом.

[76] См.: *Ахмедов*. С. 41–42, 44.

О своем пребывании при дворе Джахангира Мутриби решил создать особые воспоминания. К составлению этих воспоминаний он приступает в четверг, 9 *джумада ас-сани* 1036/25 февраля 1627 г. Затем по требованию Джахангира Мутриби читает хронограмму составления своих воспоминаний:

زر و دستار و اسب و زین و خلعت بمن انعام شد از لطف شاهی
ز بهر این عواطف سال تاریخ رقم زد عقل **تشریف آلهی**

Золото, *дастар*, лошадь с седлом и халат
Были пожалованы мне по милости шаха.
Об этих благодеяниях дату и год
Разум записал: «Благодеяние Бога» (=1036 г.х.).

Антология Мутриби Джахангиру понравилась. Ее каждый день читал ему Фасих-хан. Когда последний дочитал всю книгу до конца, шах повелел поместить книгу в его личную библиотеку (ТД, л. 203а, 227а, 229б). Кроме того, Джахангир предоставил в распоряжение Мутриби свои заметки о поэтах, служивших его отцу. Эти заметки он составлял, еще будучи принцем. Джахангир сказал, что было бы хорошо, если бы Мутриби этими заметками завершил свою книгу (ТД, л. 229б). Повествование в этих заметках идет от лица Джахангира. В них очень кратко упоминается 81 поэт (ТД, л. 230а–244а). Ценность этих заметок невелика, поскольку они более чем конспективны и отрывочны, хотя некоторые сведения из них могут быть извлечены. Эти заметки помещены в книгу воспоминаний Мутриби. Судя по всему, воспоминаний Мутриби Джахангир не видел, поскольку закончены они были после отъезда Мутриби (об этом, на наш взгляд, свидетельствует наличие рассказа о прощании Мутриби и Джахангира).

Итак, как мы видим, у нас есть все основания разделить «Та'рих-и Джахангири» на два сочинения (несмотря на то что, по нашему мнению, аттестация воспоминаний Мутриби как «Хатират-и Мутриби» искусственна, хотя и отражает содержание). В то же время помещение завершающего *руба'и* (того же, что и в ТШ) после воспоминаний может говорить о том, что сам автор воспринимал ТД как единое целое, хотя это название ни разу в тексте сочинения не встречается. Кроме того, материал антологии и воспоминаний имеет общий стержень — повествование о среднеазиатских *адибах*. В связи с этим, на наш взгляд, обе точки зрения о ТД имеют право на существование. И все же представляется более целесообразным и логичным считать текст рукописи одним сочинением, поскольку сам автор на л. 195а пишет, что эта часть сочинения называется *хатима* и посвящена она событиям, происшедшим во время пребывания Мутриби при дворе Джахангира.

Таким образом, ТД состоит из двух *силсила* и *хатима*. Первая *силсила* посвящена чагатайским правителям и служившим им поэтам (Мутриби отмечает, что *диваны* этих поэтов были хорошо известны в Мавераннахре), вторая *силсила* посвящена узбекским правителям. Вторая *силсила* разделена на две *табака*: первая *табака* посвящена Чагатаидам, вторая — Чингизидам. *Хатима* же включает в себя отчет о пребывании Мутриби при дворе Джахангира.

Список ТД был переписан во вторник 23 *ша'бана* 1075/субботу 11 марта 1665 г. в Шахджаханабаде переписчиком по имени Мухаммад Амин Хусайни (ТД, л. 246а). ТД представлено единственным списком, хранящимся в Библиотеке Индиа Офис за № 3617[77].

[77] См.: *Ethé H.* Catalogue of Persian Manuscripts. Следует отметить, что, согласно сообщению Эте, список ТД содержит 241 лист. Судя по всему, Эте не считает повторяющиеся листы. Так, л. 112а–б является повтором л. 111а–б, л. 114а–б — повтор л. 113а–б, л. 118а–б — повтор л. 117а–б, л. 144а–б — повтор л. 143а–б, л. 172а–б — повтор л. 171а–б. Таким образом, общее количество листов равно 246.

По содержанию ТД представляет собой *тазкира*, в котором упомянуто 292 *адиба*. Примерно около половины всех *адибов* упомянуты и в ТШ. Вместе с тем значение ТД весьма велико, поскольку, будучи по сути дела продолжением, а отчасти и повторением ТШ, это сочинение сообщает нам дополнительные сведения об уже известных поэтах, иногда по-новому освещает их биографии, а главное, сообщает об их дальнейшей судьбе — ведь временной разрыв между первым и вторым сочинением составляет примерно двадцать лет. В то же время следует отметить, что иногда сведения, сообщаемые в ТД, противоречат ТШ. Так, например, говоря о поэте Фани Гидждувани, Мутриби в ТШ отмечает, что в 1013/1604-05 г. он живет в Ташкенте, а в ТД пишет, что поэт умер в Ташкенте в 1006/1597-98 г. (ТШ, л. 185б; ТД, л. 109б–110а). В данном случае, на наш взгляд, следует больше доверять сведениям ТШ, поскольку это *тазкира* было составлено в том же году, о котором идет речь. ТД же было составлено более чем через двадцать лет после этого, когда автор уже мог что-то забыть.

Кроме того, ТД может служить источником по изучению литературной жизни первых правителей династии Аштарханидов, особенно поэтов Имам-Кули-хана (1019–1051/1611–1642). Надо сказать, что данная антология, в отличие от ТШ, носит исторический характер (хотя автор вначале и говорит, что основной целью его сочинения является упоминание стихов — ТД, л. 12б–13а). В ней более подробно рассказывается о событиях из жизни султанов, иногда описываются их сражения. ТД дает некоторый интересный материал для изучения персидской эпиграфики — в рассказах о Самарканде приводятся надписи, высеченные на различных городских постройках.

Использование ТД вместе с ТШ делает картину литературной жизни Мавераннахра второй половины XVI в. еще более полной и интересной. Думается, надежда нашего автора на то, что всякий мусульманин, изучивший его сочинение, прочтет над его могилой *Фатиху* (ТД, л. 2а), сбылась. И как написал Мутриби в конце своего труда:

شکر که این نامه بعنوان رسید پیشتر از عمر بپایان رسید

Благодарение, что это послание дошло до адресата,
Достигло своего конца раньше, чем жизнь (ТД, л. 246а).

Список сокращений

ТОВГЭ — Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа
ППВ — Письменные памятники Востока

Summary

Norik B.

The Lives and Works of the 16th–17th Century Historians of Central Asian Literature, Hasan Nithari and Mutribi Samarkandi

This article deals with two most interesting poets and scholars of the 16th century Mavarannahr. Their names are Hasan Nithari and Mutribi Samarkandi. Both of them are the authors of interesting anthologies (*tadhkiras*) which give a sufficiently full picture of the functioning of literary circles.

Both *tadhkiras* give important data for studying literary links between Mavarannahr, India and Iran. In this article a little-studied work by Mutribi *Tarikh-i Jahangiri* is used. This work, written in 1036/1626-27, gives a lot of new details for biography of Mutribi himself as well as for many poets mentioned in his previous anthology *Tadhkirat al-shu'ara* (written 1013/1605). This anthology is one of the main sources for studying biography of Hasan Nithari who was a teacher of Mutribi. The article gives some scenes which illustrate the literary life of Mavarannahr and our authors' biographies. Being rather mediocre poets they made an important contribution to Central Asian literary studies and went down in history as historians of literature. The interest to those *tadhkiras* is caused by the fact that in our anthologies about 600 persons are mentioned while the 16th century is still considered to be a dark period in the history of Persian literature. So with the help of our anthologies as well as some other sources we shall be able to reconstruct the literary life of that period.

О.В. Васильева

© 2005
Санкт-Петербург

Восточные рукописные фонды Российской национальной библиотеки

В марте 2005 г. Отдел рукописей Российской национальной (ранее — Императорской Публичной) библиотеки отмечает свое 200-летие.

27 февраля (11 марта) 1805 г. Александр I подписал рескрипт, в соответствии с которым в Библиотеке, еще не открытой для читателей, было создано первое ее отделение — «Депо манускриптов». Возглавил его Петр Петрович Дубровский (1754–1816).

1

Собственно, предназначенные для Библиотеки рукописи, в том числе и 17 восточных, появились в Петербурге на 10 лет раньше, когда в соответствии с волей Екатерины II фельдмаршал А.В. Суворов привез из занятой им Варшавы библиотеку братьев Залусских, хранившуюся в Варшавском университете[1]. Рескрипт же императора был связан с тем, что правительство приобрело ценнейшую коллекцию Дубровского, проведшего на дипломатической службе 23 года.

Не обладая ни значительными средствами, ни высоким положением, секретарь русского посольства во Франции сумел составить весьма ценное и обширное собрание, насчитывающее около 900 рукописных книг V–XVIII вв. (свыше 700 западноевропейских, 50 славянских, 20 греческих и более 130 восточных) и 15 тыс. документов XII–XVIII вв.[2] Расцвет собирательской деятельности Дубровского пришелся на годы Французской революции. Именно тогда он смог приобрести многие ценные рукописи из богатой библиотеки аббатства Сен-Жермен-де-Пре[3].

Интересно заметить, что не только Публичная библиотека начала интенсивно формировать свои восточные фонды из рукописей (причем в основном арабографичных), привезенных из Франции. Основанный в 1818 г. Азиатский музей тогда же приобрел 500 мусульманских рукописей, а в 1825 — еще 200, принадлежавших французскому генеральному консулу в Алеппо и Триполи Ж.Л. Руссо (J.L. Rousseau). Фактически это собрание и положило начало обширным фондам Музея (ныне — СПбФ ИВ РАН)[4].

Васильева Ольга Валентиновна — зав. Сектором восточных фондов Отдела рукописей Российской национальной библиотеки.

[1] В 1923 г. по постановлению советского правительства книги и рукописи этой коллекции были возвращены в Польшу. Большая их часть сгорела во время Второй мировой войны.

[2] См.: *Елагина Н.А.* Золотые россыпи: Петр Дубровский и его коллекция // Невский библиофил: Альманах. Вып. 8. СПб., 2003. С. 27–35.

[3] О восстановлении восточной части собрания и его источниках см.: *Васильева О.В., Ришар Ф.* Orientalia Петра Дубровского, дипломата и коллекционера // Восточная коллекция. М., 2005. № 2. С. 2–12.

[4] *Акимушкин О.Ф.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед.: Ежегодник: 1978–1979. М., 1987. С. 9.

Императорская Публичная библиотека была официально «образована» 23 февраля (6 марта) 1812 г., а открыта «на пользу общую» 2 (14) января 1814 г.[5] В это время в ней насчитывалось около 200 восточных рукописей[6].

Следующим по времени поступлением было еще одно частное собрание. В 1817 г. горный инженер Петр Козьмич Фролов (1775–1839)[7] в связи с назначением директором Колывано-Воскресенских заводов в Барнауле продал Библиотеке свое собрание, насчитывающее помимо печатных изданий 160 древнерусских и 65 восточных рукописей[8].

В основе отдела рукописей лежат три частные коллекции: Залусских (Польша), Дубровского (составлена во Франции) и Фролова (Россия). При том что никто из них троих специально не собирал восточные рукописи, процент этих материалов в данных коллекциях весьма велик (ок. 15% у Дубровского, 25% у Фролова). Этот факт говорит о том, что на территории Западной Европы и России в немалом количестве бытовали рукописи с Востока (по большей части арабографичные, а также китайские и индийские).

В дальнейшем источники комплектования восточными материалами значительно расширились. Наряду с частными лицами пополнению фондов способствовали военные и дипломаты, миссионеры и ученые-востоковеды.

На 1828–1830 гг. приходятся самые значительные приобретения мусульманских рукописей, появившиеся в результате успехов русской армии в войнах с Ираном и Турцией: Ардебильское[9], Ахалцихское, Эрзерумское и Адрианопольское собрания. В эти годы по распоряжению Николая I поступило около 400 мусульманских рукописей, считая и рукописи, привезенные в Петербург внуком Фатх-Али-шаха Хосров-мирзой[10]. Он возглавлял посольство, приехавшее выразить извинения шаха после того, как в Тегеране был убит русский посланник А.С. Грибоедов и почти все члены миссии.

Среди поступлений первой половины XIX в. выделяется также подаренное в 1831 г. архимандритом Петром (Каменским), начальником 10-й Русской духовной миссии в Китае, собрание: 48 китайских, маньчжурских, монгольских рукописей и ксилографов, содержащих переводы произведений христианских авторов.

Коллекции и отдельные поступления, приобретенные Библиотекой до 1850 г., нашли отражение в печатном каталоге, изданном под редакцией академика Б.А. Дорна[11]. В него вошли описания более чем 900 рукописей, написанных на 23 языках.

Вторая половина XIX в. — время наиболее интенсивного пополнения восточных фондов, что связано как с всплеском научного интереса к письменным памятникам Востока, так и с дополнительными финансовыми возможностями, появлявшимися

---

[5] Об истории см. юбилейные издания: Российская национальная библиотека: 1795–1995. СПб., 1995; «Жемчужина в короне»: Отдел рукописей Российской национальной библиотеки: 1805–2005. СПб., 2005.

[6] О комплектовании см. также: *Васильева О.В., Лебедев В.В.* Из истории формирования восточных рукописных фондов // Восточный сборник / Гос. Публ. библиотека. Вып. 4. Л., 1990. С. 10–31. Здесь даны ссылки на Отчеты Императорской Публичной библиотеки, в которых публиковались данные о новых поступлениях.

[7] О нем см.: *Виргинский В.С.* Петр Козьмич Фролов. М., 1968; *Розов Н.Н.* Горный инженер П.К. Фролов — собиратель русской рукописной книги // Книжное дело Петербурга–Петрограда–Ленинграда: Сб. науч. тр. Т. 58. Л., 1981. С. 31–36.

[8] О реконструкции восточной части собрания см.: *Васильева О.В.* Восточные рукописи собрания П.К. Фролова // История в рукописях — рукописи в истории (в печ.).

[9] Это приобретение нельзя назвать трофеем в полном смысле слова, поскольку за 166 рукописей было заплачено 850 червонцев. См.: *Борщевский Ю.Е.* История приобретения Ардебильского собрания рукописей Россией // Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года). М., 1984. С. 204–217.

[10] См.: *Костыгова Г.И.* Собрание персидских рукописей, поступивших в Публичную библиотеку в 1829 г. // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 336–345.

[11] Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg / [Ed. par B.A. Dorn]. SPb., 1852.

благодаря Александру II: наиболее дорогие коллекции оплачивались Министерством двора. Так, были куплены собрания немецкого византиниста К. Тишендорфа (200 христианских и еврейских рукописей; 1858–1859 гг.), Первое и Второе собрания Авраама Фирковича, содержащие более 16 тыс. еврейских и около тысячи самаритянских рукописей (1862–1863, 1870, 1876 гг.).

Самой Библиотекой были куплены весьма ценные во многих отношениях собрания мусульманских рукописей: собрание Коранов куфического письма (130 фрагментов VIII–XI вв.), принадлежавшее французскому ориенталисту, участнику экспедиции Наполеона в Египет Ж.Ж. Марселю (1864 г.); собрание русского востоковеда и дипломата Н.В. Ханыкова (160 рукописей; 1864 г.); собрания двух российских полномочных министров при персидском дворе, Д.И. Долгорукова (99 рукописей; 1859 г.)[12] и И.О. Симонича (27 рукописей; 1868 г.)[13]; 56 курдских рукописей, собранных российским консулом в Эрзеруме А.Д. Жаба; 39 книг, принадлежавших профессору Казанского университета Ф.И. Эрдману (1875 г.); собрание ген.-майора А.К. Гейнца (17 рукописей; 1876 г.).

Профессору Петербургского университета и одновременно сотруднику Библиотеки В.Д. Смирнову были выделены средства на приобретение рукописей во время его научных командировок в Турцию в 1875, 1879, 1893 гг., в результате которых фонды Отдела пополнились 97 рукописями.

Приращению фондов способствовало и расширение границ России в Средней Азии. В 1868–1876 гг. ген.-губернатором Туркестана К.П. фон Кауфманом были переданы 300 арабографичных рукописных книг и два архива хивинских и кокандских ханов[14].

Фонды христианских рукописей Востока пополнялись в основном за счет покупки. В 1883 г. приобретено собрание первого начальника Российской духовной миссии в Иерусалиме епископа Порфирия (Успенского), содержащее помимо греческих и славянских 23 рукописи на восточных языках.

На 1880–1890-е годы приходится формирование грузинских и армянских фондов. У князя И.Г. Грузинского было куплено собрание его деда, царевича Иоанна Багратиони. Оно состояло из 360 кодексов, а также документов времени присоединения Грузии к России[15]. В 1892 г. у приват-доцента Киевского университета А.Н. Грена приобретены одна армянская и 17 грузинских рукописей, а четырьмя годами позже 25 грузинских рукописей поступили от историка М.П. Сабинина. 44 армянских кодекса были переданы из армянской католической церкви г. Каменец-Подольска в 1891 г.

Самым крупным безвозмездно переданным частным собранием является полученное по завещанию собрание индийских рукописей профессора Петербургского университета И.П. Минаева, переданное в 1891 г. его племянницами В.П. и А.П. Шнайдер. За время трех путешествий в Индию Минаев собрал 320 рукописей, из них 75 — на пальмовых листьях.

Последним «аккордом» в XIX в. явилось поступление собрания начальника Российской духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина). Со-

---

[12] См.: *Костыгова Г.И.* Коллекция рукописей Д.И. Долгорукого в Государственной Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед.: Ежегодник: 1975. М., 1982. С. 59–66.

[13] См.: *Костыгова Г.И.* Об одной коллекции персидских рукописей // Из истории рукописных и старопечатных собраний: Исследования. Обзоры. Публикации: Сб. науч. тр. / Гос. Публ. библиотека. Л., 1975. С. 81–95.

[14] В 1962 г. по решению министерства культуры РСФСР архивы возвращены в Узбекистан.

[15] В 1923 г. в соответствии с постановлением ВЦИК из Библиотеки были изъяты 216 грузинских рукописей (178 из собрания царевича Иоанна, 39 — из остальных фондов) и переданы в Грузию. Ныне хранятся в Институте рукописей им. Кекелидзе в Тбилиси.

гласно завещанию о. Антонина выделение 5000 рублей на постройку церкви в Анкаре явилось условием передачи его собрания, содержащего помимо славянских и греческих 50 арабских кодексов и более тысячи еврейских кодексов и фрагментов.

Первым значительным приобретением XX в. стало собрание «Казыаскерских книг Крымского ханства», переданное в Библиотеку в 1905 г. из Симферопольского губернского архива по распоряжению Министерства внутренних дел.

В 1913 г. Николай II передал небольшое собрание, подаренное бухарским эмиром Алим-ханом по случаю 300-летия Дома Романовых[16].

Несмотря на то что после революции 1917 г. Отдел рукописей сконцентрировал свое внимание на собирании русских кодексов и архивных документов, а археографическая работа с восточными рукописями естественным образом сосредоточилась в Азиатском музее, восточные фонды Библиотеки продолжали пополняться. В 1919 г. Максим Горький подарил Коран и армянский перевод «Песни о соколе». В том же году сотрудница Библиотеки Ю.Н. Данзас подарила 42 мусульманские рукописи, принадлежавшие ее отцу Н.К. Данзасу, поверенному в делах русского правительства в Греческом королевстве.

В 1939 г. были куплены 75 арабских рукописей у жителя Махачкалы А.И. Тамая. В 1964 г. приобретены 103 рукописи у жителя Казани, пожелавшего остаться неизвестным.

80 рукописей — собрание акад. И.Ю. Крачковского — поступили от его вдовы профессора В.А. Крачковской в 1971–1974 гг.[17]

В 1976 г. по решению министерства культуры Украинской ССР из Бахчисарайского историко-археологического музея-заповедника в Библиотеку были переданы 122 мусульманские и иудейские рукописи[18].

Заметно оживилось комплектование в 1990-е годы[19]. Начиная с 1992 г. были куплены более 300 восточных рукописей, рисунков, ксилографов. Треть их входит в состав собраний С.Н. Ханукаева, И.М. Стеблин-Каменского и С.А. Расулова, которые, за редким исключением, содержат мусульманские рукописи. Преобладание арабографичной книги — характерная черта комплектования последних лет. Весьма интересно, что в настоящее время оказалось возможным приобрести древние (начиная с XIV в.) и редкие в художественном отношении списки, украшенные миниатюрами и орнаментами. Особо следует отметить *тахмис* (досл.: упятерение) неустановленного автора на «Поэму плаща» («Касидат ал-бурда») ал-Бусири. Рукопись выполнена в 1343 г. и иллюминована в лучших традициях мамлюкской школы.

---

[16] См.: *Костыгова Г.И.* Источник для изучения культуры Средней Азии и Ирана // Древность и средневековье народов Средней Азии: История и культура. М., 1978. С. 77–79.

[17] См.: *Лебедев В.В.* Рукописное собрание академика И.Ю. Крачковского // Из истории рукописных и старопечатных собраний: Исследования. Обзоры. Публикации. Л., 1979. С. 96–109; *Костыгова Г.И.* Персидские рукописи в собрании академика И.Ю. Крачковского // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XVI годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР: Докл. и сообщ. по иранистике. Ч. 2. М., 1982. С. 117–119; *Васильева О.В.* Русские арабисты И.Ю. и В.А. Крачковские // Studia Orientalia. Vol. 97. Helsinki, 2003. P. 299–310. Печатные издания библиотеки И.Ю. Крачковского хранятся в Отделе литератур стран Азии и Африки.

[18] См.: *Васильева О.В., Лебедев В.В.* Бахчисарайское собрание восточных рукописей // Источники по истории отечественной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг. Л., 1983. С. 131–139.

[19] См. подробнее: *Vasilyeva O.V.* The National Library of Russia: New Acquisitions of Oriental Manuscripts in 1992–1996 // Manuscripta Orientalia. SPb.; Helsinki, 1996. Vol. 2, № 4, December. P. 35–47; *Васильева О.В., Ястребова О.М.* Поступления в сектор восточных фондов // Новые поступления в Отдел рукописей Российской национальной библиотеки: 1994–2000: Каталог. СПб., 2005. Ч. 2 (в печ.).

2

Восточное рукописное собрание Российской национальной библиотеки насчитывает 27 тыс. единиц хранения, которые распределены на 48 фондов, созданных в разное время по разным принципам[20].

Наиболее старыми рукописями являются четыре древнеегипетских папируса, относящиеся к X в. до н.э. География происхождения рукописей охватывает обширную территорию от Японии до Испании, от Эфиопии до Санкт-Петербурга. Собрание прекрасно иллюстрирует историю развития письма и рукописных традиций на Востоке — родине древнейших цивилизаций. В фондах представлены не только древнеегипетские, но и грузинские и коптские папирусы, книги на пальмовых листьях, камнях, коже, пергамене, деревянных дощечках, бересте, коре пальмы, на бумаге, вышитые на шелке и нарисованные на холсте. Многие рукописи собрания можно рассматривать с точки зрения искусства книги: они переписаны каллиграфическими почерками, украшены миниатюрами и орнаментами, заключены в художественные переплеты.

В количественном отношении наиболее полно представлены: еврейская (иудейская), мусульманская и христианская книга Востока.

Еврейские рукописи. В литературе прочно укоренилось мнение, что к еврейской книге можно отнести только книгу, написанную буквами еврейского алфавита на любом языке[21]. Такой подход правомерен, но он исключает из поля зрения остальные книги, созданные в иудейской среде, и в первую очередь — написанные на древнееврейском языке в арабской графике (таковых в Библиотеке 382 единицы хранения). И уж тем более он исключает собственно арабские рукописи, написанные иудеями или бытовавшие в их среде (во Втором собрании Фирковича таких ок. 600), и самаритянские материалы. Не вдаваясь в дискуссию, мы включили данные о них в этот раздел обзора.

Иудейские рукописи сосредоточены в двух собраниях Фирковича, собрании архимандрита Антонина и в фонде «Еврейская новая серия», созданном из отдельных поступлений разных лет и продолжающем пополняться.

Первое собрание А.С. Фирковича[22], насчитывающее около полутора тысяч единиц хранения, сопровождалось сдаточной описью, в соответствии с которой фонд был разделен на несколько частей. Некоторые разделы были сформированы в процессе дальнейшей обработки. В настоящее время фонд состоит из следующих разделов:

1) Основной ряд (Шифр: Евр. I), состоящий из еврейских рукописных книг небиблейского содержания;

2) Свитки и кодексы Библии (Евр. I Библ.);

3) Еврейские документы;

4) Крымчакские документы;

5) Караимские документы;

6) Тюркские документы (арабской графикой);

---

[20] В Основное собрание, скрепленное каталогом Дорна, вошли рукописи, поступившие до 1850 г. В дальнейшем по языковому признаку составлялись новые серии (арабская, персидская, грузинская и т.д.). Некоторые собрания были сохранены как единое целое (собрания Ханыкова, Марселя и др.). О фондах см.: *Васильева О.В., Лебедев В.В.* Восточные рукописные фонды Государственной Публичной библиотеки // Archaeographia orientalis; Материалы всесоюз. рабоч. совещ. по проблемам вост. археографии, Ленинград, 1–4 марта 1988 г. М., 1990. С. 93–119.

[21] *Якерсон С.М.* Еврейская средневековая книга: Кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003. С. 18.

[22] О нем см.: *Вихнович В.Л.* Караим Авраам Фиркович. СПб., 1997.

7) «Польские документы»[23];
8) «Одесское собрание»;
9) Эпиграфические памятники (рельефные копии).

Наиболее ценные рукописи находятся в разделе «Одесское собрание»[24], которое содержит свитки и кодексы, найденные Фирковичем во время инициированных караимской общиной археографических поездок по Крыму в 1839 и 1851 гг. и на Кавказ в 1840 г. Некоторое время его находки хранились в Одесском обществе истории и древностей и в 1863 г. были перевезены в Петербург как часть уже купленного собрания.

В этом небольшом разделе имеются два уникальных памятника. Во-первых, это — «Последние Пророки» 916 г. (Евр. I. B 3) — самая древняя точно датированная еврейская рукопись в мире, год переписки которой не вызывает никаких сомнений у исследователей[25]. У этого списка Библии, найденного в караимской кенасе Чуфут-Кале, есть еще одна особенность. В своих воспоминаниях Фиркович пишет: «Я стал пересматривать „Книгу Пророков"... и вдруг неожиданное чудо: я увидел знаки препинания и пунктуацию совсем особенные, каких никогда и нигде мне не приходилось видать до этого дня. Их форма была столь необычная, что я остолбенел от удивления. Я не верил своим глазам...»[26]. Так была открыта вавилонская система огласовок, отличающаяся от тивериадской расположением значков над строкой текста, а не с обеих ее сторон[27].

Вторым уникальным памятником является древнейший датированный полный список Библии, переписанный в 1008–1010 гг. в Каире и украшенный 16 иллюминованными страницами (Евр. I. B 19A). Он вошел в литературу под несколькими названиями: Петербургский кодекс, Leningrad Bible, Cairo Bible II[28].

В то же время именно в «Одесском собрании» находятся рукописи, вызвавшие жесточайшую полемику относительно подлинности имеющихся в них датированных приписок. На основе содержащихся в них сведений вкупе с данными эпиграфических памятников (даты на них также вызывали большие сомнения) была в буквальном смысле воссоздана история караимов Крыма. Обретенные исторические доказательства того, что далекие предки крымских караимов покинули Палестину еще до распятия Христа и спаслись от искажения своей веры Талмудом, позволили последователям этого течения в иудаизме дистанцироваться от раввинистов в глазах властей и получать все больше гражданских прав. Это редкий пример того, как собирание письменных памятников и весьма рациональное их использование привело к значительным социальным изменениям в жизни целого народа.

Остальные рукописи Первого собрания приобретались Фирковичем как в России, так и в Османской империи: он ездил в Палестину паломником и преподавал

[23] См.: *Романова А.А., Зайковский Б.И.* «Польские документы» собрания А.С. Фирковича // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 36–50.

[24] См.: *Васильева О.В* «Одесское собрание» Авраама Фирковича // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 12–35; *Vasilyeva O.V.* The Firkovich Odessa Collection: The History of its Acquisition and Research, Present Condition and Historical Value // Studia Orientalia. № 95. Helsinki, 2003. P. 45–54.

[25] *Якерсон С.М.* Еврейская средневековая книга. С. 14–15.

[26] Цит. по: Караимская жизнь. Кн. 12. М., 1912. С. 16. Перевод не является точным, однако вполне передает смысл сказанного. Ср.: *Фиркович А.С.* Сефер авнэ зиккарон. Вильна, 1872. С. 16–17.

[27] Рукопись «Последних пророков» была издана фотолитографическим способом на средства Библиотеки. См.: Prophetarum Posteriorum: Codex Babylonicus Petropolitanus / Ed. H. Strack. Petropoli, 1876.

[28] Текст рукописи был использован Киттелем и Кале при подготовке издания еврейской Библии (Biblia Hebraica / Ed. R. Kittel, P. Kahle. Stuttgartiae, 1937). В 1998 г. вышло факсимильное воспроизведение рукописи: The Leningrad Codex: A facs. ed. / Gen. ed. D.N. Freedman. Grand Rapids (Mich.) et al., 1998. Через три года появилось издание: Biblia Hebraica Leningradensia: Prepared according to the Vocalization, Accents and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad codex / Ed. by A. Dotan. Peabody (Mass.), 2001.

в Стамбуле. В этом собрании немало интересных памятников, и все же наиболее значительные приобретения Фиркович сделал, когда после его продажи в 1862 г. вновь отправился на Ближний Восток.

Первым крупным приобретением коллекционера явилось содержимое генизы (хранилища ветхих, вышедших из употребления рукописей) синагоги самаритян в г. Наблусе[29]. После покупки в 1870 г. этого комплекса рукописных фрагментов и документов на самаритянском и арабском языках Библиотека стала обладательницей самого большого собрания (более тысячи) памятников самаритянской культуры в мире.

Основным источником пополнения коллекции Фирковича послужила гениза караимской кенасы Каира, где за тысячу рублей он купил огромное число разрозненных фрагментов и отдельных листов[30], изучению и сортировке которых он посвятил последние 10 лет своей жизни.

Из более чем 15 тыс. рукописей Второго собрания в Библиотеке сформировано несколько разделов:

1) Свитки Библии на коже;
2) Свитки Библии на пергамене;
3) Небиблейские еврейские рукописи (Евр. II А);
4) Библия (кодексы) на пергамене (Евр. II В);
5) Библия на бумаге (Евр. II С);
6) Рукописи на арабском языке в еврейской графике. 1-я серия (Евр.-ар. I сер.);
7) Рукописи на арабском языке в еврейской графике. 2-я серия (Евр.-ар. II сер.);
8) Рукописи на еврейском языке в арабской графике (Ар.-Евр.);
9) Арабские рукописи (фрагменты кодексов) (Фирк. ар.);
10) Арабские документы на пергамене (Ар. Дп);
11) Арабские документы на бумаге (Ар. Д);
12) Еврейские брачные контракты (Евр. II К).

Примыкает ко Второму собранию личный архив Фирковича, сформированный в 1981 г. из документов на древнееврейском, русском и других языках и отражающий многолетнюю и многогранную деятельность коллекционера.

Значение извлеченных Фирковичем из недр забвения памятников средневековой еврейской культуры Востока трудно переоценить: среди них множество неизвестных ранее сочинений по всем отраслям знания, уникальных источников по истории не только еврейского народа, но и тех стран, где он проживал. И все же хотелось бы выделить фрагменты Библии, представляющие прежде всего художественную и историко-культурную ценность. В первую очередь это Пятикнижие, переписанное в Каире в 929 г. (Евр. II. В 17) и украшенное пятью иллюминованными страницами. Древнейшее, точно датированное золотое орнаментальное убранство Пятикнижия, включающее два изображения семисвечника-меноры и предметов интерьера скинии Завета, поражает высоким уровнем исполнения и отдельными элементами напоминает элементы декора Коранов аббасидского времени.

Как эта, так и более поздние иллюминованные библейские рукописи[31] написаны на пергамене. Но есть в собрании и весьма раннее Пятикнижие (Евр. II. С 1), написанное

---

[29] Подробнее см.: *Васильева О.В.* Еврейские рукописи в Российской национальной библиотеке: к истории формирования фондов // Орнамент древнееврейских рукописей / Рос. нац. библиотека. М.; Тель-Авив, 2003. С. 80–94.

[30] Подробнее см.: *Лебедев В.В.* Новые данные о собирательской деятельности А.С. Фирковича // Восточный сборник / Гос. Публ. библиотека. Вып. 4. Л., 1990. С. 32–44; *Харвиайнен Т.* Каирские *генизы* и другие источники Второго собрания Фирковича // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 70–76.

[31] Интересно, что первым, кто осознал значение и необходимость исследования художественных особенностей еврейских рукописей, был русский критик и публицист, заведующий отделением искусств

на необычной темной толстой бумаге тем же Самуэлем бен Йакобом, который в 1008–1010 гг. работал над упомянутым выше Петербургским кодексом.

В Старом Каире (Фустате) в синагоге Ибн Эзры находилась более знаменитая гениза, рукописи из которой достались английскому ученому С. Шехтеру (хранятся в Кембридже) и русскому архимандриту Антонину. Коллекция последнего удачно дополняет собрание Фирковича еврейскими рукописями восточного происхождения.

Рукописи, созданные в Европе, начиная с молитвенника, переписанного и украшенного в Германии в 1480 г., по большей части находятся в Еврейской новой серии (Евр. н. с. 1).

О научном значении еврейского фонда Библиотеки говорит один факт: в нем хранятся 12 из 18 известных ныне в мире древнейших датированных рукописей[32].

Мусульманская рукописная книга. Страны ислама создали свою собственную традицию оформления рукописей, обусловленную в первую очередь трепетным отношением к слову написанному как к третьей ипостаси Бога. Главенствующая роль письма и высокие требования, предъявляемые к почерку, подняли искусство каллиграфии на чрезвычайную высоту. Великолепные образцы геометрически выверенных гармоничных почерков можно видеть в разных регионах и в разные периоды, например, в Египте при Аббасидах и Мамлюках, в Иране при Тимуридах и Сефевидах, в Индии при Моголах, в Средней Азии, Османской империи и т.д. Особые стили были выработаны в таких мусульманских центрах, как Дагестан и Поволжье. Все это разнообразие объединено в единое целое арабской графикой, которая вошла в употребление вместе с принятием ислама и признанием Корана как его основной книги. Несмотря на многие специфические региональные особенности, зачастую довольно трудно определить, к какому же именно региону и к какому периоду эти особенности относятся. Традиционная подражательность, умышленное, хотя и творческое, повторение образцов, созданных ранее в своей стране или в других культурных центрах, постоянное обращение к достижениям прошлого — все эти факторы способствовали тому, что мусульманская книга стала единым культурным явлением. Даже язык не всегда является показателем происхождения рукописи, поскольку на арабском писали во всех странах ислама, персидским пользовались в тюркоязычных государствах Средней Азии, в Поволжье, Турции и Индии, а сочинения на литературных тюркских языках переписывались в Иране.

Постоянная миграция книг и мастеров, их изготовляющих, также внесла свою лепту в развитие стилей и способов оформления книги, в создание единой «концепции мусульманской книги». Она может быть определена как гармония в сочетании всех

и технологий Библиотеки В.В. Стасов. Именно он, обретя обширный опыт по подготовке и изданию альбома «Славянский и восточный орнамент по рукописям древнего и нового времени» (СПб., 1884–1887), предложил и помог Д.Г. Гинцбургу, востоковеду-семитологу и представителю семейства крупных финансистов, издать альбом орнаментов, которыми украшены еврейские рукописи собрания Фирковича. Крупноформатные листы печатались в Экспедиции заготовления государственных бумаг в 1884–1886 гг. Тогда же по рисунку русского архитектора И.П. Ропета был изготовлен титульный лист к этому альбому, гласящий: «Ornamentation des anciens manuscrits hébreux de la Bibliothèque Impériale Publique de St-Pétersbourg. Publié par le baron Horace Gunzbourg. Texte archéologique par le baron David Gunzbourg. Texte artistique et historique par Vladimir Stassoff. Dessiné par Ropett. 1886». Предисловие было написано Д.Г. Гинцбургом значительно позднее и вышло в Берлине в 1905 г. под названием «L'Ornement hébreu». Об истории издания см.: *Васильева О.В.* Альбом Стасова-Гинцбурга и «мегила» Антокольского // Studia Orientalia. Vol. 99: Verbum et calamus: Semitic and related studies in honor of the 60th birthday of Prof. T. Harviainen. Helsinki, 2004. P. 369–383.

[32] См.: Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes / M. Beit-Arie, C. Sirat, M. Glatzer. T. 1. Jusqu'à 1020. Brepols, 1997 (Monumenta palaeographica Medii Aevi. Ser. Hebraica). P. 42–47, 53–64, 73–79, 83–109, 112–133.

элементов: бумаги (часто лощеной), организации пространства (соотношение между текстом и полями, высотой и шириной листа, между элементами букв и т.п.), элементов декора (фронтисписов, унванов, заставок), миниатюр и переплета. Большое значение имеет палитра: комбинация цветных и черных глянцевых чернил, золота, разноцветных полей, красочных орнаментов и миниатюр, тиснения (часто золотого) кожаного покрытия или красок лакированного переплета действует на читателя на уровне подсознания. Эстетическая функция исламской книги не менее важна, чем информативная. Можно констатировать, что чем выше социальный уровень читателя, которому книга адресована, тем выше ее эстетическая функция в сравнении с информативной, тем меньше значения придается текстовой информации. Именно такая книга для современного исследователя — искусствоведа и кодиколога — является источником информации внетекстовой, а для коллекционера — «аукционной ценностью». Очевидно также, что эстетические запросы рядового читателя вполне удовлетворялись массовой продукцией добротного качества.

В настоящее время в Отделе рукописей хранятся 1450 арабских кодексов (из них более ста — христианские), 860 фрагментов и 240 документов (купчие, письма и пр.)[33]. Самые старые датированные арабские нехристианские рукописи — медицинский трактат, переписанный в Мосуле в 960 г. (Фирк. Ар. 422), и сборник 1005 г., содержащий небольшие трактаты по астрономии, геометрии и медицине (Фирк. Ар. 130).

Искусство исламской книги прекрасно представлено в Библиотеке. Это, во-первых, целая коллекция Коранов куфического письма VIII–XI вв., большинство которых происходит из старейшей каирской мечети, построенной Амром ибн ал-Асом в 643 г. Среди старых Коранов есть написанный на бумаге и декорированный экземпляр X в. (А.н.с. 106)[34]. На рубеже XIII и XIV вв. переписан один том «Географии» ал-Идриси, иллюстрированный 37 картами (А.н.с. 176)[35]. Девять так называемых мамлюкских рукописей XIV–XV вв. являются наиболее ценными экземплярами арабского фонда. Две из них ранее принадлежали медресе султана Наср ад-Дина Каит-бая (Дорн 103, А.н.с. 656). Интерес представляет так называемый «пурпурный Коран» — переплетенные вместе фрагменты Корана, написанного серебряными чернилами на бумаге коричневого цвета (Дорн 41)[36].

Из арабских рукописей иранского происхождения особого внимания заслуживают: трактат о созвездиях ас-Суфи, переписанный в 1616 г. и иллюстрированный 76 рисунками (А.н.с. 191)[37]; «Прекрасные имена (Бога)» (Дорн 56)[38]; отдельные образцы каллиграфии-*кыта*, вмонтированные в альбомы-*муракка* (Дорн 147–149).

---

[33] Фрагменты и документы происходят в основном из караимской общины Каира и были приобретены с собранием еврейских рукописей А.С. Фирковича.

[34] См.: *Vasilyeva O.* The Collection of Qur'an Manuscripts in the National Library of Russia // Mélanges de l'Univ. St-Joseph (в печ.).

[35] По всей видимости, он изготовлен в той же мастерской, что и список 1300 г., хранящийся в Национальной библиотеке Франции (см.: Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe / Par F. Déroche et al. P., 2000. C. 129, il. 36; The History of Cartography / Ed. by J.B. Harley and D. Woodward. Vol. 2, Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. Chicago; London, 1992. P. 173, note e).

[36] Эти фрагменты некогда принадлежали четырем томам, хранящимся ныне в Национальной библиотеке Франции. См.: *Déroche F.* Les manuscrits du Coran du Maghreb à l'Insulinde. P., 1985 (Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale. 2-me pt. Manuscrits musulmans; t. 1, fasc. 2). C. 36–37, № 305–308; Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe / Par F. Déroche et al. P., 2000. C. 132, il. 39.

[37] См.: Description des étoiles fixes composée au milieu du dixième siècle de notre ère par l'astronome persan Abd al-Rahman al-Sufi: Trad. littérale de deux mss arabes de la Bibl. Royale de Copenhague et de la Bibl. Imp. Publique de St. Pétersbourg avec des notes par H.C.F.C. Schjellerup. SPb., 1874; *Vasilyeva O.V.* as-Sufi, Suwar al-kawakib al-thabita // Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident. P., 2002. C. 213.

[38] См.: *Полосин В.В.* Переплет рукописи «Прекрасные имена Аллаха» // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 185–199.

Большинство арабоязычных кодексов переписаны в Турции, Средней Азии, на Кавказе.

Персидские рукописи занимают особое место благодаря исключительным художественным достоинствам: каллиграфии, орнаментальному убранству, миниатюрам, переплету. Из тысячи рукописных книг 140, начиная с «Шах-наме» 1333 г.[39] и кончая списками «Дивана» Фузули XIX в., украшены миниатюрами гератской, тебризской, казвинской, ширазской, машхадской, исфаханской, каджарской и других школ. Несколько миниатюр из двух списков поэмы Хосрова Дихлеви «Лайла и Маджнун» атрибутируются Камал ад-Дину Бехзаду (Дорн 394–395). Некоторые исследователи приписывают тебризцу Султан-Мухаммаду отдельные миниатюры из поэмы Арифи «Гуй ва чауган» («Мяч и клюшка»), переписанной юным шахом Тахмаспом в 1524–1525 гг. и оформленной в его мастерской (Дорн 441). Два тонированных рисунка из «Дивана» Шахи (Дорн 417) могут принадлежать руке другого тебризского мастера Мухаммади. Подписные миниатюры известнейшего исфаханского художника Риза-и Аббаси вмонтированы в альбом-*муракка* (Дорн 489). Этот альбом заслуживает внимания, поскольку содержит прекрасные миниатюры гератской и могольской школ и образцы письма известных каллиграфов, а сам по себе является истинным шедевром искусства оформления книги в Иране[40].

Многие рукописи и *кыта* созданы выдающимися мастерами калама, такими, как Султан-Али Машхади[41], Шах Махмуд Нишапури, Мир Имад Хусайни. Поражают роскошью и утонченностью отделки переплеты XVI в.: снаружи покрытые кожей с золотым тиснением или украшенные лакированной миниатюрой.

Число прекрасно декорированных персидских рукописей столь велико, что затруднительно перечислить не только их самих, но и печатные альбомы, в которых они воспроизводились. Ограничимся лишь указанием на серию «Восточная миниатюра и каллиграфия в ленинградских собраниях», четыре альбома которой вышли в 1963–1971 гг. под общей редакцией акад. И.А. Орбели.

Некоторые тюркские рукописи декорированы в иранских традициях. Во-первых, это работы узбекского поэта Алишера Навои[42], три из которых созданы при жизни автора. «Ранний диван» (Дорн 564)[43] переписан каллиграфом Султан-Али Машхади в 1465–1466 гг., когда автору было всего 25 лет. Некоторые исследователи предполагают, что «Куллиййат» 1498 г. (Хан. 55) является автографом великого поэта.

Персидскими миниатюрами XVI в. украшены два списка «Искандар-нама» турецкого поэта Ахмади (Дорн 565–566). Большинство же из 400 тюркских кодексов созданы в Средней Азии и Турции[44] для рядового читателя. Просты в оформлении и 56 курдских рукописей XVIII–XIX вв.

Мусульманские рукописи представлены в Библиотеке не только кодексами, но и всевозможными документами[45]: фирманами шахов Ирана и османских султанов,

---

[39] *Адамова А.Т., Гюзальян Л.Т.* Миниатюры рукописи поэмы «Шах-наме» 1333 года. Л., 1985.

[40] См.: *Васильева О.В.* Чей альбом? История одного поиска // Восточная коллекция. М., 2004. № 3. С. 2–16.

[41] См.: *Костыгова Г.И.* Трактат по каллиграфии Султан-'Али Мешхеди // Восточный сборник. Вып. 2. Л., 1957. С. 103–164.

[42] См.: *Васильева О.В.* Списки сочинений Алишера Навои XV–XVII вв. в Государственной Публичной библиотеке // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг. Л., 1985. С. 16–25; Миниатюры к произведениям Алишера Навои XV–XIX веков / Сост. Х. Сулейман и Ф. Сулейманова. Ташкент, 1982.

[43] Издан факсимильно в Ташкенте в 1962 г.

[44] См.: *Васильева О.В.* Турецкие рукописи в фондах Государственной Публичной библиотеки: Художественная литература // Turcologica: 1986. Л., 1986. С. 57–65.

[45] См.: *Васильева О.В., Лебедев В.В.* Арабские, тюркские и персидско-таджикские документы в Государственной Публичной библиотеке имени М.Е. Салтыкова-Щедрина // Источниковедческое изучение памятников письменности и культуры. Л., 1984. С. 139–148.

ярлыками крымских ханов, купчими, письмами, вакуфными документами и др. Красотой оформления выделяется грамота Османа II, выданная в 1618 г. семейству иудейки Киры (Тюрк. док. 2)[46].

В количественном отношении **христианская книга Востока**[47] значительно уступает и мусульманской и иудейской. В Библиотеке насчитывается около 700 кодексов и 150 документов, что составляет 3% от всего восточного фонда. Несмотря на это, комплекс христианских рукописей представляет собой безусловный интерес со многих точек зрения, и особенно своими художественными и эстетическими достоинствами.

Из 40 сирийских рукописей 13 относятся к первому тысячелетию. Наиболее древняя из них (она же самая старая датированная рукопись в Библиотеке) — сирийский перевод «Церковной истории» греческого автора Евсевия Кесарийского, переписанный «грешным Исхаком» в 462 г. (Сир.н.с. 1)[48]. 837 г. датируется фрагмент (2 л.) «Изречений мудрости» Сахдоны Мартириуса (Сир.н.с. 13). Большинство же сирийских рукописей нашего собрания содержат библейские тексты. Есть среди этих рукописей и палимпсесты: как сирийско-сирийские, так и сирийско-грузинские.

В собрании насчитывается 65 единиц хранения коптских рукописей, относящихся к V–XVIII вв. и написанных на трех диалектах: саидском, файюмском и бохайрском. Многие из этих единиц хранения состоят из крошечных кусочков папируса и пергамена. Самая старая датированная коптская рукопись — пергаменные фрагменты с текстом легенды о святых и датой — 952 г. (Копт. н. с. 43). В поздних коптских кодексах имеются красочные заставки.

Эфиопские рукописи (34 единицы хранения) написаны на языках геэз и амхарском в XVI–XIX вв. Некоторые из них украшены заставками, на многих — деревянные переплеты, обтянутые кожей с тиснением[49]. Особенно интересны кожаные чехлы-сумки, предназначенные, видимо, для переноски книги. Следует отметить и своеобразные миниатюры в Евангелии XV в. (Дорн 612).

Изящными миниатюрами и заставками украшены многие армянские и грузинские молитвенники и Евангелия. Среди 238 грузинских кодексов — «Тбетское Евангелие» 995 г., названное так по месту переписки — Тбети (Собр. ц. Иоанна 212). В 1060-х годах четвертый епископ Самуил украсил его, выписав из Константинополя листы с таблицами канонов и миниатюрами византийской школы с изображениями апостолов Луки и Марка[50]. Упомянем также Евангелие XII в. с двумя грузинскими миниатюрами и остатками деревянных крышек переплета (Собр. ц. Иоанна 210), отдельные миниатюры «Матфей» и «Преображение Господне» из рукописи XIII в. (Груз. н. с. 10). Обилием и необычностью миниатюр поражает грузино-греческий сборник, созданный ок. 1500 г. на Афоне в Иверском монастыре (Разнояз. О.I.58).

---

[46] Опубликована В.Д. Смирновым в «Восточных записках факультета восточных языков С.-Петербургского университета» (СПб., 1895. С. 35–78).

[47] См.: *Васильева О.В.* Христианские рукописи Востока в Российской национальной библиотеке // Первые Димитриевские чтения. СПб., 1997. С. 147–163; То же // Россия и христианский Восток. Вып. 2–3. М., 2004. С. 524–537.

[48] См.: *Пигулевская Н.В.* О сирийской рукописи «Церковной истории» Евсевия Кесарийского в Российской Публичной библиотеке // Восточный сборник / Гос. Публ. библиотека. Вып. 1. Л., 1926. С. 115–122.

[49] См.: *Платонов В.М.* Переплеты эфиопских рукописей и их художественное оформление (по материалам рукописных собраний Санкт-Петербурга) // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 207–239.

[50] См.: *Пуцко В.Г.* Таблицы канонов и миниатюры Первого Тибетского Евангелия // Палестинский сборник. Вып. 29 (92) Л., 1987. С. 128–136; Искусство Византии в собраниях СССР: Каталог выставки. Вып. 2. М., 1977. № 524.

Репертуар грузинской рукописной книги весьма широк. Хорошо представлена светская литература. Интересен грузинский перевод персидской поэмы Фирдоуси «Шах-наме» в списке 1671 г., украшенном 105 миниатюрами в подражание ширазской школе (Собр. ц. Иоанна 15). Сборник басен С. Орбелиани «Мудрость лжи» с акварельным портретом автора переписан царевичем Багратом в 1814 г. (Сабинин 13).

Из 106 армянских рукописей отметим несколько полных списков и фрагментов Евангелий XI–XIII вв. (Арм.н.с. 19 и 51); «Праздничную Минею» в двух томах, переписанную в 1349 г. в Судаке (Арм. осн. ф. 1); несколько иллюминованных молитвенников. Особенного внимания заслуживает прекрасно сохранившийся Гимнарий, переписанный в 1645 г. в Кафе (Феодосии) и украшенный мастером Николайсом (Дорн 631). Впечатляет география мест переписки армянских книг. Это — Эчмиадзин, Нахичевань, Константинополь, Львов, Каменец-Подольск, Москва, С.-Петербург, Исфаган.

Среди арабо-христианских рукописей, общее число которых превышает сотню, выделяются списки различных частей Нового Завета: Евангелия с миниатюрами (1036 г. — Дорн 1, XIII–XIV вв. — Дорн 2, 1680 г. — А.н.с. 230), «Послания апостола Павла» 892 г. с миниатюрой «Павел и Тимофей» (А.н.с. 327), а также фрагмент, названный И.Ю. Крачковским «Спор Христа с сатаной» (А.н.с. 263)[51]. В 885–886 гг. «писал этот список Авва Антоний Багдадский в монастыре святого Саввы, а просил его написать Авва Исаак для горы Синая». Заслуживают внимания 6 листов греко-арабского палимпсеста, верхний слой которого, содержащий фрагмент жития Св. Евфимия, выполнен почерком куфи в IX в. (Греч. 26).

Из четырех персидских христианских рукописей две — переводы Нового Завета (Дорн 248, П.н.с. 123) и две — сочинения европейцев XVII–XIX вв. (Дорн 249, П.н.с. 360)[52]. Тюркские христианские рукописи представлены двумя томами татарского перевода сочинения митрополита Тобольского и Сибирского Антония Стаховского «Обращение сарацинов к вере христианской» (Дорн 504), двумя экземплярами сочинения на татарском языке о признании исламом православной церкви (Дорн 503 и 505), а также сборником молитв на турецком и польском языках, переписанным во Львове в 1711 г. (Дорн 506).

Надо заметить, что в истории книги христианство сыграло поистине революционную роль: именно в христианской среде возникла и получила распространение новая форма книги — кодекс — заключенные в переплет сброшюрованные тетради. Эту удобную в отличие от свитка форму восприняли и иудеи, а мусульмане сразу начали создавать свои книги по такому образцу. Удивительно, но книга-кодекс многие века создавалась только последователями трех монотеистических религий, ареал ее распространения вплоть до XX в. ограничивался странами их традиционного проживания. Даже жившие в Китае католические и православные миссионеры публиковали переводы Священного Писания в привычном для паствы виде ксилографического издания — тетрадки, которая чаще всего состоит из сложенного гармошкой и сброшюрованного с одной стороны длинного листа тонкой бумаги (несколько тетрадей вкладывались в картонную папку). В Библиотеке, в Отделе рукописей и в Отделе литератур стран Азии и Африки, хранятся 84 христианские китайские рукописные

[51] *Крачковский И.Ю.* Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885–886 гг. по Р.Х. // Византийский временник. Т. 14. СПб., 1909. С. 246–275.

Наша рукопись представляет собой лишь фрагмент (5 листов) кодекса, 215 листов которого хранятся в Страсбургском университете, а еще 8 — в Бирмингеме. Кодекс содержит арабский перевод сочинений Ефрема Сирина. См.: *Морозов Д.А.* Затерянные тексты Ефрема Сирина // Вторые чтения памяти проф. Н.Ф. Каптерева (Москва, 28–29 окт. 2004 г.): Материалы. М., 2004. С. 11–12.

[52] См.: *Притула А.Д.* Христианство и персидская книжность XIII–XVII вв. СПб., 2004 (Православный палестинский сборник. Вып. 101). О рукописи Дорн 249 см. также: *Притула А.Д.* Рукописи «Аине-и хакк-нама» Жерома Ксавье в собраниях С.-Петербурга // Восточный сборник / Рос. нац. библиотека. Вып. 6. СПб., 2003. С. 131–141.

и ксилографированные книги и 7 маньчжурских ксилографов — результат широкомасштабной издательской деятельности европейцев в Китае.

Всего же в Отделе имеется около 350 китайских, 70 маньчжурских и 80 японских рукописей и ксилографов, карт и рисунков XVIII–XX вв. **Книгу Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии** трудно рассматривать с точки зрения ее конфессиональной принадлежности. Пожалуй, только буддийские памятники письменности представляют собой некое единство. Основной особенностью буддийской книги от Индии до Калмыкии (находящейся совсем в другом регионе) является ее форма — длинные горизонтальные листы, будь то бумага или листья пальмы. Пальмовые листья не переплетались, а соединялись друг с другом с помощью шнура, продетого сквозь два отверстия, как в самом блоке, так и в деревянных крышках. Рукописи на бумаге и ксилографы повторяют эту форму, отсутствует только шнур.

Неплохо представлены в Отделе индийские рукописи — их около 400 (самая старая датирована 1430 г. — Инд. 257). Они написаны на различных языках (санскрите, пали, хинди и др.) на индийской и европейской бумаге и на пальмовых листьях (90 единиц хранения). Есть и рукописи с миниатюрами. Интерес представляют два альбома, составленные европейцами. В одном представлены рисунки божеств бенгальской школы (Инд. н.с. 20), в другом — портреты представителей власти Голконды, принадлежащие деканской школе (Инд.н.с. 5).

Среди 160 тибетских рукописей XVIII–XIX вв. — поэтический фрагмент, записанный на бересте (Дорн 901), «Махаяна-сутра», выполненная золотом на черных листах и заключенная между золоченых досок (Тиб.н.с. 62). К XVIII–XIX вв. относятся и 39 монгольских и 14 калмыцких рукописей и ксилографов.

Наш обзор был бы неполным, если бы не упомянули такие экзотические рукописи, как индонезийские (из трех две написаны на коре) и сиамские (4 — на черной бумаге). Особое место занимает фонд «Халдейские рукописи», основной единицей которого является конволют, содержащий 6 папирусных и 7 бумажных листов (бумага конца XV — начала XVI в.). В первой части — некий текст на неизвестном языке, вторая часть — его «перевод» на латынь — письмо рабби Самуила законоведу Моисею, датированное 33 г. н.э. Еще в XIX в. ученые пришли к выводу о том, что данный документ — подделка.

Необходимо добавить, что в Отделе хранятся личные архивы таких востоковедов и переводчиков, как М.И. Броссе, В.В. Григорьев, А.Н. Самойлович, И.Ю. и В.А. Крачковские, С.Ф. Ольденбург, В.К. Шилейко, Н.Н. Мартинович, А.Л. Троицкая, А.Г. Шпринцин, М.М. Бернштейн, А.Ф. Марголин, Л.Х. Вильскер.

3

Библиотека — это не только фонды и здания, это еще и люди — библиотекари, реставраторы, читатели. Все они разными путями продлевают жизнь древним манускриптам[53]. Многие известные ориенталисты прошлого работали в Публичной биб-

[53] Что касается работ по консервации рукописных фондов, то они начались одновременно с созданием рукописного отделения и проводились в переплетных мастерских: по инициативе и под руководством Дубровского рукописи его собрания и собрания Фролова реставрировались и переплетались в красные кожаные и зеленые полукожаные переплеты. Эта деятельность заметно активизировалась в 1860-е годы. Тогда были переплетены 10% кодексов и фрагментов Первого собрания Фирковича. Специальное подразделение Библиотеки — Отдел консервации документов — было создано в 1955 г. За первые 20 лет его существования было отреставрировано более тысячи одних только еврейских рукописей, включая Библию 1010 г. и Пятикнижие 929 г. (см.: *Vasilyeva O.V.* Care and Conservation of Hebrew Manuscripts in the National Library of Russia: History, Problems and Questions // Care and Conservation of Manuscripts. 4. Proc. of the 4th Intern. Seminar... Copenhagen, The Royal Library, 1999. P. 82–90, 169–171). В настоящее время на базе этого отдела создан Федеральный центр консервации библиотечных фондов.

лиотеке[54]. Один из первых русских востоковедов о. Иакинф (Бичурин) был почетным библиотекарем. В 1829 г. он составил «Реестр китайских и маньчжурских книг, находящихся в Императорской Публичной библиотеке», который включал описания ксилографов рукописного отделения[55].

Почетные библиотекари, академики Ф.Ф. Шармуа и Х.Д. Френ описывали Ардебильскую и Ахалцихскую коллекции. К работе были привлечены также профессора М.Д. Топчибашев и О.И. Сенковский. Оба рукописных каталога были завершены в 1832 г. и поднесены Николаю I, который распорядился опубликовать их на русском и французском языках. Однако издание не было осуществлено, и позднее они были использованы акад. Б.А. Дорном при подготовке каталога 1852 г. (см. выше). Каталог Дорна включает также описания армянских и грузинских рукописей, выполненные акад. М.И. Броссе (работал в Библиотеке в 1841–1843 гг.), и описания арабографичных рукописей, сделанные чл.-кор. Академии наук И.Ф. Готвальдом (работал в Библиотеке в 1841–1849 гг.). Сам Дорн с 1844 по 1869 г. возглавлял отделения истории и богословия.

Проф. В.Д. Смирнов с 1874 г. трудился вольнослужащим, а в 1909 г. стал заведующим восточным отделением. Однако наибольший след остался от его деятельности в рукописном отделении. Сделанные им описания, по большей части опубликованные в Отчетах, могли бы составить отдельный том каталога мусульманских рукописей, приобретенных Библиотекой за те 48 лет, что Смирнов в ней работал. Он был прекрасным знатоком как рукописной традиции, так и мусульманской (особенно турецкой) литературы, истории и культуры. Его описания отражают исключительные познания, интуицию и глубокие знания палеографии.

С поступлением Второго собрания Фирковича Библиотека стала обладательницей крупнейшего в то время еврейского фонда и приобрела ряд проблем, связанных с его каталогизацией и проведением работ по его сохранению. В 1875 г. вышли в свет два тома каталога[56], одним из составителей которого был А.Я. Гаркави[57]. За 42 года работы в Библиотеке Гаркави описал 11 тысяч рукописей собрания Фирковича, а также собрание архимандрита Антонина и издал около 400 трудов, в большинстве своем основанных на материалах отдела. Став штатным сотрудником, Гаркави, будучи «вероисповедания иудейского, из Новогрудских мещан», дослужился до статского советника, был признан в потомственном дворянском достоинстве, награжден орденами Св. Святослава и Св. Анны 2-й степени, Св. Владимира 4-й степени и испанским орденом Изабеллы Католической.

Хотя Гаркави всю жизнь занимался описанием и изучением еврейских рукописей, он никогда не был их официальным хранителем. Только один библиотекарь имел

---

[54] О востоковедах, работавших в Библиотеке, см.: Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биографический словарь. СПб., 1995–2003. Т. 1: Императорская Публичная библиотека: 1795–1817; т. 2: Российская Публичная библиотека — Государственная Публичная библиотека в Ленинграде: 1918–1930; т. 3: Государственная Публичная библиотека в Ленинграде — Государственная Публичная библиотека имени М.Е. Салтыкова-Щедрина: 1931–1945.

[55] Отдел рукописей РНБ. Ф. 550. ОСРК. F XVIII. 13. Личный архив о. Иакинфа — его переводы и комментарии китайских сочинений — поступил в 1929 г. в составе собрания Александро-Невской лавры.

[56] Catalog der hebräischen und samaritanischen Handschriften der Kaiserlichen. Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. SPb., 1875. Bd.1: Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg / Von A. Harkavy und H.L. Strack; Bd. 2: Описание самаритянских рукописей, хранящихся в Императорской Публичной библиотеке: Описание пергаменных рукописей самаритянского Пятикнижия и переводов его. Варианты к самаритянскому Таргуму / Сост. А.Я. Гаркави.

[57] Гаркави был принят сверхштатным библиотекарем в 1876 г. Хотя он и ранее занимался обработкой еврейских и самаритянских рукописей, но труд его оплачивался из сумм Министерства народного просвещения. Формально Гаркави числился в еврейском отделении, хранившем печатные издания (книги, журналы и газеты) на иврите, идише и гебраистическую литературу на европейских языках, однако основная его работа протекала в рукописном отделении.

право выдавать рукописи читателям. С 1844 г. им был А.Ф. Бычков, который позднее (в 1868 г.) занял пост заместителя директора, а затем и директора Библиотеки. Вслед за ним хранителем стал его сын И.А. Бычков, остававшийся на этом посту до 1944 г. Оба, отец и сын, были славистами, но они были знакомы со всеми рукописными фондами и несли за них ответственность. И.А. Бычков консультировал многих востоковедов, таких, как П.К. Коковцов, А.Я. Борисов[58], Б.А. Тураев[59], Н.Д. Миронов[60], И.Ю. Крачковский[61], В.В. Бартольд, Н.Я. Марр. Марр стал первым (и пока единственным) востоковедом — директором Библиотеки (1924–1930). До войны в штате отдела работали такие ученые, как Н.В. Пигулевская (1922–1928), подготовившая каталог сирийских рукописей Ленинграда[62], и И.И. Равребе (1931–1937), продолживший работу Гаркави по описанию еврейских материалов.

Во время Великой Отечественной войны фонды Отдела рукописей были эвакуированы в г. Мелекесс Ульяновской области. После их возвращения коллекция Фирковича была проверена К.Б. Старковой[63]. В 1950–1958 гг. в Отделе рукописей работала А.Л. Троицкая, которая подготовила описание архива кокандских ханов[64] и серию работ, основанных на его материалах[65]. Вместе со своей преемницей Г.И. Костыговой Троицкая возобновила издание «Восточного сборника», первый выпуск которого вышел в 1926 г. Она же стала инициатором создания серии карточных каталогов восточных фондов, заменивших старые инвентарные описи.

Работа по каталогизации проходила уже при Г.И. Костыговой, которая сама издала каталог персидских рукописей[66]. В 1950–1960-е годы для описания фондов были приглашены тюрколог Л.В. Дмитриева, египтолог В.И. Евгенова, коптовед А.И. Еланская[67], арабист А.И. Михайлова, индолог В.С. Воробьев-Десятовский, курдовед М.Б. Руденко[68], монголист Е.Н. Санкритьяяна, грузиновед Р.Р. Орбели, армяновед К.Н. Юзбашян. Помимо каталогов ими были подготовлены обзорные статьи по фондам[69]. Много было сделано по описанию арабских и еврейских рукописей штатным семитологом В.В. Лебедевым[70].

В 1990-е годы К.С. Яхонтов опубликовал два каталога — маньчжурских и китайских рукописей и ксилографов[71]. Исследовательница из Шри Ланки Р. Хандуруканде

---

[58] *Борисов А.Я.* Собрание самаритянских рукописей А. Фирковича // Палестинский сборник. Вып. 15. Л., 1966. С. 60–73.

[59] *Тураев Б.А.* Эфиопские рукописи в С.-Петербурге. СПб., 1906.

[60] Каталог индийских рукописей Российской публичной библиотеки: Собрание И.П. Минаева и некоторые другие / Сост. Н.Д. Миронов. Вып. 1. Пг., 1918.

[61] Немало страниц его книги «Над арабскими рукописями» посвящено Отделу рукописей и его уникумам.

[62] Палестинский сборник. Вып. 6 (69). Л., 1960.

[63] См.: *Старкова К.Б.* Рукописи коллекции Фирковича Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед. 1970. М., 1974. С. 165–192.

[64] *Троицкая А.Л.* Каталог архива кокандских ханов XIX века. М., 1968.

[65] См., например: *Троицкая А.Л.* Материалы по истории Кокандского ханства XIX в. по документам архива кокандских ханов. М., 1969.

[66] Персидские и таджикские рукописи Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина: Алфавитный каталог / Сост. Г.И. Костыгова. Вып. 1–2. Л., 1988–1989.

[67] *Еланская А.И.* Коптские рукописи Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина // Палестинский сборник. Вып. 20 (83). Л., 1969.

[68] *Руденко М.Б.* Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961.

[69] Вышли во 2-м и 3-м выпусках «Восточного сборника» Государственной Публичной библиотеки в 1957 и 1972 гг.

[70] Арабские документы IX–XX вв.: Каталог / Сост. В.В. Лебедев. Л., 1978; Арабские сочинения в еврейской графике: Каталог рукописей / Сост. В.В. Лебедев. Л., 1987.

[71] Маньчжурские рукописи и ксилографы Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина: Систематический каталог / Сост. К.С. Яхонтов. Л., 1991; Китайские рукописи и ксилографы Публичной библиотеки: Систематический каталог / Сост. К.С. Яхонтов. Л., 1993.

помогла составить инвентарь индийских рукописей на пальмовых листьях[72], а при помощи ученого из Тбилиси М.Н. Кавтария была подготовлена инвентарная опись грузинских документов. Под редакцией израильского ученого П. Фентона на иврите опубликован «Список арабско-еврейских рукописей в Ленинграде», составленный «по каталогу Публичной библиотеки, в подготовке и пополнении которого принимали участие А. Гаркави, П. Коковцов, И. Равребе, А. Васильев, В. Лебедев»[73]. Каталог самаритянских документов был составлен Л.Х. Вильскером[74], сотрудником Отдела литератур стран Азии и Африки. Сотрудник того же отдела В.М. Платонов издал каталог эфиопских рукописей[75], продолжающий каталог Тураева. В 1999 г. О.М. Ястребова опубликовала каталог персидских документов[76].

За двести лет существования Отдела рукописей публиковались также факсимильные издания[77] и исследования, отражающие разные направления в изучении письменных памятников Востока. В 1990–2003 гг. стараниями сотрудников сектора восточных фондов вышли в свет 4–6-й выпуски «Восточного сборника», в которых также опубликованы статьи исследователей из России, ближнего и дальнего зарубежья. В 2003 г. увидел свет 7-й том серии «Шедевры еврейского искусства», озаглавленный «Орнамент древнееврейских рукописей». Идет подготовка альбома, посвященного шедеврам персидского книжного искусства.

За последние годы заметно расширились международные связи. С 1991 г. началась международная экспозиционная деятельность: древнееврейские рукописи вывозились на выставки в Толедо (1991–1992)[78], Берлин (1992)[79], Иерусалим (1998) и Ахен (2003), арабские и персидские рукописи экспонировались в Париже (2002–2003)[80], Нью-Йорке (2003)[81] и Милане (2004).

Подписание в 1993 г. «Договора о сохранении еврейских рукописей Российской национальной библиотеки», заключенного с Национальной и университетской библиотекой Израиля, ознаменовало возникновение нового направления в международной деятельности Отдела рукописей. В соответствии с этим договором были изготовлены охранные микрофильмы еврейских рукописей, проведен комплекс работ по обеспечению сохранности, проведена проверка фонда, подготовлены инвентари нового образца.

---

[72] *Handurukande R.* The Minayev Collection of Manuscripts in the State Public Library in St. Petersburg (Leningrad) // The Sri Lanka Journal of the Humanities. 1990. Vol. 16, № 1–2. P. 195–214.

[73] Титульный лист и предисловие также на англ. яз.: A Handlist of Judeo-Arabic Manuscripts in Leningrad: A Tentative Handlist of Judeo-Arabic Manuscripts in the Firkovich Collections / Comp. by P.B. Fenton. Jerusalem, 1991.

[74] Самаритянские документы Государственной Публичной библиотеки имени М.Е. Салтыкова-Щедрина: Каталог / Сост. Л.Х. Вильскер. СПб., 1992.

[75] Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга: Каталог / Сост. В.М. Платонов. СПб., 1996.

[76] *Ястребова О.М.* Персидские и таджикские документы в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки: Систематический каталог. СПб., 1999.

[77] Кроме указанных выше см.: Словарь джагатайско-турецкий / Изд. В.В. Вельяминов-Зернов. СПб., 1868 (Староузбекско-турецкая рукопись словаря «Абушка» к произведениям Алишера Навои 1560 г. Дорн 594); Самаркандский куфический Коран, по преданию писанный собственноручно третьим халифом Османом (644–656), находящийся в Императорской С.-Петербургской Публичной библиотеке / Изд. при С.-Петербургском Археолог. ин-те С.И. Писаревым. СПб., 1905. («Коран Османа» VIII в. из собрания Кауфмана передан мусульманам в 1917 г. Ныне хранится в Ташкенте, в Духовном управлении); *Абдуррахман Джами.* Салман и Абсаль / Подгот. изд. К.С. Айни, ввод. ст. К.С. Айни и М.М. Ашрафи. Душанбе, 1977 (Персидская рукопись 1581 г. П.н.с. 145); Ме'ор 'айин («Светоч глаза»): Караимская грамматика древнееврейского языка по рукописи 1208 г.: Факсимиле / Изд. текста, пер. с древнеевр. яз., исслед. и коммент. М.Н. Зислина. М., 1990.

[78] La vida judia en Sefard. S.l., 1991. C. 293.

[79] Judische Lebenswelten: Katalog / Hrsg. von A. Nachama, G. Sievernich. B., 1991. S. 415–416.

[80] Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident. P., 2002. C. 213–214, 222.

[81] Hunt for Paradise: Court Arts of Safavid Iran, 1501–1576 / Ed. by J. Thompson and S.R. Canby. New York; Milan, 2003. P. 106–109, 112–113.

В дальнейшем аналогичные договоры заключались с Центром Джумы ал-Маджида (Дубаи, ОАЭ) и с Центром документов при Министерстве иностранных дел Исламской республики Иран. Часть средств, полученных от этих проектов, была потрачена на пополнение восточных фондов.

Интенсивное комплектование последних лет поставило перед сотрудниками сектора задачу оперативного описания, оценки и ввода в научный оборот новых поступлений. Входящие в библиотечную жизнь новые технологии — цифровое копирование, описание рукописей в электронном формате — активно используются при каталогизации новых поступлений и при подготовке CD-ROM издания каталога Коранов куфического письма собрания Марселя.

В настоящее время в Отделе рукописей работают три востоковеда: О.В. Васильева, Б.И. Зайковский и О.М. Ястребова. Кроме выполнения широкого круга каждодневных задач по хранению, обслуживанию читателей, описанию рукописей они занимаются научной работой, связанной с изучением восточных рукописей Библиотеки, принимают активное участие в международных конференциях и семинарах. Доклады, подготовленные на материалах Отдела, были зачитаны в Дании, Финляндии, Саудовской Аравии, Исламской Республике Иран, Италии, Ливане, Германии.

Наш отдел поистине уникален — ведь ни одно хранилище в мире не может похвастаться таким сочетанием славяно-русских и греческих, западных и восточных, архивных, музыкальных и изобразительных материалов. Восточные фонды не только по праву занимают среди этих сокровищ особое место, но хранят в себе еще много тайн.

Summary

Olga V. Vasilyeva

Oriental Manuscript Collections in the National Library of Russia

On March 11, 2005, the Manuscript Department of the National Library of Russia (formerly Imperial Public Library) in St. Petersburg has celebrated its 200th anniversary. Owing to the labours and care of many generations of collectors and scientists, diplomats and military officers, emperors and librarians, the Manuscript Department is now a unique phenomenon: there is hardly another library in the world which could boast such a harmonious collection comprising a great body of fine specimens of Russian-Slavonic and Greek, West European and Oriental monuments of writing. All in all there are more than 400,000 manuscripts kept in the Library, the oldest ones being the Ancient Egyptian papyri of 10th century B.C.

Among 27,000 Oriental items there are Jewish, Islamic, Oriental-Christian parchment or paper codices and fragments, scrolls and separate documents, as well as manuscripts from the Far East and South-East Asia. The most important manuscripts are the following: 1) Syriac translation of the "History of the Church" by Eusebius dated to 462 (the oldest dated manuscript in the Library); 2) "Paul's Epistle" of 892 in Arabic, with the miniature "Paul and Timothy"; 3–5) three Hebrew Bibles dated 916 (with Babylonian pointing), 929 (the earliest Hebrew manuscript illuminated with gold) and 1008–1010 (the oldest dated complete Hebrew Bible, also illuminated). There is also a collection of old Quran fragments written in Kufi script, and a large portion of Persian manuscripts decorated with fine miniatures.

These treasures are cared for and studied by many generations of librarians, conservators and readers.



Рис. 1. Послания апостола Павла. На арабском языке. Миниатюра «Павел и Тимофей». 892 г. Египет. Из собрания К. Тишендорфа. (А.н.с. 273)

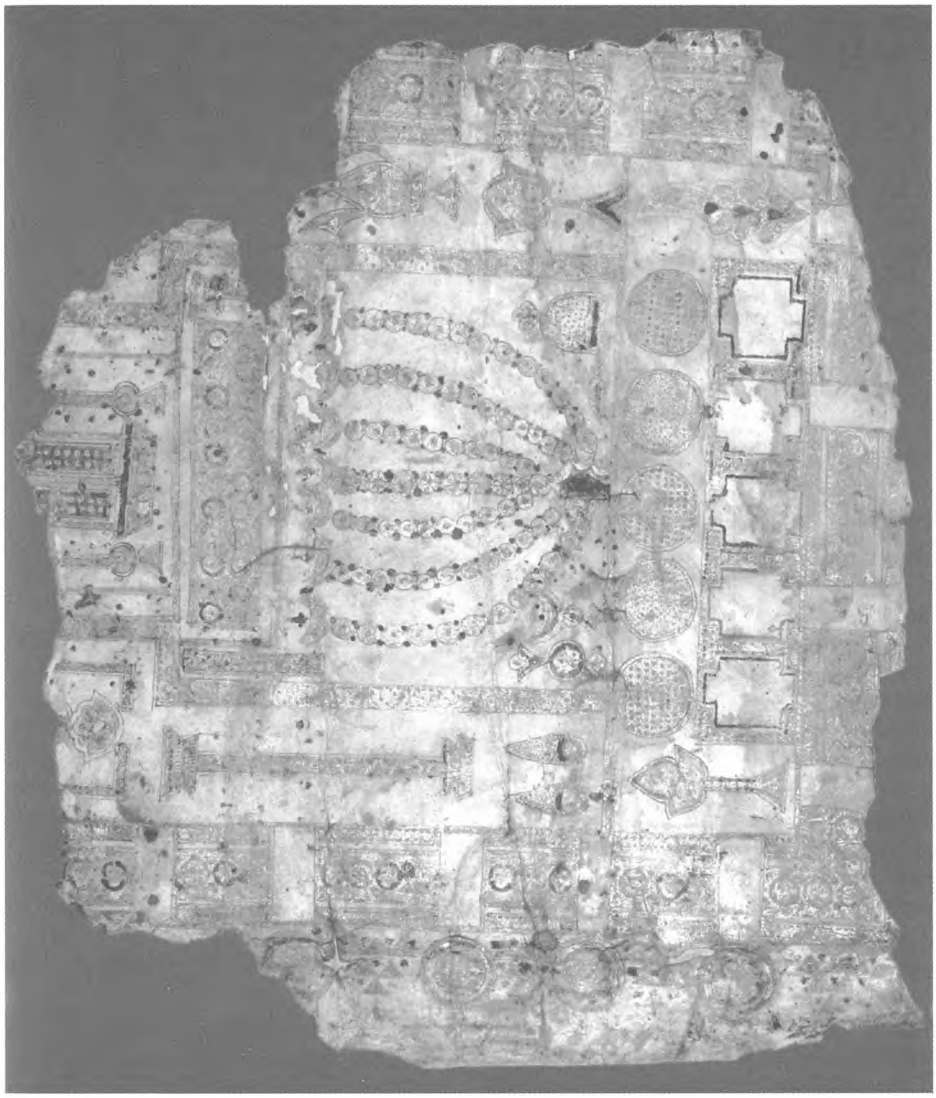


Рис. 2. Фронтиспис Пятикнижия на древнееврейском языке. 929 г. Каир.
Из собрания А.С. Фирковича. (Евр. II. B 17)



Рис. 3. Коран куфического письма. Египет. (Марсель 64)



Рис. 4. «Пурпурный» Коран. Ок. 1400 г. Северная Африка. Из собрания П.П. Дубровского. (Дорн 41)

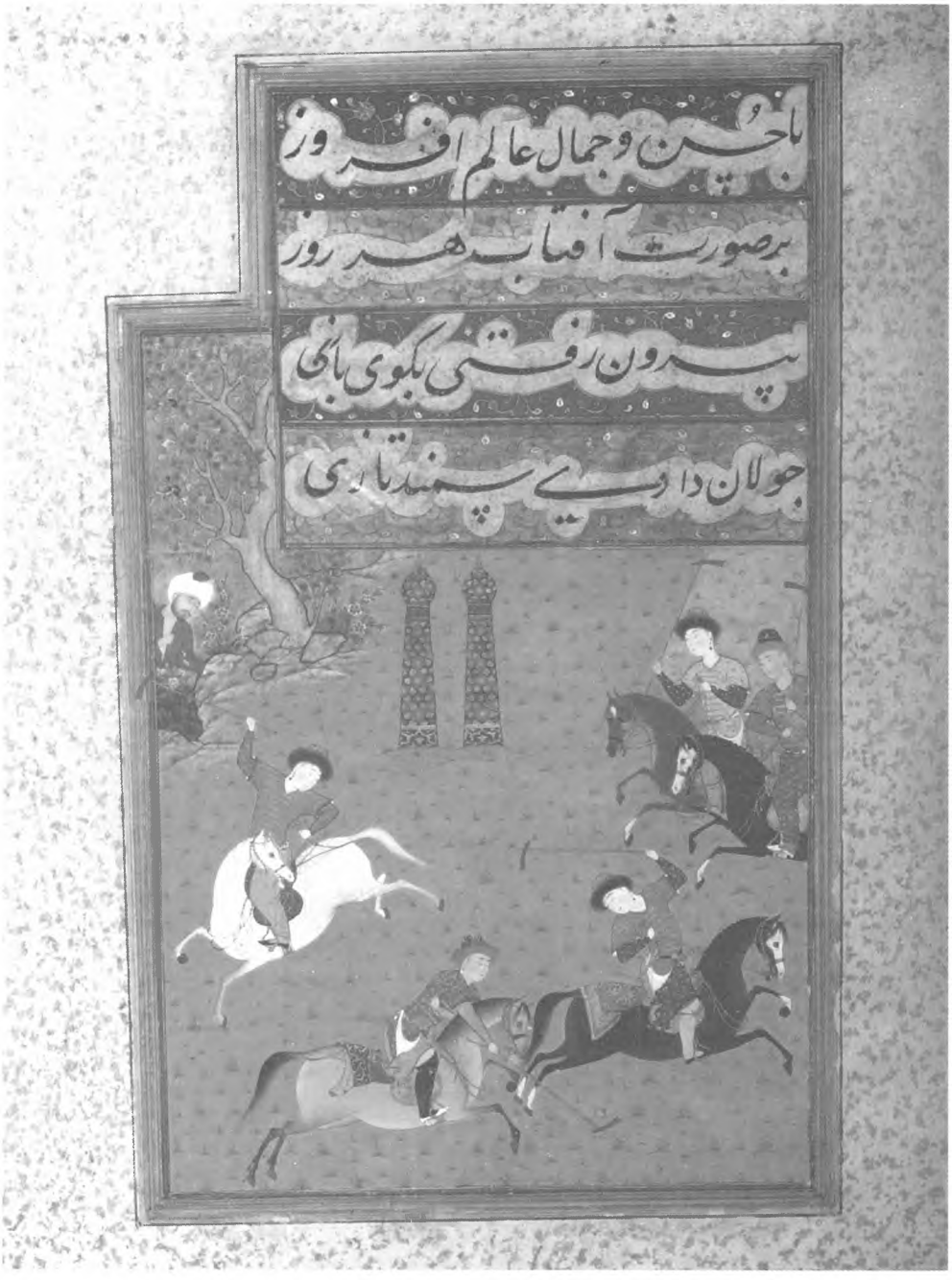


Рис. 5. Арифи. «Гуй ва чауган» («Мяч и клюшка»). Переписчик шах Тахмасп I. Миниатюра тебризского стиля. 1525 г. Тебриз. Из Ардебильского собрания. (Дорн 441)

В.О. Бобровников

© 2005
Москва

Каталог рукописей и старопечатных книг на арабском, персидском и тюркских языках из Кабардино-Балкарии*

Более семидесяти лет тому назад акад. И.Ю. Крачковский поставил перед отечественными востоковедами задачу изучения местных восточных источников по истории России и ее окраин. Особое значение он придавал сбору и введению в научный оборот материалов на арабском языке и в арабской графике с Кавказа, в ряде районов которого арабский (наряду с тюркй и персидским) оставался основным языком письменной культуры, права и власти с эпохи средневековья еще в 20-е годы XX столетия[1]. По целому ряду причин, не последними среди которых были воинствующая атеистическая политика государства и гонения на ислам советского времени, в большинстве мусульманских регионов страны эта задача так и не была выполнена.

Дело с изучением ислама на бывших восточных окраинах СССР обстоит из рук вон плохо. За немногими исключениями, они остаются за пределами академического исламоведения в России, ближнем и дальнем зарубежье. Важнейшие исламские реалии этих регионов не попали в авторитетные международные справочники, такие, как англоязычная «Энциклопедия ислама», третье издание которой завершается в Лейдене, и энциклопедический словарь «Ислам на территории бывшей Российской империи», с 1998 г. выходящий в Москве под руководством С.М. Прозорова [2]. Среди них, в частности, исламские древности Северо-Западного Кавказа.

Серьезное изучение мусульманских обществ в этом регионе только начинается. Одним из первых шагов в этом направлении стала историко-этнографическая экспе-

Бобровников Владимир Олегович — к.и.н., ст. н.с. Института востоковедения РАН.

* Материалы, собранные в 2002 г. экспедицией под руководством И.Л. Бабич в Кабардино-Балкарии, публикуются с любезного разрешения руководителя экспедиции. Автор приносит искреннюю благодарность участникам экспедиции за предоставленные ими копии арабографичных рукописей, книг и полевые дневники.

При работе с материалами экспедиции неоценимую помощь и поддержку мне оказали друзья, коллеги и учителя из Республики Дагестан, в течение многих лет, а то и десятилетий занимающиеся сходной археографической работой на Восточном Кавказе. Особую благодарность хочется выразить сотрудникам Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (далее: ИИАЭ ДНЦ) и Дагестанского государственного университета проф. А.Р. Шихсаидову, Г.М.-Р. Оразаеву, Х.А. Омарову, Т.М. Айтберову, Н.А. Тагировой, Д.Х. Гаджиевой, А.Р. Наврузову, Ш.Ш. Шихалиеву. Идентификация сочинений на персидском языке была произведена при любезном содействии А.Н. Козловой. Рукописи и издания на тюркй были определены и описаны при участии Г.М.-Р. Оразаева, Ш.Ш. Шихалиева, А.Г. Аджиева и И.И. Ханмурзаева (кафедра арабского языка факультета иностранных языков Дагестанского государственного педагогического университета, Махачкала).

Я хочу также поблагодарить всех читателей и рецензентов рукописи, замечания которых помогли мне исправить ее недостатки, в первую очередь О.Ф. Акимушкина, В.В. Полосина и С.М. Прозорова.

[1] *Крачковский И.Ю.* Арабская письменность на Северном Кавказе // Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960. С. 560.

[2] The Encyclopaedia of Islam. 3rd ed., CD ed. Leiden, 2002; Ислам на территории бывшей Российской империи. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 1–4. М., 1998–2003.

диция под руководством И.Л. Бабич (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва) в Кабардино-Балкарии в июле 2002 г.[3]. Хотя главной задачей экспедиции было изучение современных религиозных практик мусульман республики, в ходе обследования удалось собрать интересные архивные материалы, среди которых следует отметить небольшие, но ценные собрания старопечатных и рукописных книг и документов на арабском, тюркских и персидском языках. Они позволяют представить круг чтения образованного мусульманина дореволюционной Кабарды. Копии арабоязычных и арабографичных рукописей и старопечатных книг, сделанные экспедицией, были предоставлены автору настоящей работы ее руководителем И.Л. Бабич.

Основываясь на ксерокопиях, сделанных в Фонде Купова в Нальчике (Архив Кабардино-Балкарского государственного института гуманитарных исследований, далее: Архив КБГИГИ), а также в ряде мечетных и личных собраний из г. Тырныауз, селений Былым, Эльбрус, Яникой и др.[4], я идентифицировал все собранные экспедицией восточные рукописи и старопечатные материалы XVIII — начала XX в., попытавшись, насколько возможно, определить их авторство, время написания или издания, разделить по тематике и, наконец, составить первичный каталог собранных нарративных и документальных материалов. Характер статьи предопределил деление ее на две части. Первая — это собственно каталог, или археографическое описание материалов: рукописей и старопечатных книг на арабском языке и в арабской графике. Вторая содержит предварительные выводы и возможные направления дальнейших исследований, которые можно сделать из сопоставления описанных в первой части сочинений и документов.

Предлагаемая читателям работа представляет первый опыт каталогизации мусульманских старопечатных изданий и рукописей с Северо-Западного Кавказа. Вплоть до настоящего времени археографическая работа на территории Кабардино-Балкарии и других областей Северо-Западного Кавказа не велась. Из-за отсутствия в республике подготовленных специалистов-востоковедов экспедиции не удалось сделать на месте подробное описание коллекций и собрать все сведения, необходимые для характеристики находящихся в их составе сочинений. Произведена во многом случайная первичная выборка, не отражающая в полной мере всего комплекса книжной продукции дореволюционной Кабарды. Многие материалы сохранились в дефектных копиях, без начала и конца.

Описание вошедших в Каталог материалов произведено по единой общепринятой схеме: автор и краткие сведения о нем (если имеется/известен); краткая характеристика сочинения; его список или издание, переписчик/издатель; полнота или дефектность экземпляра, место и время переписки/издания (если может быть определено), формат, почерк, художественное оформление, кустоды и пагинация, глоссы; библиография (в случае необходимости и наличия), включающая основные работы, в которых упоминаются описываемые сочинения.

[3] Исследование проводилось при финансовой поддержке РГНФ.

[4] При подготовке данной работы кроме ксерокопированных экспедицией материалов использованы полевые дневники, которые вела участница экспедиции А.А. Ганич (Институт стран Азии и Африки МГУ).

КАТАЛОГ

I. Рукописи

1. القرآن

Пятый *джуз'* **Корана** из мечети ал-Джамал балкарского селения Эльбрус. Возглавляющий ныне мечеть имам Альберт Абсубаев получил его в дар от старика, имени которого не помнит. Этот мечетный Коран средних размеров могли использовать в школе (*мактаб* или *мадраса*) и в повседневной жизни местной мусульманской общины.

Список включает бóльшую часть *суры* «ан-Ниса'» (Коран, 4). Заголовок «Пятая часть» надписан вертикально с левого бока на первом листе рукописи. Плотная потемневшая бумага восточного производства 200×300 мм. Текст занимает прямоугольник 145×250 мм. Внешнее поле в два-три раза больше остальных. На странице по 13 строк. 17 листов.

По особенностям почерка можно предположить, что список был сделан в Дагестане во второй половине XVIII или начале XIX в.[5]. На Северо-Западный Кавказ попал, вероятно, с дагестанскими миссионерами или мударрисами. Текст написан черной тушью *калам*ом. Выполнен изящным *насх*ом с огласовками. Концы *айат*ов и паузы отмечены перевернутыми запятыми, надписанными над строкой киноварью, а порой — тремя точками в форме треугольника. Заголовки выделены киноварью. Встречаются простые, но изящные виньетки над заголовками и возле них на внешнем поле листа. В тексте встречаются орфографические особенности, свойственные для ранних списков Корана на Северо-Восточном Кавказе, — перенесение последних букв перед слитными местоимениями на новую строку, нестандартное написание конечной *хамзы* после *сукун*а над буквой *вав*. Кустоды (араб. *хафиз*) подписываются под последней строкой предыдущего листа. Есть немногочисленные читательские глоссы-пояснения XIX в. на полях. Некоторые страницы загрязнены, сильно смяты и попорчены сыростью. Переплет не сохранился.

Омаров Х.А. Списки Корана, хранящиеся в Фонде восточных рукописей ИИАЭ: обзор и описание // Ислам и исламская культура в Дагестане. Под ред. А.Р. Шихсаидова. М., 2001. С. 112–113, № 4–5.

2. **То же**

Рукопись хранится в старой мечети балкарского селения Яникой. Текст начинается с конца последнего *айат*а (4:175/176) *суры* «ан-Ниса'» (Женщины)[6] и начала *суры* «ал-Ма'ида» (Трапеза) (5:1–3/4). Сохранившийся конец рукописи заканчивается *сур*ой «ат-Таквир» (Скручивание, 81:18)[7]. Белая лощеная бумага фабричного (российского?) производства размером 175×281 мм. На странице по 14 строк. Формат 145×265 мм. 158 листов.

Экземпляр дефектный, без начала и конца. Время и место переписки не известны. На некоторых листах вследствие частого использования или плохого хранения смазаны отдельные слова. Сохранились следы сшитого бумажного переплета. По почерку — округлому *насху* — можно предположить местное происхождение (Большая Кабарда)[8] и датировать примерно второй или последней третью XIX в. Почерк —

[5] Автор благодарит Х.А. Омарова за это замечание.

[6] «[А если они —] братья, мужчины и женщины, то мужскому полу столько же, сколько доля двух женщин. Разъясняет вам Аллах, чтобы вы не заблудились. А Аллах о всякой вещи знающ!» (Коран, 4:175/176, здесь и далее перевод И.Ю. Крачковского).

[7] «[Клянусь...] и зарей[, когда она дышит]!» (Коран, 81:18).

[8] Замечание Х.А. Омарова.

огласованный (как и принято в копиях Корана) крупный четкий *насх* (буквы от 4 мм до 1 см), выписанный черной тушью *калам*ом. Не уместившиеся на строке окончания слов подписываются над строкой или спирально поднимаются наверх. Начальные слова *сур*, как правило, выделяются более крупным размером. Сам текст и названия *сур* заключены в рамку, образованную двумя параллельно проведенными линиями. На некоторых листах сохранились следы разлиновки, по которой выравнивался текст. Концы *айат*ов и паузы (согласно правилам чтения Корана — *таджвид*у) отмечены кружками, нанесенными над строкой киноварью. В середине рукописи лист с узорной виньеткой из растительного орнамента, раскрашенной желтым, зеленым и красным. В верхней части виньетки нанесена желтым надпись «середина Корана» (араб. *нисф ал-Кур'ан*) с *басмал*ой под ней. Далее идут *айат*ы 1–8/9 *сур*ы «Марйам» (Коран, 19). Первые буквы *сур*ы (*каф-ха-йа-'айн-сад*) выполнены в виде буквицы размером 85×45 мм в середине виньетки. Глосс и записей на полях рукописи нет.

Ср.: Фролова: 139–140, № 699–706.

3. ابو يخيى ذكريا بن محمد الانصارى الشافعى
مختصر فى ذكرايات القرآن المشتبهات المختلفة

Абу Йахйа Закарийа б. Мухаммад ал-Ансари аш-Шафи'и. Известный египетский правовед и суфий (826–926/1422–1520). Преподавал право в Каире. С 886/1481 г. выполнял обязанности главного шафиитского *кади*. Автор около 35 сочинений по праву и суфизму.

«Мухтасар фи зикрайат ал-Кур'ан ал-муштабихат ал-мухталифа» («Компендиум напоминаний о разных неясных местах в Коране»). Краткий *тафсир* к Корану. Хранится в фонде кабардинского просветителя XIX в. И. Купова (Архив КБГИГИ) в г. Нальчик[9]. Фонд был основан в 1974 г. Зауром Келаевым из старопечатных книг и рукописей, купленных у наследника Купова Абдулкерима Камадовича.

Список включает первую часть *тафсир*а, начиная с *сур*ы «Бакара» (Коран, 2) до конца *сур*ы «ал-Ма'ида» (Коран, 5). Текст разделен на абзацы и занимает площадь 85×165 мм. На странице от 25 до 30 строк.

Сохранность хорошая. Смазаны только отдельные слова. Даты переписки в рукописи нет. Судя по тому, что она была приплетена к учебнику по теории диспута и словесности, изданному в Османской империи в 1299/1881-82 г. (см. № 41 Каталога), ее переписку можно датировать концом XIX — началом XX в. Копия сделана тонким пером, или *калам*ом, черной тушью на белой бумаге фабричного производства небольшого, карманного размера 144×206 мм. Ее почерк — местная разновидность скорописного *насх*а с элементами *наста'лик*а. Кустоды. Оформление — простое и строгое. Орнаментировано только начало (араб. *'унван*) сочинения, заключенное в рамку вместе с *басмалой* и названием первой комментируемой *сур*ы («Фатиха»). Заглавия всех комментируемых *сур* даются отдельной строкой и надчеркиваются. Надчеркнут также комментируемый коранический текст, который, однако, не огласовывается, как и текст самого сочинения.

GAL, I: 395, № 29 (30), II: 99–100, № 45; GAL SB, II: 118, № 15; ИВ АН, 1: 358.

4. المجموع فى الفقه

Сборник по фикху из старой мечети с. Яникой. Состав и название входящих сюда произведений установить не удалось.

[9] Папка 2.

Сохранившаяся часть посвящена вопросам наследственного (араб. *ал-фара'ид*) и уголовного (араб. *ал-худуд*) мусульманского права. В его составе глава «О предоставлении полномочий [в случае развода]» (араб. *баб ат-тафвид*) и раздел «О наказаниях [за преступления против порядка и нравственности]» (араб. *фасл ал-худуд*). На странице по 18 строк, вписанных в поле 85×178 мм.

Дефектный экземпляр. До нас дошли только фрагменты разных произведений без титула, оглавления (*фихрист*), начала и конца книги. Сохранность плохая: нет начала и конца, разрывы, пятна от сырости. По особенностям почерка и бумаги можно предположить, что книга происходит из Дагестана XIX в. На это указывает система синтаксических значков, предназначенная для пояснения слабо владеющим арабским читателям связи между членами предложения: подлежащим и сказуемым, однородными членами, глаголом и предлогами и т.п.[10]. Потемневшая грубая бумага восточного производства размером 167×172 мм. Кустоды. Скорописная разновидность почерка *дивани*. Заголовки выписаны киноварью. Есть мелкие читательские глоссы на полях и между строк.

5. **Сборник** (араб. *ал-маджму'*) из Фонда Купова в Архиве КБГИГИ[11]. Включает два разнородных произведения:

5.1. ابو الاخلاص حسن بن عمر الوفائى الشرنبلا لى

نور الإيضاح ونجاة الارواح

Абу-л-Ихлас Хасан б. 'Умар ал-Вафа'и аш-Шурунбулали (ум. 1069/1658). Известный арабский ученый. Преподавал в ал-Азхаре. Сохранилось 16 его сочинений, в том числе по мусульманскому праву и хадисам: «Арба'ун хадисан фи фадл ас-салатин ва-л-хуккам ал-мукситин» и пр.

«Нур ал-идах ва наджат ал-арвах» («Свет разъясняющий и спасение душ»). Сборник энциклопедического характера по основам мусульманской обрядности, норм поведения (*шари'ат*) и по суфийской этике (*сулук*). Наглядное представление о его содержании дают его подзаголовки: «Раздел (араб. *китаб*) об очищении и специально о воде» (с. 2); «Раздел о молитве» (с. 19), «Обязательность молитвы» (с. 24), «Обычаи молитвы (*сунан ас-салат*)» (с. 25), «Правила молитвы и их последовательность» (с. 27); «Раздел о посещении могил» (с. 56); «Раздел о посте» (с. 57); «Часть об обете (*баб ан-назр*)» и «Часть о нахождении дома [по случаю болезни]» (с. 65).

Список «Нур ал-идах» содержит три части (*китаб*) сочинения с подробным оглавлением (*фихрист*), включая помещенные в заключении образцы проповедей — «Праздничная проповедь (*хутба*)» (с. 68), «Свободная проповедь» (с. 69); раздел о 99 «прекрасных именах» Аллаха (с. 83–84). Кроме того, в приложении к «Нур ал-идах» помещены «Рисалат ал-васийа ва-н-насиха» ли-Аби Са'ид Мухаммад ал-Хадими («Завещание и наставление Абу Саиду Мухаммаду ал-Хадими») (с. 86), «Параграф о частичном и полном омовении (*ал-вуду' ва-л-гусл*) после проведения ночи мужчины с женщиной» (с. 94); «Хазнат ал-хукама' ва зинат ал-фудала'» («Сокровищница мудрых и украшение достойных», с. 97); «Мушкилат ал-карамат бахс ан-нафис» («Вопросы чудес по изучению драгоценного», с. 103) с изложением этики и практики суфизма: «Изречения шайха 'Абд ал-Кадира ал-Джилани» (с. 106), «Разъяснение пути (*ат-тарик*) воспитания юношества» (с. 109), «Когда его сердце постигает Всевышне-

[10] *Барабанов А.М.* Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа // Советское востоковедение. Т. III. М.–Л., 1945.

[11] Папка 5.

го Аллаха» (с. 112), «Введение к книге „Порицание миру (*Замм ад-дунйа*)“» (с. 113), «Взгляд христиан на законность наставления *мурид*а» (с. 117), «Рассказ о Йахйа б. Ма'аз [ар-Рази]» (с. 118), «Касыда на кончину Посланника [Аллаха], да благословит его Аллах и приветствует» (с. 119), «Исследование о дыме» (с. 132), «Вопрос об [отличии] *хаджжа* от иных [паломничеств]» (с. 134). Кроме того, список включает ряд небольших произведений. Всего в нем 135 страниц. Наиболее представительны разделы о суфийской этике и обрядности. Они должны были особенно интересовать мусульман, живших на Северном Кавказе в последней трети XIX в., когда в регионе развернулась борьба русских властей с братствами, в которых они видели источник мусульманского повстанчества («мюридизма»).

GAL, II: 313, № 4; GAL SB, II: 430–432; ИВ АН, 1: № 3148; Сафиуллина: 99.

5.2. الشيخ على بن محمد البغدادى
قافية من الألف الى الياء

аш-шайх 'Али б. Мухаммад ал-Багдади (ум. 1066/1655-56). Арабский суфий, поэт и ученый-правовед родом из Ирака, вступивший в братство на родине, а затем переселившийся в Дагестан, где он обосновался в столице Тарковского шамхальства с. Тарки и стал *мурид*ом шайха Давуда ал-Кудали ал-Авари. Здесь 'Али ал-Багдади женился, имел сына по имени Гази-Булат (Г-л-н-бек?), чьи потомки еще в 30-е годы XX в. жили в дагестанском селении Кяхулай под Махачкалой. В Тарках багдадский шайх работал *кади* при шамхалах Ильдаре и Сурхае I. У него было немало учеников среди дагестанских '*улама*', внесших вклад в исламизацию культуры и общества дагестанских горцев. Могила 'Али ал-Багдади в Тарках (в границах современной Махачкалы) почитается как святое место (*зийарат*). На надгробных стелах самого шейха и его сына сохранились эпитафии более позднего времени, перенесенные на эти камни при реставрациях изначальных надгробий *зийарат*а. Из сочинений шайха на арабском языке до нас дошли трактат по морфологии персидского языка, сокращенное изложение (*хуласа*) сочинения Абу-л-Касима ар-Рафи (ум. 623/1226) по *фикх*у шафиитского толка, а также ряд стихов, в основном в жанрах *касид*ы и *зухдийа*. Некоторые из *касид* шайха были изданы в переводе на северокавказский тюркй кумыкским ученым Абу Суфйаном б. Акай (Акаевым) из с. Нижнее Казанище (Маджму' алманзумат ал-'аджамийа. Симферополь, 1903, два переизд. в Темир-Хан-Шуре: 1907, 1914).

«Кафийа мин ал-алиф ила-л-йа'» («Рифмы от „а“ до „я“»). Сборник рифм по буквам арабского алфавита. Включает пятистишия в основном религиозного содержания по суфийской этике (*сулук*) и аскезе (*зухда*) с многочисленными примерами из исламской «священной истории», изречениями известных суфиев. Они написаны в жанре *зухдийа* и содержат афоризмы дидактического характера, имеющие целью моральное совершенствование мусульман и предостережение их от совершения грехов, нарушения пищевых запретов ислама и увлечения запрещенного *шари'ат*ом курения. Некоторые из этих пятистиший публиковались в упомянутом выше сборнике Абу Суфйана Акаева. Сборник открывает следующее пятистишие (*тахмис*):

Всевышний создал семь небес,
Трон и престол преизобильно,
Сотворил Землю не просто бренной.
Да будет благословен Обладетель высоты и величия,
Который един в величии и вечности!

(Пер. автора)

На полях стихотворного сборника вертикально выписаны подзаголовки: «Рифмы на *алиф*», «Рифмы на *ба*'», «Рифмы на *са*'» и т.д. по порядку арабского алфавита.

Они выделены более крупным почерком, частично вынесены на поля и закрашены желтым, зеленым и красным. В конце стихотворных строк киноварью проставлены кружки, в конце пятистрочной строфы — арабская цифра «5». Автор стихотворного сборника указан на с. 135 сборной рукописи, после окончания «Нур ал-идах»: «Владелец пятистишия (*сахиб ат-тахмис*) ʻАли б. Мухаммад ал-Багдади. Да помилует его и нас с ним Явный!» Имеются многочисленные читательские глоссы (к стихам очень мелким, но четким почерком), в том числе со ссылкой на ʻАли Ибн Йазида ал-Бистами и Ибн ʻАбидина в ʻ*унване* стихотворного сборника (л. 93–94). Выписки из Бистами свидетельствуют об интересе переписчиков и, возможно, читателей рукописи к суфизму.

Вся рукопись написана черной тушью *калам*ом. Почерк *насх*, приближающийся к курсиву в оглавлении, более изящный и четкий в учебнике по стихосложению. Почерки в двух частях сборника разные, написаны они, очевидно, разными людьми и, возможно, в разное время. Стихотворные рифмы огласованы. Пагинация «Нур ал-идах», как уже говорилось, цифровая, в «Кафийа» встречаются кустоды. В оглавлении разные сочинения сборника разделены чертой. Без даты и места переписки. По особенностям оформления, таким, как цифровая пагинация, написание арабской цифры «9», его создание можно отнести к дореволюционному Северному Кавказу, скорее всего Северному Дагестану последней трети XIX — начала XX в. Бумага фабричного (российского?) производства. Формат книги 130×202 мм. Текст первого сочинения занимает поле шириной 75 мм, длиной 160–170 мм. На странице от 15 до 29 строк. Стихи вписаны в поле шириной 45 мм, длиной 160–170 мм, на странице по 14 строк.

Гайдарбеков М. Антология дагестанской поэзии на арабском языке // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 162. Л. 416–436; *Забитов С.М.* Арабоязычная поэзия Дагестана (тексты и перевод) // Там же. Д. 482. Л. 1–6; *он же*. Об арабоязычном творчестве поэта Али Мухаммада Багдади // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 105–108; Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 3. Сост. Л.И. Лавров. М., 1980. С. 58–59; Nadīr ad-Durgilīs Nuzhat al-adhān fī tarāğim ʻulamāʼ Dağīstan // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 4. Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Hrsg. von M. Kemper und A. Šixsaidov. B., 2004. C. 45–49.

6. (?) حدائق الدقائق или (?) شرح الأنموذج

Рукопись по **морфологии арабского языка** (*ас-сарф*) из старой мечети с. Яникой. Автор и точное название сочинения не установлены.

Судя по тексту, можно предположить что это либо **«Шарх ал-Унмузадж»**, комментарий **Джамал ад-дина Мухаммада ʻАбд ал-Гани ал-Ардабили** (ум. 1213/1798-99) на «ал-Унмузадж фи-н-нахв» («Образец [арабского] синтаксиса») знаменитого богослова, законоведа и филолога из Хорезма Абу-л-Касима Махмуда б. ʻУмара аз-Замахшари (467–538/1074–1144) либо супракомментарий на него, скорее всего популярный учебник **«Хада'ик ад-дака'ик»** («Сады тонкостей в [комментировании] истин»), составленный известным ученым из Азербайджана конца XIV — начала XV в. **Са'д ад-дином Садаллахом ал-Барда'и**[12].

Рукопись переписана в Дагестане, скорее всего в первой половине XIX в. На это указывает как почерк, так оформление и система синтаксических значков, аналогичных тем, которые отмечены нами в рукописи № 4. Сохранились главы «О значении и употреблении *сукуна*», «О словосочетаниях и словообразовании с именами», раздел «Разбор глагола» (араб. *бахс ал-фиʻл*).

[12] Автор благодарит Д.Х. Гаджиеву за помощь в идентификации рукописи.

Экземпляр дефектный, без начала и конца. Сохранность плохая. Плотная бумага местного производства 152×190 мм. Текст занимает поле 110×138 мм, на странице от 13 до 15 строк, что, возможно, говорит о сборном характере рукописи. Почерк — характерный дагестанский *насх*. Заголовки выписаны киноварью, основные — сбоку на полях. Многочисленные читательские глоссы и комментарии на полях.

GAL, I: 289, № 12, III; Саидов: 69–71, № 83–86, 74–75, № 92–95; ИВ АН, 1: 308; Сафиуллина: 139.

7. الإمام الهمام علامة العالم استاذ امية بن آدم
مختصر فى النحو

Умайя б. Адам. Арабский ученый XVIII в.

«Мухтасар» — «Компендиум» по синтаксису арабского языка из библиотеки той же мечети. Один из многочисленных комментариев на краткий учебник **ал-Кафийа** («Достаточная [книга]») египетского ученого Абу ‘Амра ‘Усмана б. ‘Умара б. Абу Бакра Ибн ал-Хаджиба или просто Ибн ал-Хаджиба (ум. 646/1248)[13]. Книга делится на разделы: «Разбор указательных местоимений», «Части *идафы*, требующие родительного падежа» и др.

Переписчик — **ал-хаджж ‘Абд ал-Латиф б. Нур-Мухаммад ал-Гамами ал-Авари**. Известный дагестанский переписчик второй половины XIX в. родом из высокогорного аварского селения Накитль. Аварское название селения (*НакIикь* — «В туче», от авар. *накIкI*, «туча») переведено в рукописи на арабский язык как «Заоблачное» (ал-Гамами)[14]. Имя переписчика упомянуто в колофоне: «Эти строки были начертаны горестной рукой крупного ученого ‘Абд ал-Латифа, сына Нур-Мухаммада ал-Гамами ал-Авари, а переписаны Малла Вали ал-Мухраки (? — *В.Б.*) в дату [от хиджры] Пророка 1338/1919 г.»[15]. Это самая поздняя из обнаруженных экспедицией рукописей. Переписка учебника была закончена в Мукратле в Нагорном Дагестане в разгар гражданской войны (1338 год хиджры начался 26 сентября 1919 г.). В Кабардино-Балкарию он попал уже в советское время, вероятно в 20-е годы. Из находок экспедиции это единственное сочинение с двойной датой по мусульманскому и христианскому летоисчислению.

Сохранность не очень хорошая. Следы нескольких реставраций, начиная с эпохи гражданской войны и кончая поздним советским периодом. Вместо утерянного титула после *унвана* в конце XX в. была вклеена написанная шариковой ручкой глосса с названием сочинения: «Компендиум (араб. *мухтасар*) достойного имама крупнейшего из ученых наставника Умаййи б. Адама». Многочисленные читательские глоссы и пояснения на полях и между строк, которые продолжали заносить на вклейках уже в Кабарде до 50–70-х годов XX в., самые поздние сделаны шариковой ручкой дрожащим старческим почерком. Разные почерки позволяют предположить, что сборник составлялся постепенно, в течение длительного периода времени. Он представляет собой хороший пример позднего дагестанского искусства рукописной книги. Формат небольшой: 150×200 мм. Бумага фабричная. Текст в 14 строк занимает поле 85×147 мм. Дагестанский *насх*. Вводящее цитату арабское *аквал* («изречение») пишется крупнее, заголовки глав и разделов записаны вертикально на полях, основные — более крупным почерком изящной вязью. Они выделены красным и желтым цветом.

Ср.: GAL, I: 303, № 7 (8), I.

[13] Автор благодарит Д.Х. Гаджиеву за помощь в идентификации рукописи.

[14] Автор крайне признателен А.Р. Шихсаидову за объяснение значения *нисбы*.

[15] В небольшом колофоне переписчик XX в. допустил немало грамматических ошибок (путаница с родами имен, правилами *идафы* и т.д.), что говорит о слабом знании им грамматики арабского языка.

8. ابو حامد محمد بن محمد الغزالى
بداية الهداية

Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали (451–505/1059–1111). Выдающийся суфий, богослов и правовед-*шафи'ит* родом из г. Тус. Возглавлял знаменитую *мадраса* Низамийа в Багдаде (1091–1095), преподавал в Низамийа в Нишапуре (1006–1111). Автор многочисленных сочинений, в немалой степени определивших развитие научной мысли в мусульманском мире, в том числе на Кавказе. Его работы много раз переписывали, комментировали и конспектировали.

«Бидайат ал-хидайа» («Начало руководства») из Фонда Купова[16]. Трактат по вопросам суфийской этики (араб. *ас-сулук*) и общеисламских религиозных практик. Это супракомментарий к трактату Бурхан ад-дина 'Али б. Аби Бакр б. 'Абд ал-Джалил ал-Маргинани (ум. 593/1197) «ал-Хидайа», знаменитому компендиуму по *фикху*, который, в свою очередь, является авторским комментарием к своду «Бидайат ал-мубтади'» («Начало для начинающего [заниматься правом]». В тексте «Бидайат ал-хидайа» часты ссылки на другие сочинения ал-Газали, в частности на его знаменитый трактат «Ихйа' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), в котором ал-Газали наиболее полно излагает свои взгляды, выступая под лозунгом «воскрешения» исламской догматики..

Полный список труда ал-Газали из Дагестана XVII–XVIII вв., на 43 листах с оборотом. На титуле название сочинения образует простую изящную вязь, в которую вплетено имя его переписчика и владельца: «Хозяин и владелец книги, называемой „Бидайа имама ал-Газали", — Вали Мухаммад ал-Чарали» (араб. *сахибу-х ва малику-х Вали Мухаммад ал-Чарали, ал-мусамма би-Бидайа ли-л-имам ал-Газали*). Сбоку от нее надпись: «из книг Вали Мухаммада». На колофоне указаны место и время переписки: «Эта книга принадлежала Вали Мухаммаду, и была переписана эта рукопись его рукой с помощью Аллаха, Владыки миров, в месяце раби' ал-ахир 1195 г. в селении ал-Мухи, во вторник (между 27 марта и 24 апреля 1781 г.)». Вероятно, под «селением ал-Мухи» скрывается даргинское селение Мегеб в Среднем Дагестане. Точное значение *нисбы* переписчика и владельца рукописи установить не удалось. Ясно только, что она не может относиться к знаменитому дагестанскому селению Джар (авар. ЦIор, груз. Чар), центру Джаро-Белоканской конфедерации горцев на территории современного Северного Азербайджана. *Нисба* джарцев традиционно писалась Джари (реже Чари). Возможно, речь идет об одном из союзов сельских общин на западе Нагорного Дагестана, скорее всего Каралал в современном Чародинском районе. Это древнейшая из рукописей, отмеченных экспедицией 2002 г. Она опровергает распространенное мнение, что на территории Дагестана XVIII в. работы ал-Газали уже не пользовались популярностью и не переписывались. На территорию Кабарды рукопись попала позднее, вероятно к середине XIX в.

Список обнаруживает следы реставрации. Первая часть рукописи написана характерным мелким дагестанским *насх*ом, который можно датировать концом XVII — первой половиной XVIII в. Почерк конца рукописи и колофона — более изящный и крупный *насх* конца XVIII столетия. Это позволяет предположить, что рукопись была переписана на юго-западе Нагорного Дагестана на рубеже XVII–XVIII вв., затем часть ее была повреждена или утеряна и восстановлена Вали Мухаммадом в 1781 г. Нашу догадку подтверждает подстраничная глосса на второй странице списка, в которой говорится о «реставрации» рукописи «Бидайа» в 1195 г.х. Рукопись дает неплохое представление об оформлении дагестанских рукописей. Это прекрасно сохранившийся экземпляр в кожаном переплете. *Басмала* на *'унване* и заголовки

[16] Папка 2. Инв. № 217514.

параграфов выделены красным и желтым цветом, колофон обведен и образует характерный для северокавказских рукописей треугольник. Бумага местного или восточного производства размером 173×217 мм, чуть попорчена сыростью. Текст написан *каламом* черной тушью по 13 строк и занимает поле 115×155 мм. Имеются кустоды. Между строк и на полях такое множество глосс переписчика и читателей, что некоторые страницы с трудом поддаются прочтению. В советское время на обложке появились ученические упражнения в арабской каллиграфии.

GAL, I: 419, № 5, 26; GAL SB, I: 749; Крачковский: 394, № 18, 9, 21, 27; ИВ АН, 1: № 1301–1308; *Shaikhsaidov A.R., Khalidov A.B.* Manuscripts of al-Ghazali's Works in Daghestan // Manuscripta Orientalia. Vol. 3. № 20. SPb., June 1997; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 20, 186–188.

9. التعليقة فى الرياضيات

Рукописная **глосса** на отдельной странице, приложенная к утерянному учебнику **по тригонометрии**. Из книг библиотеки старой мечети с. Яникой.

Содержит тригонометрическую задачу на определение синуса (араб. *джайб ал-каус*) и косинуса (араб. *джайб ал-каус ан-манкус*) дуги в 60° и два супракомментария на нее.

Характерный образец рукописного комментария. Для него был использован листок бумаги фабричного производства размером 110×150 мм. Само сочинение, похоже, было большого формата. Глосса записана скорописью мелким *насх*ом в 9 строк. Вероятно, была выписана из другого математического сочинения в Кабарде в XIX или в начале XX в. Она образует в плане прямоугольник, к которому снизу в виде двух треугольников подписаны оба супракомментария со ссылкой на одно и то же математическое сочинение «Футухат» («Откровения»).

10. المجموعة الأدبية

Неустановленный **стихотворный сборник** на арабском и староосманском языках из Фонда Купова[17].

Сохранившаяся часть включает немало текстов суфийского содержания, в частности стихи, посвященные шайху Джамал ад-дину, «наставления крупного ученого шайха Хариф-паши». Сборник делится на собрания, или *маджлис*ы. Первый — о «Достоинствах молитвы пророку [Мухаммаду]». Во второй *маджлис* — «Изречения Милостивого Всевышнего о науке Корана» — входят изречения известного египетского суфия Зу-н-Нуна ал-Мисри (ок. 796–860-61).

Экземпляр дефектный, без начала и конца. В одной из подстраничных глосс составление сборника отнесено к месяцу раджаб 1315 г. (ноябрю–декабрю 1897 г.). Вероятно, он происходит с Северо-Западного Кавказа, скорее всего из Кабарды. Приведено имя владельца — Исма'ила-эфенди ал-Харгафлы (?). Формат рукописи 156×210 мм, текста: ширина 100–120 мм, длина 150–175 мм. Написана черной тушью тонким пером, или *каламом*. Кустоды. Почерки разные: *насх* (с элементами *дивани*) в арабском тексте и *дивани* в староосманском. Первый сильно напоминает почерк переписчика «Нур ал-идах» аш-Шурунбулали (№ 5.1 Каталога). Введение и комментарии к разделам выполнены по-арабски более мелким почерком (*насх*). По различию почерков можно предположить участие в составлении сборника разных переписчиков. Стихи на арабском огласованы частично, на староосманском — полностью. В середине строфы строго выдержана цезура, порой отмечаемая красным кружком. Введение заключено в простую рамку, украшенную простым геометрическим узором штриховкой. Заголовки выписаны более крупным почерком. В начале некоторых стихотворений *басмала* вписана в красный прямоугольник.

[17] Папка 4.

11. المجموعة الأدبية

Стихотворный сборник из Фонда Купова[18]. Название и автора определить не удалось.

Содержит арабские и персидские стихи религиозного содержания, изречения и рассказы из биографий суфиев и их противников. Заслуживают внимания раздел о шайхе ʻАли б. Аби Бакре и глава «Из изречений Мухаммада ал-Бакира [ал-Маджлиси]», известного шиитского теолога (ум. 1699), автора трактата против суфиев «ал-Иʻтикадат» («Кредо»). Цитируются его высказывания в похвалу *муждахид*ов, сражающихся «на пути Аллаха».

Экземпляр дефектный, без начала и конца. По особенностям почерка и содержанию можно отнести его ко второй половине XIX в. Вероятно, восточнокавказского происхождения. Рукопись небольшая, на бумаге фабричного производства 105×175 мм. Стихи по 10 строк на странице вписаны в рамку 68×138 мм. Почерки *настаʻлик* (для персидского текста) и *насх* (для арабского). Текст частично огласован. *Калам*, черная тушь, заголовки выделены киноварью. Кустоды. Отдельные глоссы на полях.

12. اشعار مختلفة

Страница из неустановленного рукописного **стихотворного сборника**, заложенная между страниц одной из книг библиотеки старой мечети с. Яникой.

Сохранилось начало стихов с прославлением пророка Мухаммада. Их зачином служат *хамдала* с *таслий*ей:

احمد حمد الرحيم والرحمن وانثى له فى كل وقت وازمان
وايضًا اصلى تملئ الأرض والسما لسيدنا وسيد الأنس والجان
كذا آل والصحب الذين يشرفوا بمن هو مبعوث بايات قرآن

Прославь Милосердного, Милостивого, / Восхваляй Ему во всякое время и пору!
Молись Наполняющему землю и небеса / Нашему Господу, Владыке людей и джиннов,
А также удостоившимся чести роду и сподвижникам / того (зд.: пророка Мухаммада. — *В.Б.*), в котором источник *айат*ов Корана.

По почерку и бумаге фабричного производства (110×150 мм) ее можно отнести ко второй половине XIX или началу XX в. Происхождение местное. Текст занимает поле 75×113 мм. Написан *каламом* черной тушью почерком *насх*. Стихи частично огласованы, в середине строфы выдержана цезура. На полях немногочисленные глоссы тем же, но более мелким почерком.

13. ارجى خزخ
اشعار مختلفة

Ирчи Казак (кум. Йырчы Къазакъ, ок. 1830 — ок. 1879). Родоначальник кумыкской поэзии родом из с. Муслимаул в Засулакской Кумыкии (Северный Дагестан). Родился в бедной крестьянской семье, но получил хорошее мусульманское образование и стал «придворным поэтом» шамхалов Тарковских. Вскоре последовал разрыв с шамхалом, вызванный симпатиями Ирчи Казака к шамилевскому движению и недовольством утверждением на Северном Кавказе российского владычества, которое поддерживали представители дагестанской мусульманской знати, в том числе и шамхал. За участие в похищении девушки-рабыни, возлюбленной его друга Атабая, поэт был сослан в Сибирь. Вернувшись из ссылки, он вскоре был убит. За свою короткую жизнь Ирчи Казак успел создать немало стихов и песен исторического, дидактического и любовного содержания (*йырлар*, *касид*ы и пр.). В Архиве СПбФ ИВ РАН

[18] Папка 3.

хранится запись сложенной им исторической песни про имама Шамиля[19]. С его именем связывается становление кумыкской поэзии и литературного кумыкского языка. Первые издания стихов поэта появились после его гибели в 1883 г. В советское время его произведения неоднократно печатались на кумыкском языке и в русских переводах. Неизданными остались в основном стихи религиозного содержания. Немало списков сочинений Ирчи Казака сохранилось в арабской графике в частных собраниях Дагестана и в РФ ИИАЭ в Махачкале.

Две страницы из **стихотворного сборника** Ирчи Казака из старой мечети с. Яникой. Написаны в арабской графике (*'аджам*) на северном (буйнакском) диалекте кумыкского языка[20]. Пафос стихотворения заключается в поддержке мухаджирства, массового переселенческого движения (от араб. *хаджара* — «переселяться, эмигрировать») с Северного Кавказа в Османскую империю, развернувшегося после окончания Кавказской войны (1817–1864). Автор обрушивается на новые русские порядки на Кавказе: засилье солдат, наводнивших край, взятки, которые берут в канцеляриях. Русские построили школы и «чугунные (железные. — *В.Б.*) дороги», но от этого жизнь мусульман не стала легче. Поэт призывает земляков: дурные люди продают свою веру за деньги; кто любит ислам — тот уедет («совершит *хиджрет*»). «Давайте, мусульмане, соберем свои семьи и уедем в Османское государство, — пишет он. — Тем более что московский царь разрешает нам уехать. Султан (*хункар*) — это наша опора… кто переселится, тот окажется в раю, а тот, кто любит спокойствие, пусть остается в Дагестане».

Список несомненно происходит из Северного Дагестана, входившего в 1860–1921 гг. в состав Хасавюртовского округа Терской области. Из упомянутых в тексте реалий можно датировать рукопись первой половиной 60-х годов XIX в. В первые годы после Кавказской войны власти всячески поощряли эмиграцию мусульман Северного Кавказа в Османскую империю, заселяя освободившиеся после них земли казаками и выходцами из Центральной России. Уже в конце 60-х годов отношение властей к мухаджирству изменилось: эмиграция горцев из России была ограничена.

Листки были сложены вчетверо и хранились между листов одной из книг мечетной библиотеки с. Яникой. Сохранность рукописи не очень хорошая, часть строк смазана, часть знаков цезуры отпечаталась на соседних страницах. Тонкая белая бумага фабричного производства размером 110×175 мм. Стихи занимают поле шириной 80–90 мм и длиной 150 мм. На странице по 17 строк. Написаны *калам*ом черной тушью, цезура в середине строфы отмечена перевернутой запятой, выполненной киноварью, конец строки — кружком меньшего размера киноварью. Почерк — изящный *насх*, последняя буква строки (обычно *нун* или *йа*') вытянута. Текст полностью огласован.

Къазакъ Йырчы. Йырлар (Исторические записки). Махачкала, 1966; *он же.* Иные времена. Стихотворения (пер. на рус.). Махачкала, 1960; *он же.* Стихотворения // Дагестанские лирики. Л., 1961; *Мусаханова Г.Б.* Очерки дореволюционной кумыкской литературы. Махачкала, 1959. С. 15–40; *Султаханов К.* Поэты Дагестана. Махачкала, 1959. С. 3–19.

14. اشعار عجمية مختلفة

Стихотворный сборник на '*аджам*е из библиотеки той же мечети с. Яникой. Автор и название не установлены.

Содержит стихи религиозного содержания (*назм*ы) с описанием божественных атрибутов (*сифат*) Аллаха. Текст стихотворений записан на северокавказском тюрки.

[19] Архив ИВ РАН (С.-Петербург). Ф. 50. Оп. 1. № 39.

[20] Предположение высказано на основании изучения стихотворного отрывка И.И. Ханмурзаевым. Автор приносит искреннюю благодарность Г.М.-Р. Оразаеву, И.И. Ханмурзаеву и А.Г. Аджиеву за публикуемые ниже переводы выдержек из стихотворения.

Дефектный экземпляр. *'Унван* и колофон не сохранились. Текст начинается на с. 3 и оканчивается на с. 220. Сильно попорченный сшитый переплет. По особенностям орфографии и лощеной белой бумаге фабричного производства можно датировать рукопись концом XIX — началом XX в. Происходит, вероятно, из Большой Кабарды. Размер книги 120×224 мм. Текст занимает поле 90×195 мм. Написан почерком *наста'лик* и полностью огласован. На странице по 12 строк. Окончания длинных строф перед цезурой надписываются над последним словом. В середине каждой строки выдержана цезура. Начало стихотворений отмечено *басмал*ой. Дефектный экземпляр без начала и конца. Цифровая пагинация.

15. حكم المحكمة الناحية

Докладная записка за № 1086 от 1916 г. с апелляционным решением окружного суда по делу об алиментах, сохранившаяся среди книг мечети с. Яникой.

Характерный документ из дореволюционного Дагестана, случайно попавший в Кабардино-Балкарию, скорее всего с одной из книг мечетной коллекции. Упомянутое в деле лакское селение Мукар до 1929 г. относилось к Казикумухскому округу (ныне Лакский район Республики Дагестан). Иск об алиментах, разбиравшийся после шариатского развода (араб. *талак*) в сельском словесном суде, а затем в порядке апелляции поступивший в окружной народный суд с. Кумух. Слушание дела затянулось до Февральской революции, и в августе 1917 г. Докладная записка была адресована уже представителю Временного правительства в Дагестанской области.

Согласно нормам дагестанского дореволюционного и раннего советского (до 1927 г.) делопроизводства, документ записан по-арабски. Его почерк — канцелярская разновидность дагестанского *насх*а. Размеры документа 105×180 мм. Текст занимает весь лист и записан в 15 строк. Номер записки указан в верхнем правом углу.

Перевод документа:

«Комиссару ВЦК.

В иске дочери Будая ал-Мукари (из с. Мукар. — *В.Б.*) Баты к разведшемуся с ней Ибрахиму сыну Мухаммада Мукарского по поводу тяжбы об алиментах (араб. *нафака*) в пользу его дочери Сары в возрасте одного года члены окружного суда (араб. *ахл махкамат аннахийа*) приняли постановление от 15 (в оригинале все цифры надчеркнуты. — *В.Б.*) ноября 1916 г. за № 1086, утвердив решение [сельского] суда Мукара (араб. *хукм махкамат Мукар ал-махкум би-х*) по предмету судебного разбирательства от 23 сентября 1916 г. Определить размер [алиментов] в пользу дочери в три рубля[21] ежемесячно на пропитание. Постановление приведено в исполнение согласно решению членов мукарского суда, с Ибрагима должно быть взыскано [содержание,] причитающееся его дочери до сего дня, без уточнения срока. Дело слушалось 12 августа 1917 г.

Председатель окружного суда

Хаджжи-Мирзаев

Шт[аб-]рот[мистр] Хаджимирзаев»[22].

(Внизу документа проставлена дореволюционная гербовая печать с двухглавым орлом и надписью по окружности «...Управление Кази-Кумухского (?) округа...». — *В.Б.*)

Мирзамагомедов Г.М. Деловое письмо в Дагестане (внешнее описание) // Первая конференция молодых ученых Института истории, языка, литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1985; *он же*. Характеристика арабоязычных дагестанских памятников эпистолярного жанра XVIII —

[21] В оригинале: *манат*, бытовавшее на Северо-Восточном Кавказе XIX — начала XX в. тюркское название российского дореволюционного серебряного рубля.

[22] Подпись по-русски в старой дореволюционной орфографии дублирует сделанную выше арабскую подпись.

начала XIX в. // Источниковедение средневекового Дагестана. Под ред. Г.М.-Р. Оразаева и А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1986; Хрестоматия по истории права и государства в Дагестане в XVIII–XIX вв. Ч. I–II. Сост. Т.М. Айтберов. Махачкала, 1999; *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002. С. 160–166; *он же*. Арабоязычное соглашение (*иттифак*) как вид нормативного акта в Дагестане XVIII–XIX вв. // Восток, 2003, № 4. Ср.: *Оразаев Г.М.-Р.* Памятники тюркоязычной деловой переписки в Дагестане XVIII в. Махачкала, 2002.

II. Старопечатные книги на арабском языке

16. جلال الدين محمد بن احمد المحلى، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى
تفسير الجلالين

Джалал ад-дин Мухаммад б. Ахмад ал-Махалли (791–864/1389–1459) в соавторстве с **Джалал ад-дином ʻАбд ар-Рахманом б. Аби Бакр ас-Суйути** (849–911/1445–1505). Оба известные богословы и правоведы: ал-Махалли родом из Египта, ас-Суйути — из Багдада. Их сочинения широко распространены в мусульманских регионах, в том числе на Кавказе. Наиболее плодовитым был ас-Суйути, от которого дошло примерно 315 работ.

«Тафсир ал-Джалалайн» («*Тафсир* двух Джалалов») из мечети с. Яникой, куда она перешла из старой мечети селения. Знаменитый труд по исламской экзегетике, начатый Джалал ад-дином ал-Махалли и завершенный Джалал ад-дином ас-Суйути. Отсюда его название.

Книга напечатана в 1312/1894 г. в типографии «ал-Майманийа» Мустафы ал-Баби при знаменитом университете ал-Азхар в Каире в Египте.

Хорошо сохранившийся экземпляр дошел до нас полностью: первая (145 с.) и вторая (160 с.) части с подробным оглавлением. Стандартный формат книги 190×278 мм. Основной текст в рамке 135×240. *Насх*. Кустоды внизу страницы и цифровая пагинация сверху страницы. Колофон напечатан в виде постепенно сужающегося треугольника. Сохранность очень хорошая. Тисненый кожаный переплет. Кроме печатных глосс на полях читательские глоссы скорописью (северокавказский *насх*), записанные в конце XIX — первой трети XX в. В них пояснения текста *тафсир*а и цитаты из других сочинений, в частности из «ал-Футухат ал-илахийа» («Божественных откровений») Сулаймана ал-Джамала (см. № 17 Каталога). На титуле второй части стоит печать владельца Мухиб ад-дина.

GAL, II: 114, 143–145, № 6, 7; GAL SB II: 178; ИВ АН, 1: 61; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 173; Сафиуллина: 69.

17. سليمان الجمل
الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين

Сулайман ал-Джамал (ум. 1204/1790). Арабский ученый, работавший и преподававший в Каире.

«ал-Футухат ал-илахийа би-таудих Тафсир ал-джалалайн» («Божественные откровения в разъяснение *тафсира* двух Джалалов») из библиотеки мечети Нур в Нальчике. Супракомментарий (араб. *хашийа*) на предыдущее сочинение, составление которого было завершено в 1197/1782 г.

Книга напечатана в каирской типографии «ал-Майманийа» при ал-Азхаре в последней четверти XIX в. Представляет собой вторую часть трактата (671 с.), с комментарием к Корану от 6-й *сур*ы «ал-Ан'ам» («Скот») по 17-ю *сур*у «ал-Асра» («Перенес ночью»). Согласно принципу каирских изданий, на полях книги помещены ком-

ментируемые тексты из «*Тафсира* двух Джалалов» с выдержками из труда по *таджвиду* Мухиб ад-дина ал-'Акбари «Способы чтения и полное чтение Корана».

Дефектный экземпляр. Обложка с датой и оглавление утеряны. Формат книги 190×278 мм. Основной текст в рамке 135×240. Четкий печатный *насх*. Цифровая пагинация и кустоды. На титуле и над '*унван*ом геометрический орнамент. Колофон напечатан в виде постепенно сужающегося треугольника.

GAL SB, II: 180, № 115.

18. **То же**

Первая часть супракомментария ал-Джамала, завершенная автором в месяце зу-л-хиджже 1196/ноябре 1782 г. Из личного собрания Аскера Джануева (1972 г. р.) в г. Тырныауз. Содержит комментарии к Корану, начиная с первой *суры* «ал-Фатиха» («Открывающая Книгу») по пятую *суру* «ал-Ма'ида» («Трапеза»). На полях напечатан комментируемый текст из «*Тафсира* двух Джалалов».

Старопечатное издание. Находится в домашней библиотеке старопечатных арабских книг (11 единиц), доставшейся ему по наследству от пожилой родственницы Моллаевой.

Дефектный экземпляр без начала. Сохранились с. 97–550 с колофоном и подробным оглавлением. Читательских записей и глосс нет. Отдельные подчеркивания на полях.

19. علی بن برهان الدین الحلبی الشافعی

إنسان العیون فی سیرة الأمین المأمون или السیرة الحلبیة

'Али б. Бурхан ад-дин ал-Халаби аш-Шафи'и (975–1044/1567–1634). Историк, шафиитский правовед и писатель, родом из Египта. Он долго преподавал в Алеппо в Сирии, где получил свое прозвище Алеппский (ал-Халаби).

«Инсан ал-'уйун фи-с-сират ал-амин ал-ма'мун» («Совершенный человек в жизнеописании хранителя верных [т.е. пророка Мухаммада. — *В.Б.*]») из собрания А. Джануева в г. Тырныаузе. Широко распространенный труд в жанре биографии пророка (*сира*). Сочинение более известно под кратким названием **ас-Сира ал-халабийа**.

Книга издана в типографии ал-Азхара в конце XIX в. На полях помещен комментарий «ас-Сира ан-набавийа ва-л-асар ал-мухаммадийа» («Жизнеописание Пророка и наследие Мухаммада») шафиитского муфтия из Мекки XIX в. Ахмада Зайни.

Дефектный экземпляр. Обложка утеряна. Сохранилась вторая часть работы (384 с.). Формат книги 170×270 мм, текст вписан в рамку 125×190 мм. Четкий печатный *насх*. Кустоды и цифровая пагинация. На титуле и над '*унван*ом простой геометрический орнамент.

GAL, II: 307, № 10; GAL SB, I: 418; Готвальд: 43–48; ал-Мунджид: 257; Фролова: 107, № 513.

20. یعقوب بن سید علی زاده الرومی البنبانی

شرح شرعة الإسلام إلی دار السلام или مفاتیح الجنان ومصابیح الجنان

Йа'куб б. Саййид 'Али-заде ар-Руми ал-Банбани (ум. 931/1524). Османский богослов и ученый комментатор конца XV — начала XVI в.

«Шарх шир'ат ал-ислам ила дар ас-салам» («Комментарий к исламскому закону [на пути] к миру благополучия») из библиотеки А. Джануева в Тырныаузе. Учебник для *мактабов* и *мадраса* по основам веры (*усул ад-дин*). Иначе работа называется: «**Мафатих ал-джинан ва-масабих ал-джанан**» («Ключи рая и светильники душ»). Заглавие комментируемого сочинения: «Шир'ат ал-ислам». Его автором был муфтий Бухары, поэт и суфий Рукн ал-Ислам Садид ад-дин Мухаммад б. Аби Бакр ал-

Бухари, более известный под прозвищем Имам-заде аш-Шарги (или ал-Кумми) (491–573/1098–1177). «Шарх ‘Али-заде» делится на 60 глав (*фасл*): «О достоинствах Корана» (с. 5), «О правилах [чтения] Корана» (с. 5), «О предпочтении правил очищения» (с. 8), «О предпочтении правил молитвы» (с. 9), «О правилах призыва на молитву» (с. 10), «О достоинствах мечетей» (с. 10), «О правилах выхода в мечеть» (с. 10), «О приличиях при [совершении] молитвы» (с. 11), «Об установлениях *зикра*» (с. 153), «Об установлениях молитвы-*ду‘а’*» (с. 162), «О достоинствах и обыкновениях постов» (с. 191), «О *хаджже*» (с. 206), «Об испрашивании дозволенного (араб. *халал*)» (с. 223), «О правилах еды и питья» (с. 239), «Об установлениях и культуре речи» (с. 313), «Об установлениях и культуре сна» (с. 350), «Об обязанностях соседей» (с. 433), «Об установлениях и достоинствах брака» (с. 436), «Об обязанностях родителей» (с. 479), «Об обязанностях господ и слуг» (с. 488), «Об обязанностях домашней птицы и скота» (с. 498), «Об обязанностях [шариатских] судей (*ал-када’*)» (с. 514), «Об установлениях и культуре *джихада*» (с. 524), «О правилах [поведения] болеющих правоверных» (с. 537), «Об установлениях приема и обязанностях по отношению к мертвым» (с. 553) и др.

Стамбульское издание. В XIX в. комментарий ‘Али-заде пользовался немалой популярностью среди мусульман-*ханафит*ов Российской империи, в частности в Волго-Уральском регионе. Он не раз издавался в Казани и других городах.

Кроме того, на Северном Кавказе ходили османские издания сочинения. Книга ‘Али-заде была напечатана вскоре после восшествия на престол султана Абдул-Хамида II (1876–1909) в издательстве Йа‘куба-эфенди в 1293/1876 г. (за № 221, 583 с. + подробное оглавление). Характерное османское издание. Формат книги карманный: 130×230 мм. Текст заключен в рамку 100×195 мм. Глоссы и комментарии набраны на полях. Белая лощеная бумага фабричного производства. Почерк — четкий *насх*. Комментируемые цитаты надчеркнуты. Смешанный растительный и геометрический узор вокруг названия и *басмал*ы на ‘*унване*. Колофон набран в виде постепенно суживающегося книзу треугольника. Заголовки глав отчеркнуты и украшены виньетками слева и справа. Цифровая пагинация (сверху страницы) и кустоды.

В оглавлении (*фихрист*) читательские пометки и комментарии к содержанию книги с объяснением элементарных понятий веры и религиозной практики карандашом и ручкой. Они заканчиваются памятной записью по-арабски: «Записал это Абу Бакр, сын Субана, сына Салиха... имам в селении Ялхут (?) джумада ал-ахира 1331 года от хиджры [пророка]/1913 мая 4-го дня»[23]. Обычай давать двойную датировку по мусульманскому и христианскому (старый стиль) летоисчислению появился на Северном Кавказе в конце XIX в. (ср. № 7 Каталога).

GAL, I: 375; GAL SB, I: 642, № 19; Крачковский: 406; ИВ АН, 1: № 3871–3887; Фролова: 108, № 518–519; Сафиуллина: 110.

21. رسالة فى بيان إثنين وثلاثين فرضا على مذحب الإمام الأعظم

«Рисалат фи байан иснайн ва-саласин фардан ‘ала мазхаб ал-имам ал-а‘зам» («Разъяснение тридцати двух обязанностей мусульманина по учению величайшего имама [Абу Ханифы]») из частной библиотеки в г. Нальчик. Владелец входит в мечетную общину (*джама‘ат*) Мансур. Книгу для копирования принес имам мечети Руслан Матаров.

Краткое анонимное пособие по основам веры (араб. *усул ад-дин*) для начальной школы. Описаны религиозные верования, обряды и поступки, обязательные для му-

[23] Последняя дата по христианскому летоисчислению (старый стиль) написана по-русски. Перевод дат верный.

сульманина (араб. *фард*). Сюда входит определение веры (араб. *иман*), «пяти столпов ислама» (исповедание веры — *шахада*, молитва, пост, очистительная милостыня — *закат* и паломничество — *хаджж*), правила совершения омовения (араб. *вуду'*, *гусл*). В глоссах на полях частые ссылки на популярное у *ханафит*ов сочинение Мухаммада Амина Ибн ал-'Абидина «Радд ал-мухтар 'ала-д-дурр ал-мухтар шарх танвир ал-ибсар фи фикх мазхаб ал-имам ал-а'зам Аби Ханифа ан-Ну'ман» (см. № 28 Каталога).

Литографированное издание. Брошюра (21 с.) издана в 1910 г. в знаменитой в регионе «Исламской типографии» дагестанского просветителя из с. Чох Мухаммада Мирзы Мавраева (ум. 1967), действовавшей в центре Дагестанской области г. Темир-Хан-Шура (ныне Буйнакск) в 1903–1919 гг. В отличие от зарубежных (Каир, Стамбул) и российских (Казань, Бахчисарай, С.-Петербург) мусульманских типографий книги здесь сначала переписывались дагестанскими каллиграфами, а затем размножались литографным способом. Это сочинение пользовалось большим спросом, и это было его четвертое переиздание.

Прекрасно сохранившаяся брошюра. Формат 150×245 мм. Основной текст в 8 строк помещен в рамку 65×140 мм, а глоссы выписаны наискосок на больших полях шириной в 58 мм. Темно-желтая бумага фабричного российского производства. Изящный огласованный *насх*. Цифровая пагинация и кустоды.

Фихрист: 3.

22. شمس الدين محمد بن على بن سليمان بن كمال باشا
شروط الصلوة

Шамс ад-дин Мухаммад б. 'Али б. Сулайман б. Камал-паша (ум. 940/1533). Османский мударрис и правовед. Начинал военным при Баязиде, затем окончил Дар ал-хадис в Адрианополе. Преподавал хадисы и право в Адрианополе и Стамбуле. Был *кади-аскер*ом Анатолии, затем муфтием в Стамбуле. Автор многочисленных комментариев и сочинений, из которых сохранилось 124.

Шурут ас-салат («Требования к [совершению] молитвы», 31 с.). Популярный учебник по *шари'ат*у (*усул ад-дин*) для начальных примечетных школ (*мактаб*). Из той же частной библиотеки в Нальчике. Детально описываются все действия, предшествующие совершению молитвы (в особенности порядок очищения тела), правила молитвы и ее значение для мусульманина.

Брошюра издана литографическим способом в типографии Мавраева в Темир-Хан-Шуре и приплетена к предыдущему учебнику. Известны напечатанные Мавраевым издания этого учебника на языках народов Северного Кавказа, в частности на кумыкском (1907).

Сохранность хорошая. Формат книги, ее почерк, оформление, кустоды и пагинация аналогичны предыдущей (см. № 20 Каталога). На странице по 8 строк, заключенных в рамку 70×138 мм. Широкие поля для глосс (до 60 мм). Заголовок перед *'унван*ом обрамлен простым растительным орнаментом. Имеются подчеркивания читателей.

Ahlwardt: 3, № 3538; Список книг, вышедших в России с 1-го января по 30 июля 1907 г. СПб., 1908. С. 579; Фихрист: 3, № 10; ИВ АН, 1: № 3204–3208, 3240; Исаев: 77, § III, № 27; Сафиуллина: 99.

23. كمال الدين محمد بن الهمام السيواسى، جلال الدين الخوارزمى الكرلانى
[كتاب] شرحى «فتح القدير» والكفاية على «الهداية»

Камал ад-дин Мухаммад б. ал-Хаммам ас-Сиваси (ум. 861/1457) и **Джалал ад-дин ал-Хваразми ал-Карлани** (ум. 593/1197). Два второстепенных мусульманских правоведа и компилятора.

«[**Китаб**] **Шархай „Фатх ал-Кадир“ ва-„л-Кифайа ‘ала-л-Хидайа“**» («Два комментария: „[Комментарий на "Руководство", известный как] Открытие Всемогущего“ и „Достаточная [книга] к "Руководству"“») из собрания А. Джануева в Тырныаузе. Первый из них составлен Камал ад-дином ас-Сиваси, второй — Джалал ад-дином ал-Карлани. Комментируемое сочинение — знаменитое «Руководство» («ал-Хидайа») Бурхан ад-дина ‘Али б. Аби Бакр б. ‘Абд ал-Джалил ал-Маргинани (ум. 593/1197), правоведа-*ханафита* родом из с. Риштана в Ферганской долине, современника и соотечественника автора второго комментария. Представляет собой компендиум по вопросам *фикх*а и его ветвей (*фуру‘*), получивший чуть ли не повсеместное распространение в мусульманском мире, в том числе и в Российской империи — на Кавказе, в Крыму, Поволжье и Средней Азии. Существует множество супракомментариев, глосс, извлечений и сокращений из «Хидайи».

Каирское издание. Книга напечатана в типографии «ал-Майманийа» в Египте в последней четверти XIX в. Первая часть обоих комментариев, посвященная религиозной обрядовой стороне мусульманского права (*ал-фикх*): молитве и чтению коранических текстов.

Дефектный экземпляр без начала, сохранились с. 75–478, включая колофон. Формат издания 170×260 мм, основной текст помещен в рамку 130×230 мм, разделенную внутри еще на три горизонтальных поля. Многочисленные печатные глоссы окружают его с трех сторон. Согласно уже отмечавшемуся принципу каирских изданий, на центральном поле помещен «Фатх ал-кадир» ас-Сиваси, а на полях соответствующие части комментария на «Хидайу» ал-Карлани. Колофон выполнен в форме постепенно сужающегося треугольника. Потемневшая желтая бумага фабричного производства. Почерк *насх*. Цифровая пагинация. Читательских записей и пометок нет.

GAL SB, I: 376–377, № 24, I, 10, 644, № 24; ИВ АН, 1: № 3944–3946; Фролова: 199, № 1022.

24. عبيد ا لله بن مسعود المحبوبى الشهير بصدر شريعة الثانى
النقاية مختصر الوقاية

‘Убайд Аллах б. Мас‘уд ал-Махбуби по прозвищу **Садр аш-Шари‘а ас-сани** или **ал-асгар**, «Второй, или младший, глава исламского закона» (ум. 747/1346). Известный ханафитский правовед из Бухары, внук и ученик не менее знаменитого ханафитского *факих*а Бурхан ад-дина Махмуда б. Садр аш-Шари‘а ал-Махбуби.

«[**ан-Нукайа**] **мухтасар ал-Викайа**» («Краткое изложение лучших мест из [книги] „Защита“») из библиотеки старой мечети с. Яникой. Конспект известного руководства по мусульманскому праву, написанного в 747/1346 г. дедом автора и посвященного внуку. Этот трактат известен под названием «Викайат ар-ривайа фи маса’ил ал-Хидайа» («Защита передачи в вопросах [книги] „Руководство“») или как «Мухтасар ал-викайа ли-л-Маргинани». Она, в свою очередь, представляет сокращенное изложение одного из основных руководств по *фикх*у ханафитского толка, составленного в XII в. выдающимся правоведом из Средней Азии Бурхан ад-дином ал-Маргинани (ум. 593/1197) (ср. № 8, 23 Каталога). В «Мухтасаре ал-Викайа» ‘Убайд Аллаха рассматривается как теория права и соотношение ветвей (*фуру‘*) *фикх*а, так и частные вопросы применения мусульманского права.

Литографированная книга, опубликованная издательством «Му‘изз» в Стамбуле в 1319/1901-02 г. (158 с.). Делится на разделы (*китаб*), начиная с главы «О купле[-продаже]» (с. 1), заканчивая главами о правилах «Охоты» (с. 81) и «О гермафродите» (с. 158). На полях напечатан персидский комментарий к «Мухтасару ал-Викайа», выполненный правоведом из Средней Азии ал-хаджж Хасабом Пир-Яши, паломником обеих святынь Садик х^{в}аджа Худжанди.

Формат книги 175×270 мм. Текст и перевод заключены в рамку 95×155 мм. Глоссы выписаны наискосок на полях шириной 3–4 см. Названия разделов выносятся вертикально на поля. Арабский текст набран *насх*ом, а подстрочные примечания с переводом на персидский — *наста'лик*ом[24]. Тем же почерком напечатаны персидские глоссы на полях. Цифровая пагинация. На *'унване* растительный узор. Пожелтевшая бумага. Вся обложка покрыта цветочным орнаментом. Название сочинения с датой издания образует изящную вязь, вписанную в круг. В верхней части обложки приведена арабская пословица: «Один правовед сильнее дьявола, чем тысяча рабов [божьих]».

Ahlwardt: 4, 117; GAL, I: 376–377, № 24, I, 3; GAL SB, I: 648; ИВ АН, 1: № 4050–4106; Фролова: 196, № 1003–1008; Сафиуллина: 89–90.

25. علی بن محمد الجرجانی
شرح فرائض سراجیة جریدة

'Али б. Мухаммад ал-Джурджани (740 — ок. 816/1339–1413), ученый-энциклопедист родом из Ирана. Кроме *фикх*а занимался арабской грамматикой, логикой, астрономией. Вместе с другими иранскими *'улама'* был переселен Тимуром в Самарканд.

«Шарх фара'ид сираджийа джарида» («Комментарий на сочинение Сирадж ад-дина о наследственном праве») из библиотеки мечети Нур в Нальчике. Комментируемое сочинение принадлежит Сирадж ад-дину Абу Тахир Мухаммад б. Мухаммад 'Абд апр-Рашид ас-Саджаванди (ум. 600/1203). Труд ас-Саджаванди и особенно комментарий на него ал-Джурджани часто издавались.

Книга опубликована издательством Махмуд-бека в Стамбуле 12 джумада ал-ахира 1322/24 августа 1904 г. Ее формат 155×240 мм. Номер издания — 817.

Текст набран османской разновидностью *насх*а и заключен в рамку 135×205 мм, в свою очередь разделенную вертикальной чертой на полосы шириной 55 и 80 мм, меньшая из которых занята глоссами и примерами из правил раздела наследства. Восточная пунктуация, кустоды и цифровая пагинация. Комментируемый текст надчеркнут. На *'унване* растительный узор. Колофон на староосманском выполнен почерком *та'лик* и полностью огласован.

Ahlwardt: 4, 197; GAL, I: 379, GAL SB, I: 650; ИВ АН, 1: № 4232–4275; Сафиуллина: 96–97.

26. عبد الله الرحمن بن الشیخ محمد بن سلیمان دمد افندی
مجموع الأنهار شرح ملتقی الأبحار

'Абдаллах ар-Рахман б. аш-шайх Мухаммад б. Сулайман Дамад-эфенди, османский правовед XVII в.

«Маджму' ал-анхар шарх мултака ал-абхар» («Собрание рек в разъяснение слияния морей») из библиотеки А. Джануева в Тырныаузе. Комментарий на компендиум по мусульманскому праву, завершенный 14 зу-л-ка'да 1070/22 июля 1660 г. Хорошее представление о его содержании дают подзаголовки его разделов (*китаб*): «Об очищении» (с. 8), включая параграф «О нечистом»; «О молитве» (с. 86); «О милостыне (*китаб аз-закат*)» (с. 191); «О посте» (с. 229); «О *хаджже*» (с. 258); «О браке (*китаб ан-никах*)» (с. 315); «О кормлении грудью» (с. 375); «О разводе (*китаб ат-талак*)» (с. 380); «Об освобождении [рабов]» (с. 513); «О вере (*китаб ал-иман*)» (с. 542); «О преступлениях против нравственности и порядка (*китаб ал-худуд*)» (с. 592); «О воровстве» (с. 623); «О поведении» (с. 639); «О найденышах» (с. 709);

[24] Автор выражает признательность А.Н. Козловой за помощь в интерпретации персидского подстрочника издания.

«О находках» (с. 712); «О беглецах» (с. 717); «О потерянном» (с. 730); «Об обществах» (с. 722); «О *вакфе*» (с. 738), включая раздел «Если строительство мечети не прекращает владения ею» (с. 755).

Османское издание. Первая часть трактата (758 с. с подробным оглавлением), опубликованная в издательстве «Дар ал-'амира» в Стамбуле 22 раби' ал-аввала 1319/8 июля 1901 г. (номер издания — 182). Состоит из 19 частей (*китаб*), большинство из которых делится на разделы и главы (*баб*, *фасл*). На полях супракомментарий XIX в. «Бадр ал-мултака фи шарх ал-мултака» («Благочестивая луна к разъяснению Слияния»), известный также под названием «Дурр ал-мунтака шарх ал-мултака» («Отборный жемчуг комментария к Слиянию»).

Сохранность хорошая. Формат книги 165×250 мм. Текст помещен в рамку 110×210 мм и окружен комментарием либо с внешнего поля страницы, либо со всех трех сторон. Лощеная желтоватая бумага фабричного производства. Мелкий, но четкий *насх*. Только *басмала* на *'унване* написана на *дивани*. Колофон в подражание рукописной традиции выписан в форме постепенно суживающегося книзу треугольника. Восточная пунктуация (концы фраз в основном тексте и супракомментариев на полях отмечены звездочками). Цифровая пагинация, номера помещены вверху страниц и выровнены по центру. Кустоды. Художественное оформление книги строгое. Оно ограничивается простым геометрическим узором на титуле и перед *'унваном*, что в целом типично для стамбульских и каирских изданий. В оглавлении встречаются читательские пометки карандашом (вероятно, второй половины XX в.).

27. ملا عبد الله الرجن بن محمد بن سليمان
مجموع الأنوار فى شرح ملتقى الأبحار

Мулла 'Абдаллах ар-Раджн б. Мухаммад б. Сулайман, поздний османский правовед.

«Маджму' ал-анвар фи шарх мултака ал-абхар» («Сборник лучей, объясняющих слияние морей») из библиотеки А. Джануева в Тырныаузе. Другой комментарий на вышеупомянутое сочинение по *фикху*.

Издано в Каире в 1317/1899-1900 г. Один из томов трактата (758 с.). Здесь разбираются вопросы брачно-семейного и наследственного права (раздел «О браке», с. 315, включая главы «Об опекунах и дееспособности», «О брачном даре [невесте] (араб. *махр*)», «О браке с рабыней», «О браке с неверной», «О разделе имущества»), а также уголовного (разделы «О воровстве», с. 613, параграфы «О вещественных доказательствах», с. 619, «О способах отсечения [частей тела] и доказательствах», с. 623, глава «О разбойниках с большой дороги», с. 629) и обязательственного права (разделы «Об объединениях», с. 714, «О вакфе» на с. 730) по ханафитскому толку мусульманского права (*ал-фикх*).

Экземпляр дефектный, без начала и конца; название и год издания определены из текста. Стандартное каирское издание размером 165×250 мм. Текст помещен в рамку 205×110 мм. Названия разделов и глоссы вынесены на поля. Желтая бумага фабричного производства. Почерк *насх*. Цифровая пагинация и кустоды. Заголовки с простыми изящными виньетками.

28. محمد امين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين
رد المحتاز على الدر المختار شرح تنوير الإبصاز فى فقه مذحب الإمام الأعظم ابى حنيفة النمعان

Мухаммад Амин б. 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз, известный под прозвищем **Ибн ал-'Абидин** (1198–1252 или 1258/1784–1836 или 1842). Известный ханафитский юрисконсульт. Сначала занимался торговлей, затем долго работал *кади* Дамасского

вилайета Османской империи. Изучал и преподавал *фикх* сначала шафиитского, а затем ханафитского толка. Автор 37 сочинений по мусульманскому праву. Его сын участвовал в подготовке османского гражданского кодекса ал-Маджалла.

«Радд ал-мухтар ʻала-д-дурр ал-мухтар шарх танвир ал-ибсар фи фикх мазхаб ал-имам ал-аʻзам Аби Ханифа ан-Нуʻман» («Ответ смущенного на Избранную жемчужину, разъясняющую озарение понимания мусульманского права по учению величайшего имама Абу Ханифы ан-Нуʻмана»). Супракомментарий (*хашийа*) по *фикху* ханафитского толка из библиотеки А. Джануева в Тырныаузе. Это наиболее популярная из работ Ибн ал-ʻАбидина. Она не раз переиздавалась в Каире (1299/1881-82) и Стамбуле (1307/1889-90). Комментируемое сочинение «Радд ал-мухтар» принадлежит перу османского правоведа XVII в. ал-Хаскалафи (ум. 1088/1677).

Четвертая часть трактата, напечатанная в каирском издательстве «ал-Майманийа» в 1260/1844 г. (574 с. + подробное оглавление на 4 с.). Включает 312 разделов (*китаб*), глав (*баб*) и вопросов (*матлаб*). В этом томе разбираются вопросы купли-продажи (с. 1), уплаты по договорам (с. 257), свидетельские показания в ответ на обвинения свидетелей (с. 432), ведения тяжб (с. 460), примирения тяжущихся (с. 519) и т.д. Комментируемое сочинение «Радд ал-мухтар» помещено на полях.

Неплохо сохранившаяся старопечатная книга формата 195×275 мм. Текст набран мелким, но́ четким *насх*ом. На странице 36 строк, заключенных в рамку 130×235 мм на полях. Колофон напечатан в форме сужающегося книзу треугольника. Цифровая пагинация и кустоды.

GAL SB, II: 773–774, № 3, 16, 18.

29. **Он же**

العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية

«ал-ʻУкуд ад-дуррийа фи танких ал-фатава ал-Хамидийа» («Жемчужное ожерелье в исправление Хамидовых фатв») из собрания А. Джануева в Тырныаузе. Сборник *фатв*, представляющих собой комментарий к законченному в 1563 г. сборнику ханафитских *фатв*, составленному известным османским юристом Хамидом б. Мухаммадом ал-Кастамуни ал-Кунави Саʻди-эфенди (ум. 985/1577). Книга написана в излюбленной форме вопросов и ответов, которую также ценили на Северном Кавказе. Это сочинение Ибн ал-ʻАбидина оказало большое влияние на европейских ориенталистов XIX в. На его основе, в частности, был написан раздел о вакфе в книге французского ученого Э.Д. Галиноньи «Мусульманское право»[25].

Старопечатная книга, изданная в типографии «Майманийа» в Каире в раджабе 1310/январе 1893 г. На полях комментируемое сочинение: «Китаб ал-фатава ал-хайрийа ли-наф‘ ал-барийа ʻала мазхаб ал-имам ал-аʻзам Аби Ханифа ан-Нуʻман» («Лучшие фатвы для пользы людей по учению величайшего имама Абу Ханифы ан-Нуʻмана»). Это первая часть (386 с. + 8 с. оглавления), законченная Ибн ал-ʻАбидином 18 раби‘ ал-аввала 1238/3 декабря 1822 г. В этой части 56 разделов (*китаб*/*баб*), которые делятся на частные вопросы (*матлаб*). Разбираются вопросы обрядового очищения, учреждения *вакф*ов, оформления торговых сделок, наказаний за уголовные правонарушения. Автор широко использует собственный опыт работы *кади* в Сирии.

Формат 195×270 мм. На странице от 20 до 36 строк, заключенных в рамку шириной 130 мм, длиной 135–235 мм. Многочисленные печатные глоссы. Восточная пунктуация (концы фраз отмечены звездочками). Колофон напечатан в форме треугольника. Цифровая пагинация и кустоды.

GAL II: 433–4374, № 12; ИВ АН, 1: № 4912.

[25] *Ghalinogni E.D.* Droit musulman. Vol. II. P., 1893.

30. الهاشية فى الفقه

Учебный супракомментарий по фикху неустановленного автора из Фонда Купова (Архив КБГИГИ, Нальчик).

В глоссах на полях ссылки на популярные на Северном Кавказе работы: «Танбих ал-гафилин» («Предостережение для беспечных») одного из основателей ханафитской школы, Абу-л-Лайса Насра б. Мухаммад б. Ахмад б. Ибрахим ас-Самарканди (ум. ок. 383/993); «Шарх фи хадис ал-арба'ин» («Комментарий на сорок *хадисов*») — комментарий Ибн Хаджара ал-Хайтами (ум. 973/1565, см. № 45 Каталога) на знаменитый сборник *хадисов* шиитского правоведа Абу Закарийа Йахйа Мухйи ад-дина б. Шарифа ан-Навави (631–676/1233–1278); «ал-Футухат ал-илахийа» — супракомментарий Сулаймана ал-Джамала на «Тафсир двух Джалалов» (см. № 17 Каталога); а также «Радд ал-мухтар 'ала-д-дурр ал-мухтар» («Ответ смущенного на избранную жемчужину») Ибн ал-'Абидина (см. № 28 Каталога). Особенно много ссылок на Ибн Хариру.

Старопечатная книга. По особенностям издания можно предположить, что перед нами литографированное издание из типографии Мавраева. Книга имеет характерные дагестанские синтаксические значки[26], о которых уже говорилось выше.

Дефектный экземпляр без начала и конца. Сохранились разделы о правилах совершения молитвы (*салат*), частичного (*вуду'*) и полного (*гусл*) омовения. Формат издания 174×260 мм. Текст помещен в рамке 108×175 мм. С трех сторон его окружают глоссы в рамке шириной 2 см. Почерк — четкий, частично огласованный *насх*. Цифровая пагинация и кустоды.

См.: GAL, I: 396, № 30, IX; Готвальд: 33–42, XIX, b; ИВ АН, 1: № 807–814; Фролова: 21, № 40 (про ан-Навави); GAL, I: 195–196, № 6, 9; ИВ АН, 1: № 6665–6678; Сафиуллина: 75 (про ас-Самарканди).

31. الشرح او الهاشية فى الفقه

Сочинение по мусульманскому праву (*ал-фикх*) неизвестного автора из мечетной библиотеки балкарского селения Былым. Принадлежит имаму Зулкариму Тилову. Он вывез свое собрание старопечатных книг из Казахстана. Там ему их подарили старики.

Темы сохранившихся разделов — брачно-семейное (например, главы «О брачном даре [невесте]», «О [половом] воздержании [женщин после развода перед новым замужеством]») и уголовное право (раздел «О воровстве», с. 688). В глоссах на полях много ссылок на сочинения по мусульманскому праву и хадисоведению: «Фатх ал-кадир» Камал ад-дина ас-Сиваси (см. № 23 Каталога) и «Арба'ун хадисан фи фадл ас-салатин ва-л-хуккам ал-мукситин» Абу-л-Ихласа Шурунбулали (см. № 5.1 Каталога).

По почерку и внешнему виду издания можно предположить литотипографию Мавраева и датировать началом XX в.

Дефектный экземпляр без начала и конца. Сохранилась часть из конца (с. 433–688). Размер книги 210×295 мм. Текст выполнен *насх*ом в 15 строк и вписан в рамку 135×195 мм. Заголовки выделены более крупным почерком. Цитаты из Корана огласованы. Глоссы наискосок на полях шириной 35 мм. Кустоды и цифровая пагинация.

32. الهاشية فى الفقه على المذحب الحنيفية

Супракомментарий по ханафитскому толку фикха неустановленного автора из библиотеки старой мечети с. Яникой.

[26] См.: *Барабанов А.М.* Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа. Ср. выше, № 6.

В сохранившейся части рассматриваются вопросы уголовного процесса (примирение-*сулх* на с. 115) и права (параграф «Об ударившем без разрешения» на с. 314 и т.д.), а также брачно-семейного права (о правах сторон в браке на с. 353).

По внешнему виду угадывается издание египетской типографии «Майманийа». Можно датировать его примерно второй половиной XIX в.

Дефектный экземпляр без начала и конца (с. 115–353). Сохранность книги плохая, многие страницы сильно пострадали от сырости. Формат 185×270 мм. Текст заключен в рамку шириной 110 мм, длиной от 195 до 230 мм. Обширные комментарии и глоссы окружают его со всех трех сторон. Бумага темно-желтая, фабричная. Четкий мелкий печатный *насх*. Цифровая пагинация.

33. الشرح فى علم الفرائض

Комментарий по мусульманскому наследственному праву (*'илм ал-фара'ид*) из библиотеки старой мечети с. Яникой.

Рассматриваются правила и процедура составления завещаний (араб. *васийа*) и нормы наследования, установленные по *шари'ат*у.

Старопечатная книга. Судя по внешнему виду, перед нами одно из популярных на дореволюционном Северном Кавказе и во всем мусульманском мире каирских изданий (вероятно, «ал-Майманийа» Мустафы ал-Баби) конца XIX в.

Дефектный экземпляр без начала и конца (с. 89–464). Формат 190×270 мм. Текст набран мелким, но четким *насх*ом. На странице по 33 строки, заключенных в рамку 115×215 мм. Печатные глоссы на полях. Комментируемые выражения и слова заключены в скобки. Кустоды и цифровая пагинация.

34. الشيخ أحمد المشتهر بابن الشيخ محمد احرج

مجموع الحطب جمعه الشيخ أحمد или مجالس الشهور

аш-шайх Ахмад, известный также как **сын шайха Мухаммада Ахраджа**, османский суфий XVII в.

«Маджму' ал-хутаб джама'а-х аш-шайх Ахмад» («Сборник проповедей, собранных шайхом Ахмадом») из библиотеки мечети с. Яникой. Другой популярный сборник пятничных проповедей по месяцам лунного мусульманского календаря. Книга известна также под названием **«Маджалис аш-шухур»** («Сборник [*хутб*] по месяцам»). Вот характерные подзаголовки разделов: «Свободная проповедь» (с. 82), «Проповедь в случае двух лунных затмений» (с. 444). В основу книги были положены *хутб*ы, прочитанные автором в мечети шайха Башаи после 1110/1698-99 г.

Литографированное издание. Размеры книги карманные: 115×165 мм. Текст заключен в рамку 75×135 мм. На странице по 11 строк. Тексты проповедей огласованы. Заголовки даны отдельной строкой в рамке. Цифровая пагинация с кустодами.

Дефектный экземпляр без начала и конца: сохранились с. 7–444. Текст записан каллиграфом с Северного Кавказа почерком *насх* и размножен литографическим способом. Это, а также некоторые особенности оформления позволяют предположить, что перед нами знаменитое мавраевское издание, описанное выше. Исходя из перечня книг, изданных Мавраевым с 1903 по 1914 г., можно отождествить его с выпущенным им сборником проповедей шайха Ахмада. Год издания установить не удалось.

Фихрист: 4; ИВ АН, 1: 181–182, № 3664–3666; см. также № 3667–3678.

35. عثمان بن حسن بن أحمد بن الشاكر الخوبرى
مجلس درة الواعظين или بدرة الناصحين

‘Усман б. Хасан б. Ахмад б. аш-Шакир ал-Хубари (ум. 1224/1809). Османский мюдеррис и суфий XVIII в., родом из Египта.

«Маджлис дуррат ал-ва‘изин» («Сборник жемчужин проповедников») из мечети с. Яникой. Иначе это произведение называется **«Бадрат ан-насихин»** («Кошель наставляющих»). Книга содержит образцы проповедей (араб. *хутба*) и комментарии к ним. Автор берет темы для *хутб* из 40 разных *сур* Корана, начиная со 2-й («Сборник [проповедей] из *суры* „Корова“ на месяц рамадан», с. 4) до 112-й («Сборник [проповедей] из *суры* „Очищение [веры]“ и достоинства ее чтения вместе с *басмалой*», с. 308). Кроме общих тем исламского богословия в них часто встречаются суфийские мотивы. Книга ал-Хубари пользовалась в XIX в. большой популярностью и неоднократно переиздавалась в Османской империи и Индии. Наиболее известные издания: Стамбул (1262/1845-46, 1264/1847-48, 1269/1852-53, 1279/1862-63), Калькутта (1281/1864-65), Булак (1264/1847-48, 1279/1862-63, 1297/1879-80), Бомбей (1307/1889-90). В Британской Индии вышел перевод сборника на хинди «Тухфат ал-ва‘изин», осуществленный Мухаммадом ‘Адалкоримом б. Мухаммад Аманат Аллахом (Калькутта, 1300-01/1882-83).

Книга издана в стамбульском издательстве шайха Йахйа в 1296/1878-79 г. В ней 313 с. и подробное оглавление (*фихрист*). Она включает в себя введение издателя (с. 1–3) и 75 глав-*маджлис*ов проповедей ал-Хубари. Встречаются глоссы на старо-османском.

Неплохо сохранившееся старопечатное издание формата 155×220 мм. Текст, выполненный *наск*ом, заключен в рамку 118×200 мм. Заголовки на арабском и староосманском украшены виньетками. Растительный орнамент вокруг *басмал*ы в *‘унван*е. Цифровая пагинация и кустоды. Восточная пунктуация (паузы и точки отмечены звездочками).

GAL, II: 489, № 1; GAL SB, II: 745, § 8, № 1; ИВ АН, 1: № 2031.

36. عز الدين عبد الوهاب بن إبراهيم الزنجانى
التصريف فى العزى или التصريف الزنجانى

‘Из ад-дин ‘Абд ал-Ваххаб б. Ибрахим аз-Занджани. Известный арабский ученый середины XIII в. из Багдада.

«ат-Тасриф фи-л-‘Иззи» («Морфология ал-‘Иззи») из библиотеки мечети с. Яникой. Популярный учебник по арабской морфологии. Сочинение написано в Багдаде в 655/1257 г. Книга также известна под названием **«ат-Тасриф аз-Занджани»**.

Литографированная книга. Переписчик — каллиграф Хасан б. Ибрахим из кумыкского селения Нижнее Казанище в Северном Дагестане (входило в Темир-Хан-Шуринский округ Дагестанской области). Учебник издан в «Исламской типографии» Мавраева в Темир-Хан-Шуре в 1913 г. В том же издательстве учебник неоднократно выходил с глоссами и примечаниями на тюркских и нахско-дагестанских языках. До сих пор он остается одним из наиболее популярных учебников в примечетных школах Северного Кавказа.

Дефектный экземпляр. Утеряны обложка, начало и конец, дошли только с. 9–416. Формат книги 165×258 мм. Текст заключен в рамку шириной 90–102 мм, длиной 145–155 мм. Комментарии помещены на полях в рамке шириной 30–35 мм наискосок от основного текста. Широко используется дагестанская система синтаксических значков (см. выше № 4, 22 Каталога). Цифровая пагинация и кустоды. На *‘унван*е растительный орнамент. На титуле читательские пояснения по синтаксису арабского языка.

Ahlwardt: 4, № 95–86; GAL, I: 283, № 15 (16), I, 1; GAL SB, I: 497, № 16; Фихрист: 2; Крачковский: 396; ал-Мунджид: 399; ИВ АН, 1: № 7451–7508; Исаев: 130–131, 135–138, 140, § V, № 2, 13, 16, 18, 19, 25; Фролова: 50, № 197–201, 203; АР ИРК: № 497–503; Сафиуллина: 146–147.

37. الأمثلة المطردة من مجموع التصريف

Анонимные грамматические таблицы из мечети с. Яникой. По внешнему виду легко угадывается приложение **«ал-Амсила ал-муттарида»** («Общие примеры») к литографированному мавраевскому изданию **«Маджму‘ ат-тасриф»** («Морфологический сборник»), вышедшему в 1913 г. Часть таблиц вошла и в учебник «Морфология по ал-‘Иззи» (см. № 36 Каталога).

В данном экземпляре сохранились таблицы спряжения арабского глагола с переводом их на аварский и кумыкский языки (на *‘аджам*е). Среди разделов: «Примеры правильного повелительного наклонения, [образованного от] глагола настоящего времени действительного залога» (с. 66), «Примеры правильного повелительного наклонения, [образованного от] глагола настоящего времени страдательного залога» (с. 67), «Примеры правильных [форм] глаголов удивления первой породы» (с. 72), то же для второй породы (с. 73) и т.д. Как и в предыдущей книге, переписчиком таблиц был дагестанский каллиграф Хасан б. Ибрахим из с. Нижнее Казанище.

Дефектный экземпляр без начала и конца. Формат книги 165×255 мм. Таблицы помещены в рамку 125×215 мм. Цифровая пагинация. На полях встречаются редкие читательские глоссы, вероятно сделанные *мута‘аллим*ами XX в.

Фихрист: 2; Исаев: 130–131, 135–138, 140, § V, № 2, 13, 16, 18, 19, 25.

38. مجموع الشافية من علمى الصرف والخط

«Маджму‘ аш-Шафийа мин ‘илмай ас-сарф ва-л-хатт» («Сборник с Исцеляющей [книгой] по [арабской] морфологии и каллиграфии») из мечети с. Яникой. Включает в себя следующие учебники по арабской морфологии:

38.1. ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابى بكر المعروف بابن الحاجب المالكى الشافية فى التصريف

Абу ‘Амр ‘Усман б. ‘Умар б. Аби Бакр, известный более как **маликит Ибн ал-Хаджиб** (570–646/1174–1249). Знаменитый филолог, специалист по *таджвид*у и правовед маликитского толка из Египта. Преподавал в Дамаске. Оставил несколько сотен сочинений, из которых наиболее известны его учебники по грамматике арабского языка.

«аш-Шафийа» («Исцеляющая [книга по грамматике]») — краткий учебник по арабской морфологии. Как сочинение Ибн ал-Хаджиба, так и работа его комментатора ал-Чарпарди были чуть ли не самыми популярными учебниками арабского языка на Северном Кавказе.

Ahlwardt: VI, № 6600, 6601; GAL, I: 303–305, № 8, II; GAL SB, I: 535; Крачковский: 412, № 2, 10a; ал-Мунджид: 226; Саидов: 60, № 62, 63; ИВ АН, 1: № 7424–7431; Фролова: 107, № 514; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 141; АР ИРК, № 487–488; Сафиуллина: 146–147.

38.2. احمد بن الحسين الجاربردى شرح الجاربردى

Ахмад б. ал-Хусайн ал-Чарпарди (ум. 746/1345), довольно известный османский грамматик XIV в.

«Шарх ал-Чарпарди» («Комментарий на „Исцеляющую [книгу Ибн ал-Хаджиба по грамматике]“»). Не менее популярное на Кавказе, в особенности в Дагестане, краткое учебное пособие по арабской морфологии для мадраса.

Ahlwardt: IV, № 6605, 6606; GAL, I: 303, № 8, II; GAL SB, I: 356; ИВ АН, 1: № 7437–7440; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 141–142; АР ИРК: № 489.

38.3. ابن الجماعة
هاشية الجاربردى

Ибн ал-Джама'а, один из османских ученых — комментаторов и мударрисов.

«Хашийа ал-Чарпарди» («Супракомментарий на „Исцеляющую [книгу Ибн ал-Хаджиба по грамматике]“»). Один из многочисленных супракомментариев и глосс поздней османской эпохи на ал-Чарпарди к учебнику Ибн ал-Хаджиба по арабской морфологии.

GAL, I: 303, № 8, II, 7; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 144–145.

Грамматический сборник опубликован издательством «Дар ал-'амира» в Стамбуле в 1310/1892-93 г. (под № 184, объем 384 с.). Три упомянутые выше работы опубликованы согласно принципам османских комментированных научных изданий. Сначала напечатана «аш-Шафийа», а затем *шарх* ал-Чарпарди и *хашийа* Ибн ал-Джама'а. Кроме того, в виде постраничных глосс в состав учебника включены выдержки из толкований разных арабских и османских грамматиков на Ибн ал-Хаджара и ал-Чарпарди: комментарий Закарийи ал-Ансари (см. № 3 Каталога) под названием «Манахидж ал-Кафийа»; турецкий комментарий Саййида 'Абдаллаха Накрыкара; супракомментарий «Дурар ал-Кафийа фи халл шарх аш-Шафийа», написанный Хусайном ар-Руми.

Хорошая сохранность. Лощеная белая бумага фабричного производства. Книга большого формата: 175×260 мм. Текст введения занимает поле 145×230 мм. Почерк мелкий, но четкий *насх*, только заголовки на титуле выписаны крупным *дивани*. В отличие от мавраевских изданий из Дагестана и каирских старопечатных книг комментарии помещены не на полях вокруг основного текста, а в нижней половине листа. Основной текст при этом помещается в рамку 140×175 мм. Цифровая пагинация. Растительный узор над *'унван*ом. Колофон в виде постепенно сужающегося книзу треугольника.

39. عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفرائنى
[هاشية] عصام على الجامى

'Исам ад-дин Ибрахим б. Мухаммад б. 'Араб-шах ал-Исфара'ини (ум. 943/1536). Известный средневековый мударрис и комментатор.

«[Хашийа] 'Исам 'ала-л-Джами» («[Супракомментарий] 'Исам [ад-дин]а на [комментарий] ал-Джами»)[27] из библиотеки мечети с. Яникой. Известный учебник по синтаксису арабского языка. Название комментируемого сочинения: «ал-Кафийа шархи фава'ид ад-дийа'ийа» («Наставления Дийа' ад-дину в толковании Кафийи»). Оно, в свою очередь, представляет собой комментарий знаменитого поэта и ученого 'Абд ар-Рахмана б. Мухаммада ал-Джами (817–898/1414–1492) на «ал-Кафийу» («Достаточную [книгу]») Ибн ал-Хаджиба, написанный для сына ученого Дийа' ад-дина Йусуфа и названный впоследствии его именем. Как и сочинение ал-Джами, супракомментарий 'Исам ад-дина ал-Исфара'ини был очень популярен на дореволюционном Северном Кавказе и отчасти доныне сохранил свою известность в мадраса региона.

Литографированное издание. Книга (510 с.) опубликована 15 раби' ал-аввала 1317/23 августа 1899 г., вероятно в издательстве И. Гаспринского в Бахчисарае (или в Стамбуле?). Точного места издания установить не удалось.

[27] Автор выражает признательность Д.Х. Гаджиевой и Ш.Ш. Шихалиеву за помощь в определении данного сочинения.

Формат издания 180×265 мм. Текст произведения заключен в рамку 85×170 мм и окружен многочисленными глоссами и комментариями, которые, в свою очередь, обведены в рамку 150×225 мм. Почерк мелкий, с трудом читаемый *наста'лик*. Глоссы очень мелким почерком встречаются также между строк. Кустоды. На отдельной странице после первой страницы обложки помещена аннотация на труд 'Исам ад-дина в стихах, составленная неким Илйасом ад-Дагистани. Последнего можно отождествить с известным накшбандийским шайхом Ильясом Цудахарским (1827–1908 или 1836–1905) из даргинского селения Цудахар в Дагестане, сосланным русскими властями в Саратовскую губернию в 1889 г. Там же находится арабская печать (владельца?) и указана цена издания: 21 *теке*. На второй странице обложки почерком *насх* сделана чуть смазанная надпись: «Владелец этой книги Малла Мурад сын Хаджжи Назир-'Али, год 12-й (?)».

GAL, I: 303–304, № 8, 14; GAL SB, I: 533–534; Готвальд: 230–231; ИВ АН, 1: № 7326–7345; Фролова: 134–135, № 667–669; Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева: 143; Сафиуллина: 143.

40. مولى اغله قره خليل

هاشية على رسالة فى جهة الوحدة لمحمد أمين [نعمة ا لله]

Мулай Кара-Халил, позднеосманский ученый XVIII в.

«Хашийа [Мулай-оглы] 'ала Мухаммад Амин [Ни'матуллах]» («Супракомментарий (*хашийа*) на [сочинение] Ни'матуллаха Мухаммада Амина») из мечети с. Яникой. Это учебное пособие по логике (араб. *мантик*), известное под сокращенным названием **«Рисала фи джихат ал-вахда»** («Трактат в сторону единства»). Мухаммад Амин завершил свой труд в середине 1105/1694 г. В основе его сочинения лежит знаменитый труд Асир ад-дина Муфаддала б. 'Умар 'Али ал-Абхари (ум. 663/1264) «Исагуджи», представляющий собой переработку «Введения в категории Аристотеля» (греч. *Эйсагоге*) неоплатоника Порфирия (232/33–301), переведенного на арабский еще 'Абд ал-'Аббасом Ахмадом ас-Сирахии (ум. 899).

Хашийа напечатана в Стамбуле издательством «Дар ал-'амира» 6 мухаррама 1288/30 марта 1871 г.

Книга (151 с.) формата 160×205 мм. Текст, набранный *насх*ом, помещен в рамку шириной 85–95 мм, длиной 162–175 мм. Цифровая пагинация (вверху страницы) и кустоды (снизу). Печатные глоссы на полях. Комментируемый текст надчеркнут. Стандартная рамка с растительным узором над *'унван*ом. Колофон в виде сужающегося книзу треугольника. Под колофоном дрожащим (старческим?) почерком сделана памятная запись владельца книги (?) на арабском: «Отец Мустафа, 1273» (1856-57 г. — *В.Б.*). На титуле надпись: «ее владелец Мухаммад ал-Макки (?)» и арабская печать.

Готвальд: 148, С. 3; Фролова: 38, № 129.

41. السيد الخاج على يكتا بن السيد الحاج جاوش زاده

طاشكبرى رساله

ас-саййид ал-хаджж 'Али Йакта б. ас-саййид ал-хаджж Чауш-заде. Османский ученый и мударрис XIX в.

«Таш Купри рисала-и» («[Комментарий к] трактату Таш Купри»). Комментарий (*шарх*) к учебнику по теории диспута и словесности (*фи 'илм ал-муназара ва-л-адаб*) из Фонда Купова Архива КБГИГИ[28]. Комментируемое сочинение известно под названием **«Рисала фи 'илм адаб ал-бахс»**. Его автор — известный османский богослов и мударрис Абу-л-Хайр 'Исам ад-дин Ахмад б. Муслих ад-дин Мустафа Таш Купри-

[28] Папка 2.

заде (ум. 968/1561). Он родился в Бруссе, учился сначала у своего отца в Бруссе, затем в Анкаре, Стамбуле и Амазии, преподавал в разных *мадраса* Анатолии. Позднее исполнял обязанности *кади* сначала в Бруссе, а с 1551 г. — в Стамбуле.

Комментарий ʻАли Йакта, широко использовавшийся в *мадраса* Османской империи и на дореволюционном российском Северном Кавказе, напечатан в стамбульском издательстве Мехмет Салих-эфенди в 1299/1881-82 г. На титуле на староосманском написано, что данное сочинение «было отпечатано... для большой пользы учащихся». Под колофоном опять на староосманском помещены номер издания (3) и его цена: «сто (100) *пара*»[29].

Хорошо сохранившаяся брошюра формата 140×218 мм, объемом 16 страниц. Кустоды, сверху страниц проставлена цифровая пагинация. Комментируемое сочинение помещено в рамку 77×149 мм, а *шарх* окружает ее с двух сторон. Комментируемые фразы и слова надчеркиваются. Титул перед *ʻунван*ом богато орнаментирован и вписан в характерный для османских изданий круг с растительным орнаментом. На колофоне арабская печать владельца XIX — начала XX в.

Ahlwardt: I, 12; GAL, II: 245, № 4, II, 215, № 2, I; GAL SB II: 302; ал-Мунджид: 432; Фихрист: 3.

42. الحاج عثمان بازاری محرم افندی
شرح تعليم المتعلم

ал-хаджж Осман Пазары Мухаррам-эфенди, османский ученый и мударрис конца XVI в., родом из Боснии.

«Шарх таʻлим мутаʻаллим» («Комментарий на [сочинение] „Обучение ученика“») из библиотеки мечети с. Яникой. Методическое пособие по преподаванию в примечетных школах средней и высшей ступеней (*мадраса*), написанное в Турции в правление султана Мурада III (982–1003/1574–1595). Комментируемое сочинение принадлежит Бурхан ад-дину аз-Зарнуджи, ученику знаменитого правоведа ал-Маргинани. Оно составлено ок. 600/1203-04.

Книга издана 10 сафара 1306/16 октября 1888 г. издательством «Дар саʻадат» при мечети Баязида в Стамбуле. 144 с. (номер издания — 87). В книге обсуждаются языки и методика преподавания, нормы поведения и этика отношений между наставником и учеником, актуальные в это время, пришедшееся на начало так называемого новометодного направления (*усул-и джадид*), или джадидизма, в османской и российской мусульманской школе. Наверное, поэтому оно неоднократно перепечатывалось, в том числе и в России (Казань, 1883, 1896, 1898, 1902, 1903, 1907).

Формат издания 155×237 мм. Текст сочинения помещен в рамку шириной 85 мм, длиной от 118 до 170 мм. Глоссы и комментарии окружают его с трех сторон. Мелкий *насх*. Комментируемый текст надчеркнут. Цифровая пагинация. Заголовок перед *ʻунван*ом помещен в рамку, украшенную стандартным для османских изданий растительным орнаментом.

Сафиуллина: 117–118. Ср.: Ahlwardt: 1, 44–47; GAL, I: 462, № 17; GAL SB, I: 837; ИВ АН, 1: № 9873–9920.

43. كمال الدين محمد بن موسى الدميری
حياة الحيوان الكبرى

Камал ад-дин Мухаммад б. Муса ад-Дамири (745–808/1344–1405). Арабский ученый-энциклопедист, известный прежде всего своими сочинениями по праву.

[29] *Пара* — мелкая османская денежная единица.

«Хайат ал-хайаван ал-кубра» («Жизнь крупных животных») из библиотеки А. Джануева в Тырныаузе. Энциклопедия по биологии, представляющая собой комментарий к сочинению имама Закарийи б. Мухаммад б. Махмуд ал-Казвини (1203–1283) «Китаб ‘аджа’иб ал-махлукат ва-л-хайаванат ва гара’иб ал-мауджудат» («Чудеса тварей и животных, а также диковинки бытия»).

Первая часть (312 с.) сочинения, напечатанная в Каире издательством «ал-Майманийа» Мустафы ал-Баби во второй половине XIX в. Точную дату издания установить не удалось. Этот том включает в себя описание видов животных, сгруппированных по алфавитному принципу, от *хамз*ы и *алиф*а до буквы *ра*’. На полях, согласно принципу каирских изданий, помещен труд ал-Казвини, комментарием к которому служит труд ад-Дамири.

Дефектный экземпляр. Утеряна обложка с ‘*унван*ом и колофоном. Формат книги 190×278 мм. Основной текст в рамке 135×230. *Насх*. Цифровая пагинация и кустоды. Подробное оглавление. На титуле имя владельца по-арабски и по-русски:: «Из книг Джануева».

GAL, II: 138, § 16, № 1; GAL SB, II: 170; ИВ АН, 1: № 9979–9985; Фролова: 70, № 308–309.

44. أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن على الشعرانى الشافعى
كتاب الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة

Абу-л-Мувахиб ‘Абд ал-Ваххаб б. Ахмад б. ‘Али аш-Ша‘рани аш-Шафи‘и (898–973/1493–1565). Знаменитый египетский суфий и богослов. Автор 67 сочинений по мусульманской экзегетике, искусству чтения Корана (*таджвид*), синтаксису арабского языка, риторике, *хадис*ам, *фикх*у, суфизму. Разделяя взгляды известного хорасанского богослова и суфия Абу-л-Касима ал-Кушайри (986–1072) и ал-Газали, аш-Ша‘рани выступал в поддержку ашаритского *калам*а. В данной книге и других сочинениях по *тасаввуф*у он сосредоточился в основном на его практической стороне. Аш-Ша‘рани являлся сторонником «просвещенного» суфизма, считая детальное знание *фикх*а и догматов ислама обязательным для каждого суфия. В области *фикх*а заслуга аш-Ша‘рани состоит в разработке теории «весов» (араб. *мизан*), в основе которой лежало утверждение о том, что разногласия между четырьмя правовыми школами суннизма касаются главным образом степени обязательности положений *шари‘ат*а, которую они предлагали своим последователям. Подобно ал-Газали и Ибн Араби, он был приверженцем интуитивного и богооткровенного знания (араб. *заук ва кашф*).

«Китаб ад-дурар ал-мансура фи зубд ал-‘улум ал-машхура» («Рассыпанный жемчуг в сливках известных наук») из собрания А. Джануева в Тырныаузе. Трактат-энциклопедия знаний по суфизму (*ат-тасаввуф*). В данном труде кроме правил поведения *мурид*а в *тарикат*е, этики отношений суфия-наставника и его учеников рассматриваются также так называемые разряды (араб. *табакат*) святых. Сочинение завершено автором в раби‘ ал-аввале 960/феврале 1553 г.

Книга напечатана в Каире издательством «ал-Майманийа» в раджабе 1288/феврале 1871 г.

Экземпляр дефектный: сохранились с. 3–595, включая колофон, без титула, ‘*унван*а и оглавления. Оформление этого тома сочинения аш-Ша‘рани демонстрирует искусство книгопечатания позднеосманского Египта. Книга среднего формата, 170×260 мм. Текст, набранный мелким, но четким *насх*ом без огласовок, помещен в рамку размером 115×215 мм. Заголовки разделов выделены внутри ее отдельной полосой. Комментируемые цитаты заключены в скобки. Цифровая пагинация (вверху страницы) и кустоды (снизу). Колофон в подражание рукописной традиции выполнен в виде сужающегося книзу треугольника. На последней странице после колофона стоит не-

разборчивая арабская печать владельца. На страницах встречаются отдельные читательские надчеркивания и рукописные глоссы по-арабски почерком, который можно отнести к началу XX в., а также записи фломастером конца XX в.

GAL, II: 335, № 14, 1; Фролова: 74, 329.

45. شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمى
شرح على متن الهمزية فى مدح خير البرية или المنح المكية

Шихаб ад-дин Ахмад б. Хаджар ал-Хайтами, известный больше как **Ибн Хаджар** (911–973/1505–1565). Египетский писатель и ученый, прославившийся также комментариями по *фикх*у шафиитского толка.

«Шарх... ʻала матн ал-Хамзийа фи мадх хайр ал-барийа» («Комментарий... на текст Хамзийи в восхваление лучшего из созданий [т.е. пророка Мухаммада. — *В.Б.*]») или, короче, **«ал-Минах ал-Маккийа»** («Мекканские дары»). Из собрания А. Джануева в г. Тырныауз. Комментарий на «ал-Касида ал-хамзийа» о достоинствах пророка Мухаммада, оконченный 2 джумада ал-ула 966/17 февраля 1558 г. Комментируемая поэма написана египетским поэтом XIII в. ал-Бусири (ум. 1294).

Книга вышла в типографии ал-Азхара в 1292/1875 г. (355 с.). В данном издании на полях помещен супракомментарий (*хашийа*) шайх-ул-ислама Сиди Мухаммада ал-Хафани.

Сохранность хорошая. Формат издания 175×245 мм. Текст в рамке шириной 110 мм и длиной от 155 до 205 мм окружен с трех сторон комментариями. Почерк *насх*. Цифровая пагинация и кустоды. Геометрический узор вокруг *басмал*ы над *ʻунван*ом. Колофон в форме треугольника. Есть читательские надчеркивания. На последней странице арабская печать владельца.

GAL, I: 264, № 14, II, 3; GAL SB, I: 471.

III. Старопечатные книги в арабской графике

46. يزيجى اغله
كتاب محمدية

Языджи-оглы из Галлиполя (ум. 1449 или 1453). Османский поэт.

«Мухаммедийе» («Жизнь [пророка] Мухаммада»). Знаменитая поэма на староосманском языке из библиотеки мечети с. Яникой[30]. Основываясь на Коране и *хадис*ах, автор описывает земную жизнь пророка Мухаммада, связанные с ним легенды (в частности, его вознесение, *ми'радж*) и общую исламскую космогонию. Отдельная глава поэмы посвящена жизни праведников в раю.

Издание типографии Казанского университета, вероятно 1898 г. Книга, по всей видимости, начиналась с утерянного стихотворного предисловия, после которого со с. 21 начинается текст поэмы под заголовком «Ифтитах китаб Мухаммадийа» («Открывается книга Мухаммадийа»). Издание удалось установить по почерку (округлый мелкий печатный *насх*) и особенностям печати.

Дефектный экземпляр без начала и конца. Сохранились с. 21–365. Формат книги 195×290 мм. Стихи напечатаны в две колонки (шириной 65 мм, высотой 250 мм). На странице по 25–26 строк. Цифровая пагинация и кустоды. Печатные глоссы на полях.

Глоссы говорят о магическом значении, которое приписывалось включенным в издание поэмы иллюстрациям, выполненным в жанре *шама'ил*ей. Под этим названием

[30] Автор благодарит Ш.Ш. Шихалиева за помощь в идентификации сочинения.

принято объединять декоративные станковые панно и каллиграфически выполненные описания исламского содержания, распространенные в Волго-Уральском регионе в XIX–XX вв. Изображения эти играли роль оберега или амулета[31]. Наши принадлежат к первому типу. По стилю в них легко угадываются работы известного татарского каллиграфа и художника рубежа XIX–XX вв. Гайфуллы бин Музаффара. Они позволяют с уверенностью датировать дефектный экземпляр «Мухаммедийе» 1898 годом, когда в издательстве Казанского университета было выпущено издание этой поэмы с *шама'ил*ами Гайфуллы бин Музаффара[32].

Сюжеты включенных в это издание «Мухаммедийе» *шама'ил*ей включают реликвии Пророка, темы мусульманской космогонии и эсхатологии (Судный день, *йаум ад-дин*). Среди них «Древо блаженства» с 9 ярусами мира: мир ислама, рай прибежища, сад вечности, сад наслаждений, райский сад, сад покоя, Эдем, [небесные] силы, величайший престол [Аллаха]; «наследие господина посланника Аллаха»: зубочистка, двое четок, молитвенный коврик, священный свиток [Корана], посох, шерстяной плащ, гребень, кумган, «благородная» циновка, сандалии (с. 24); два «Знамени Мухаммада» с престолами ученых и кафедрами (*минбар*) проповедников (с. 232, 288). На полях страницы с *шама'ил*ем, изображающим реликвии, принадлежавшие пророку Мухаммаду, имеется следующая запись: «Тот, кто напишет названия этих наследий... богатство того обернется пользой; если написать эти названия во время лишений — изо дня в день будет прибавляться пища, и благодаря этим названиям можно будет обрести спасение от всех бед, да будет благословение над пророком Мухаммадом и его сподвижниками, и слава Аллаху, властелину двух миров»[33].

Крымский А.Е. История мусульманства. Москва–Жуковский, 2003 (перепечатка изд. 1904 г.). С. 274–275.

47. داود زاده محمد افندی، عبید بن الشیخ ابی الفضل الفاسی
شرح دلائل الخیرات

Дауд-заде Мухаммад-эфенди в соавторстве с **'Убайдом б. аш-шайх Аби-л-Фадл б. Мухаммад б. Абдаллах ал-Фаси**.

«Муваффик ал-хайрат фи ида' ма'ани Дала'ил ал-хайрат» («Помогающая [книга] к установлению значений „Доводов блаженства“») из собрания А. Джануева в г. Тырныауз. *Шарх* на староосманском языке к трактату по биографии пророка Мухаммада (*сира*) под названием «**Дала'ил ал-хайрат**». О содержании комментария говорят подзаголовки основных разделов: «Раздел о достоинствах молитвы Пророку» (с. 13), «Имена нашего господина Мухаммада» (с. 50), «Обстоятельства [жизни] Хашима и 'Абд ал-Мутталиба» (с. 108), «Достоинства ночи рождения [пророка Мухаммада] (*мавлид*)» (с. 130), «Вопрос о вознесении (*ми'радж*) Пророка» (с. 187), «Вопрос о путешествии пророка в Сирию (аш-Шам)» (с. 285), «Бракосочетание Пророка в пятницу» (с. 301), «Достоинства Фатимы» (с. 247) и пр.

Старопечатная книга, изданная в Стамбуле в ша'бане 1309/марте 1892 г. (856 с. + 4 с. оглавления).

Формат книги 150×230 мм. Текст в рамке 115×195 мм. Почерк — полностью огласованный *насх*. Комментируемые в книге арабские *айат*ы из Корана помещены в скобки и надчеркнуты. Цифровая пагинация (сверху страницы). Растительный узор

[31] *Шамсутов Р.И.* Шама'ил // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. Под ред. С.М. Прозорова. М., 1999. С. 108. См. также: *Дульский П.М.* Искусство казанских татар. М., 1925. С. 19.

[32] *Шамсутов Р.И.* Слово и образ в татарском шамаиле — от прошлого к настоящему. Казань, 2003. С. 174, рис. 66, 72, 73.

[33] Пер. Р.И. Шамсутова. См. там же. С. 89–96, 153–157.

вокруг титула и *басмал*ы над *'унван*ом. Колофон в форме треугольника. Встречаются читательские пометки. Важные места и заголовки выделены желтым и надчеркнуты.

Сафиуллина: 126.

48. دلائل نبوت محمدی وشمائل فتوت أحمدی

«Дала'ил нубут Мухаммади ва шама'ил футут Ахмади» («Доказательства Мухаммадова роста и достоинства мусульманских крох») неизвестного автора из мечети с. Яникой[34]. Сочинение по «священной истории» ислама под арабским названием на старотатарском языке. В сохранившемся отрывке речь идет про *мухаджир*ов, эмигрировавших в Африку и разные страны Ближнего Востока при жизни Пророка, о распространении ислама при четырех «праведных» халифах, войне за веру и пр.

Точное время издания не установлено. В колофоне говорится, что книга напечатана в типографии Хафиз Мухаммада Амина, сына Абдуллаха ас-Сиратаги, и его помощника Ибрахима ал-Кулийи. По особенностям печати и почерку (*насх*) можно предположить Казань последней трети XIX в. (757 с.).

Дефектный экземпляр без начала и конца. Сохранились с. 277–757, начиная со второй части (*икинчи баб*, с. 277) работы. Формат книги 180×270 мм. Текст помещен в рамку 150×230 мм. Специальные полосы выделены для заголовков и стихов. Глоссы, поясняющие отдельные понятия и выражения, на арабском и старотатарском в скобках. На странице по 32 строки. Цитируемые выражения заключены в скобки и украшены виньетками. Цифровая пагинация. Характерный казанский колофон в форме сужающейся книзу трапеции.

49. محمد فضولی

ديوان فضولی مع ليلی ومجنون

Мухаммад Физули (1494–1556), широко известный персидский поэт.

«Диван Физули ма'а Лайли ва Маджнун» («Поэтический сборник Физули с [поэмой] „Лейла и Маджнун“»). Сборник стихотворений и поэм знаменитого поэта на персидском и тюркском (азербайджанском) языках из мечети с. Яникой[35].

Литографированное издание типографии Штаба Туркестанского военного округа, выпущенное в Ташкенте в 1318/1900 г. 158 с.

Формат книги 145×215 мм. Стихи помещены в рамку 100×160 мм. *Байт*ы, помещенные в середине строки, чередуются с *байт*ами, написанными в две колонки с цезурой посредине. На полях шириной от 25 до 35 мм наискосок к основному тексту помещены предисловие и четверостишия (*руба'и*). Почерк — *наста'лик* без огласовок. Украшенная виньетками и рисунками обложка с титулом и годом издания, вписанными в круг в центре. Центральное поле (80×140 мм) окаймлено поясом клейм с виньетками и арабесками в «восточном стиле». Среди них повторяется рисунок со стилизованной мечетью. В нижнем поле обложки надпись о дозволении издания цензурой в С.-Петербурге в 1900 г. Цифровая пагинация.

50. صوفی ا لله يار

مسلك المتقين

Суфи Аллах-Йар (ум. 1133/1720-21 или 1136/1723). Персидский суфий и поэт.

[34] Автор благодарит Ш.Ш. Шихалиева за помощь в идентификации сочинения.

[35] Автор выражает признательность А.Н. Козловой и Г.М.-Р. Оразаеву за помощь в идентификации сочинения.

«Маслак ал-муттакин» («Путь благочестивых»). Изложение основы вероучения ислама и ритуальных обязанностей мусульман в стихах на персидском и староосманском языках. Книга из мечети с. Яникой. Характерные заголовки сохранившихся разделов (*дар*) сочинения: «Разъяснение единобожия (*таухид*) и атрибутов (*сифат*) Всевышнего», «Разъяснение атрибутов Всевышнего» (с. 8). На с. 158 стихи на стамбульском диалекте староосманского языка: «Пусть султан выберет тебя из всего народа».

Литографированое издание, вероятно напечатанное в типографии Штаба Туркестанского военного округа в Ташкенте в 1318/1900 г.; 576 с. Переписчик — ал-хаджж х^{в}аджа Наджм ад-дин б. х^{в}аджа ишан ‘Атааллах ал-Хуканди, известный местный каллиграф и издатель начала XX в., родом из Коканда. Авторство и издание удалось установить по имени переписчика и дате в колофоне, содержанию уцелевших разделов и особенностям литографированной печати.

Дефектный экземпляр без начала. Сохранились с. 7–576. Темная, довольно тонкая желтая бумага местного производства. Формат 150×250 мм. Текст стихов записан в две колонки и помещен в рамку 100×203 мм, разделенную на несколько горизонтальных полос. Почерк — изящный среднеазиатский каллиграфический *наста‘лик* без огласовок. Заголовки разделов обведены рамкой. Более важные и заключительные надписи выделены более крупным шрифтом. Цифровая пагинация с кустодами.

Edwards E.E. A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum. L., 1922. C. 286; *Arberry A.J.* Catalogue of the Library of India Office. Vol. II. Pt. VI. Persian Books. L., 1937. C. 298; *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. М., 1975. № 516; *она же.* Каталог литографированных книг на персидском языке из собрания Российской национальной библиотеки. М., 2002. С. 59, № 68.

51. المجموعة الأدبية بالعجم

Поэтический сборник на азербайджанском языке из мечети с. Яникой[36]. Автора и название сочинения идентифицировать не удалось.

По особенностям оформления книги ее можно отнести к литографированным изданиям российской военной типографии в Ташкенте Штаба Туркестанского военного округа (см. также № 50, 51). Время издания — вероятно, начало XX в.

Дефектный экземпляр. Обрывок из неустановленного сочинения, от которого дошли только с. 111–115. Формат книги 145×215 мм. Текст стихов публикуется в две колонки и помещен в рамку 97×165 мм. Рамка делится на три вертикальных столбца, средний и самый узкий из которых обозначает цезуру в строке. Подзаголовки разделов помещены отдельной строкой и выровнены по центру. Сохранился один из них: «Поэма (*Хикайат*)» (с. 11). Характерный персидский почерк *шикесте* с элементами *насх*а. Цифровая пагинация.

Из сделанного выше описания рукописей и старопечатных книг можно сделать некоторые выводы о содержании книжных коллекций и их роли в культурной жизни дореволюционной Кабардино-Балкарии. Основное заключение, вытекающее из сравнения археографических материалов экспедиции 2002 г., состоит в том, что распространенное среди ученых и общественных деятелей Российской Федерации представление о «недоразвитости» ислама на северо-западе региона[37] не соответствует дейст-

[36] Автор выражает признательность А.Н. Козловой и Г.М.-Р. Оразаеву за помощь в идентификации сочинения.

[37] Подобные оценки нередко голословно делаются теми людьми, которые сами несильны в «исламских науках». В этом контексте уместно вспомнить, что турецкий путешественник XVII в. Эвлия Челеби, обвинявший мусульман Северного Кавказа в искажении основных норм ислама, сам отличался поразительной дикостью во всем, что связано с арабским языком. Об этом свидетельствуют его фантастические прочте-

вительности. Конечно, интенсивность культурной жизни и сами размеры книжных коллекций в Дагестане были и остаются намного больше. Количество образованных мусульман, школ и книжных собраний в дореволюционной Кабарде в несколько раз уступало Восточному Кавказу. Но образованные мусульмане (которых, однако, почти не осталось после советских репрессий!) были здесь не менее грамотны в вопросах ислама, чем их российские и зарубежные единоверцы.

Уже со второй половины XIX в. уровень исламской литературы здесь был ничуть не «примитивнее», чем в других российских и зарубежных мусульманских регионах. Типы и содержание книжных и рукописных коллекций в поздней дореволюционной Кабарде в целом совпадали с тематикой мусульманских библиотек Восточного Кавказа, Поволжья и Османской империи. Они делились на две большие категории: частные собрания и коллекции мечетей. Последние служили не только молельными домами мусульманских общин (*джамаат*ов), но и библиотеками примечетных школ (*мактаб*ов и *мадраса*). Из мусульманских книг и рукописей наибольшим спросом пользовались Коран и комментарии к нему (6 ед. из 51, найденной в ходе вышеупомянутой экспедиции 2002 г.), учебники и комментарии по мусульманскому праву, основам веры и *шари'ат*а (16 ед.), арабской грамматике (6 ед.), поэзии (6 ед. арабских и 5 на *'аджам*е), суфийской этике (2 ед.). История ислама, логика, теория диспута, математика, биология представлены единичными сочинениями[38].

У мусульман не только Северного Кавказа, но и Поволжья, Крыма и Восточного Средиземноморья были общие книжные авторитеты в области исламского богословия, науки и культуры. В «коранических науках» в их число входили, конечно, «Тафсир двух Джалалов», жизнеописание пророка Мухаммада 'Али ал-Халаби («ас-Сира ал-халабийа»), «Всеобъемлющий сборник по основам веры» Тадж ад дина 'Абд ал-Ваххаба ас-Субки, в *фикх*е — работы Мухаммада ал-Махалли, Ибн Хаджара ал-Хайтами, «Сочинение о наследственном праве» Сирадж ад-дина ас-Саккаки, в арабской грамматике — «ал-Кафийа» и «аш-Шафийа» Ибн ал-Хаджиба, комментарии ал-Чарпарди, «Тасриф 'Иззи», в поэзии — касида ал-Бусири о пророке Мухаммаде («ал-Хамзийа»), поэтические сборники (*диван*) как на арабском, так на персидском и староосманском языках, включая знаменитые поэмы Физули, «Лейла и Маджнун». Все эти имена и названия присутствуют и в каталоге старопечатных книг Кабардино-Балкарии.

Был, конечно, еще один важный жанр местного происхождения. Я имею в виду памятные записи (араб. *тавариx*), хроники и другие местные исторические сочинения, фактически не затронутые экспедицией 2002 г. Такие произведения были и остаются крайне популярными в Дагестане. Можно предположить, что этот жанр существовал и на Северо-Западном Кавказе, и в других районах. Так, в Фонде Купова в Архиве КБГИГИ значится «Сельская хроника Зоюкова. Рукопись И. Купова (1305/1887 г.)»[39]. Работая в Стамбуле в 1996 г., я скопировал арабскую хронику под длинным названием «Рассказы о черкесах и о том, как они оборонялись после своего перехода за море и бегства из страны Черкес, когда пали на них раздор и войны с султаном Селимом, и от тех времен до времени переселения (*хиджра*) черкесов в страны Османского государства согласно тому, как мы слышали из уст черкесских стариков, передающих [рассказы] своих отцов и дедов». Специалисты говорят, что подобные материалы встречаются в северокавказской диаспоре в Сирии и Иордании[40].

ния арабских надписей из Дагестана и нелепейшие суждения в самых разных областях знания. См.: *Челеби* Э. Книга путешествия. Вып. 2. М., 1979.

[38] Любопытно отметить, что к сходным выводам о читательских предпочтениях мусульман дореволюционного Дагестана на материалах РФ ИИАЭ ДНЦ РАН в Махачкале пришла Н.А. Тагирова. См.: Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева. С. 140, 195.

[39] См. опись в Архиве КБГИГИ. Фонд Купова. Папка 1. № 48. Л. 1–17.

[40] Сообщение Б. Фасиха.

Описанные в каталоге дореволюционные книжные коллекции распределены по территории Кабардино-Балкарии неравномерно. Большинство из них сосредоточены в балкарских районах, что отнюдь не означает, что балкарцы были прежде «цивилизованнее» кабардинцев и других мусульманских народов Северо-Западного Кавказа. Это случилось вследствие целого ряда причин, в частности массового уничтожения арабографичных книг и рукописей в советскую эпоху, сохранения частных коллекций в семьях балкарцев, депортированных в Среднюю Азию и затем возвращенных на родину, и т.д. Следует также учитывать выборочный характер экспедиции июля 2002 г. Обследование охватило только часть республики. Немало старопечатных книжных коллекций прежде было сосредоточено и в районе так называемой Малой Кабарды. Вообще нужно сказать, что тема «исламской географии» Кабардино-Балкарии еще абсолютно не изучена и требует специального исследования.

Археографические материалы, собранные летом 2002 г., подтверждают факт преобладания на Северо-Западном Кавказе ханафитской религиозно-правовой школы. Этим регион отличался от Дагестана и Чечено-Ингушетии, где в ходу были сочинения шафиитских *факих*ов, в первую очередь Мухйи-д-дина б. Закарийа ан-Навави (1233–1278), Йусуфа ал-Ардабили (ум. 1374 или 1396), их комментаторов и субкомментаторов. Дореволюционная Кабардино-Балкария отличалась от Дагестана и степенью распространения арабского языка. Если в последнем арабский (а отчасти тюркй) оставался языком официального делопроизводства до 1927 г., то в дореволюционной Кабарде ту же роль играл русский. Единственный арабский документ, отмеченный экспедицией 2002 г., оказался из Дагестана. Вместе с одной из книг мечетной библиотеки с. Яникой он случайно переместился на Северо-Западный Кавказ.

Содержание книжных коллекций в немалой степени определялось теми функциями, которые выполняла арабо-мусульманская культура в дореволюционном обществе. Нельзя забывать, что массовая (русскоязычная в основе) грамотность распространилась в регионе лишь в советское время. До революции владение «исламскими науками» оставалось уделом мусульманской духовной элиты, численность которой была здесь гораздо меньше, чем на Восточном Кавказе, где она охватывала до 5% взрослого населения. Уровень «исламских знаний» основной массы населения, судя по данным дореволюционных авторов и полевым материалам экспедиции, в дореволюционную эпоху был довольно низок[41]. Для него он определялся необходимостью совершения элементарных мусульманских практик молитвы, поста и паломничества, а также соблюдения основных бытовых предписаний *шари'ат*а. Здесь следует учитывать и гораздо более позднюю исламизацию Северо-Западного Кавказа по сравнению с Восточным.

В дореволюционной Кабарде, как и в других регионах исламского мира, «исламские знания» в основном распространялись через суды и школы мечетных общин. Поэтому в книжных собраниях так много сочинений, судебных справочников и учебников по мусульманскому праву ханафитского толка (почти треть всех находок экспедиции — одна рукопись и 14 изданий, самая многочисленная группа старопечатных книг). *Фикх* не был для мусульман Кабардино-Балкарии предметом праздного интереса. На протяжении всего XIX и начала XX в. значение *фикх*а в судебной практике росло. Еще в 1807 г. в Кабарде были учреждены три «духовных суда» *мехкеме* по гражданским и уголовным делам, в состав которых входили местные кади. Их вскоре упразднили; судебная организация не раз менялась, но и в Кабардинском временном суде начала XIX в., и в сельских, а затем горских судах, появившихся в эпоху «Великих реформ», участвовали шариатские судьи (*эфенди*) и применялись

[41] Подробнее об этом см.: *Бабич И.Л., Ярлыкапов А.А.* Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М., 2003.

нормы *фикх*а. Наконец, в 1917–1922 г. в Кабардино-Балкарии работало 65 сельских и 4 окружных шариатских суда[42].

В литературе господствует мнение о том, что *шари'ат* особенно не повлиял на мусульман дореволюционной Кабарды. В судебной практике, даже в семейно-брачных делах, его «забивали» нормы обычного права. Такое представление разделяют многие серьезные ученые, в частности Х.М. Думанов, И.Л. Бабич, Л.Г. Свечникова[43]. Это утверждение кажется мне слишком категоричным. Оно противоречит приводимым теми же самыми авторами свидетельствам об использовании норм *фикх*а в разных судебных институтах Кабарды XIX в.[44]. А главное, ни один из сторонников этой точки зрения не ссылается на конкретные положения *фикх*а принятого в регионе ханафитского толка. Материалы экспедиции 2002 г. говорят об усиленном изучении и использовании в регионе ханафитских сочинений и сборников правовых решений (араб. *фатава*) по брачно-наследному (*фара'ид*) и отчасти торговому праву. Видимо, материалы дореволюционного судопроизводства нуждаются в более углубленном изучении.

В числе описанных выше старопечатных книг и рукописей не случайно так много учебников. Книжные коллекции помогают восстановить круг предметов примечетных школ. По ним мы можем представить и общий ход исламского образования на его разных ступенях. Всего в дореволюционной Кабарде, как и в других регионах мусульманского мира, было три-четыре уровня обучения. Для детей и подростков существовали домашние коранические классы. Мальчики и девочки совместно обучались правилам чтения Корана (*таджвид*) и начаткам арабского письма[45]. Выпускники этих классов поступали в начальную школу (*мактаб*). Преподавали там имамы (*мулла, эфенди*), обучавшие раздельно мальчиков и девочек с 7–13 лет. Занятия велись на родном языке. Основным учебным пособием на двух ступенях начальной школы служил Коран, обычно его рукописная копия[46]. В таком качестве вполне могли использоваться обнаруженные экспедицией его части — *джузы*.

Наконец, были еще *мадраса* двух уровней, которые можно сравнить с колледжами и вузами. Учеников называли *мута'аллим*ами, а выпускников — *'алим*ами. *Мута'аллим*ы набирались знаний, странствуя от одного ученого к другому. Методика обучения в большинстве школ разных уровней отличалась мало. В основе лежала семинарская система преподавания. Изучаемое произведение читалось вслух, а *мударрис* вместе со слушателями разбирал и комментировал его. Сами комментируемые тексты изучались сравнительно редко[47]. Между *мута'аллим*ами проходили ученые диспуты. Обучение велось на арабском (реже тюркских и персидском языках). На первой ступени *мадраса* завершали изучение морфологии и синтаксиса арабского языка. Здесь также изучали логику и философию. Эту ступень обучения, по общей исламской традиции, называли *ма'кулат* (рациональные дисциплины). Наконец, на высшей ступени образования изучали *манкулат* (переданные [по исламской тради-

[42] Историю мусульманского судопроизводства в Кабардино-Балкарии конца XVIII — XX в. см. в кн.: *Бабич И.Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. М., 1999; *Кажаров В.Х.* Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX века. Нальчик, 1994.

[43] *Думанов Х.М.* Обычное имущественное право кабардинцев. Нальчик, 1976. С. 59; *Бабич И.Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. С. 100–101; *Свечникова Л.Г.* Семейное право горцев в XIX — начале XX в. Дис. к.и.н. М., 1994. С. 95–96.

[44] *Свечникова Л.Г.* Семейное право... С. 106; *Бабич И.Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. С. 110.

[45] *Омаров А.* Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868. С. 14–18.

[46] Подробнее об этом см.: *Копачев И.П.* Школьное образование в Кабарде и Балкарии в конце XIX — начале XX в. // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Т. 19. Нальчик, 1963.

[47] *Тагирова Н.А.* Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане // Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева. С. 179; *Kemper M.* Sufis und Gelehrte in Tatarien und Bashkirien, 1789–1889. B., 1998. С. 216.

ции] дисциплины) — право (*фикх*) и догматику (*фикх* и *калам*)[48]. Весь процесс обучения мог занимать 15–20 лет.

С последней трети XIX в. число примечетных школ в дореволюционной Кабарде быстро росло. По свидетельству российской статистики, с 1873 по 1909 г. оно увеличилось с 42 до 105[49]. Данные эти, однако, далеко не точны. В них не учтены домашние коранические классы, не делается различия между *мактаб*ами и *мадраса*. Большинство исследователей относят чуть ли не все зарегистрированные школы к категории *мактаб*ов. О том же говорят материалы книжных коллекций. Недаром большинство описанных выше учебников по арабскому языку (№ 6, 36–38) относится к морфологии и только два — к синтаксису (№ 7, 39). По той же причине экспедиция 2002 г. обнаружила много *тафсир*ов и учебников по основам веры, но лишь два сочинения по суфийской этике (*сулук*, № 8, 44). Находки учебных пособий по педагогике (№ 42) говорят о появлении в начале XX в. интереса к новым методам обучения (*усул-и джадид*): звуковому методу обучения языкам в *мактаб*ах и введении в программу *мадраса* точных и естественных наук. Отдельные новометодные школы в регионе были. В 1908–1913 гг. одна из них под руководством дагестанца Али Каяева работала в балкарском селении Гунделен[50].

Кроме деятельности мусульманской школы и шариатского суда материалы книжных коллекций неплохо освещают историю культурных связей Кабардино-Балкарии и шире — Северо-Западного Кавказа с другими российскими и зарубежными мусульманскими регионами в конце XVIII — начале XX в. Местных исламских издательств на арабском и других восточных языках в этом регионе не было. В отличие от соседнего Дагестана здесь не получило особого развития переписывание мусульманской литературы при *мадраса* (рукописи составляют менее трети находок экспедиции). Поэтому практически всю литературу, а также и преподавателей (например, того же Али Каяева) местные мусульмане получали от своих соседей. К ним же они приезжали для того, чтобы завершить мусульманское образование. Материалы книжных коллекций показывают направление и изменение этих культурных связей и сетей книжной торговли.

Главным источником пополнения мусульманских библиотек дореволюционной Кабарды служило Восточное Средиземноморье, в основном типографии Каира и Стамбула. Из описанных выше 36 старопечатных книг подавляющее большинство (13 наименований) было напечатано в Каире в Египте. Чаще всего встречается продукция принадлежавшей Мустафе ал-Баби с братьями типографии «ал-Майманийа» при знаменитой мечети и университете ал-Азхар. Кроме того, были книги, изданные в типографии самого университета ал-Азхар. Самые ранние датированные каирские старопечатные книги относятся ко второй трети XIX в. (1844), самые поздние — к началу XX в. (1899–1900). Оживленная торговля книгами на арабском и староосманском языках шла также между Кабардой и Малой Азией. Из Стамбула происходят 10 или 11 описанных в каталоге старопечатных книг. На Северо-Западный Кавказ «работали» разные типографии, чаще всего встречается название типографии и издательского

[48] Китаб тазкират ас-саййид ʻАбд ар-Рахман б. устаз шайх ат-тарика Джамал ад-дин ал-Хусайни фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чачан аллафа-ху ва катаба-ху фи Туплис фи санат 1285/1869 (Книга воспоминаний *саййид*а ʻАбд ар-Рахмана, сына шайха тариката Джамал ад-дина ал-Хусайни [ал-Гази-Гумуки], с разъяснением дел жителей Дагестана и Чечни. Составлена и написана в Тифлисе в 1285/1869 г.). Махачкала, 1997. Л. 90а–90б.

[49] Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики (Нальчик). Ф. 6. Оп. 1. Д. 933. Л. 9–10. Цит. по кн.: *Бабич И.Л., Ярлыкапов А.А.* Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии. С. 38–39, 63.

[50] *Бобровников В.О.* Каяев Али // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь. Вып. 2. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1999. С. 45.

дома «Дар ал-'амира» в Стамбуле, продукция которого продолжала поступать в регион более 30 лет подряд, с 1871 по 1901 г.

Пути книжной торговли отмечают направления культурных связей Кабардино-Балкарии с исламскими центрами османского Ближнего Востока. В Стамбуле и Каире мусульман региона интересовали не только издательства, но и университеты. Известно, что в вузах Стамбула и Каира училось несколько десятков студентов с Северного Кавказа[51]. В университете ал-Азхар вместе с *мута'аллим*ами из других мусульманских регионов Российской империи, с Балкан и других неарабских регионов Османской империи они образовывали одно из 16 студенческих землячеств. Этому ханафитскому землячеству был отведен «турецкий портик» (араб. *ар-ривак ат-турки*) в студенческом общежитии университета[52]. В ал-Азхаре продолжали образование известные представители мусульманской духовной элиты Северного Кавказа, такие, как упоминавшийся выше лакец Али Каяев, балкарцы Исхак Ахметов, Локман Асанов и Сюлемен Чабдаров[53].

В университетах Османской империи, прежде всего ал-Азхара, где долго преподавал один из лидеров реформаторского движения, Мухаммад Абдо (1849–1905), мусульмане Северного Кавказа знакомились с мусульманским обновленчеством, или джадидизмом. Проводниками его идей в регионе были выпускники египетских и османских университетов, мусульманские ученые и преподаватели из Крыма и Поволжья. Книжные коллекции свидетельствуют о поступлениях в Кабардино-Балкарию исламской педагогической, в том числе обновленческой литературы не только из Стамбула, но, возможно, и из типографии И. Гаспринского в Бахчисарае (№ 39). Среди обнаруженных экспедицией дефектных экземпляров заметны характерные татарские издания из Казани (№ 46, 48). Кроме того, на основе анализа не учтенных в Каталоге, но сделанных экспедицией 2002 г. кратких описаний арабографичных книг, можно предположить, что в регион также поступали старопечатные книги, изданные в Казани и Оренбурге. Среди них были знаменитые казанские Кораны, учебники по *таджвиду*, жизнеописания Пророка (*сира*), сборники ханафитских *фатв*, сочинения по мусульманскому праву, «История татар» на старотатарском языке[54].

Но, конечно, наиболее интенсивные культурные, в том числе и образовательные контакты связывали дореволюционную Кабарду с Дагестаном. Книжные коллекции показывают, что начало этим связям было положено, возможно, еще в XVIII в. Самая старая находка экспедиции, сборная рукопись 1781 г., была переписана в Южном Дагестане или Северном Азербайджане и завезена на Северо-Западный Кавказ, вероятно, в период Кавказской войны XIX в. или сразу после нее. Четыре из 15 рукописей Каталога происходят из Дагестана, причем одна рукопись датирована 1919 годом, временем Гражданской войны. Это свидетельствует о том, что поступления арабских рукописей из Дагестана продолжались и в советское время. Но в целом с начала XX в. рукописная продукция дагестанских *мадраса* уступает место книжной, главным образом изданиям знаменитой на Северном Кавказе «Исламской типографии» Мухаммада Мирзы Мавраева в Темир-Хан-Шуре (1903–1919). К ним принадлежат семь книг из нашего Каталога. Темы их были самые различные: от арабской грамматики до учебников по *шари'ату* и сборников пятничных проповедей.

---

[51] Подробнее об этом см.: *Кириллина С.А.* Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1989. С. 23; *Bobrovnikov V.* al-Azhar and Shari'a Courts in Twentieth-Century Caucasus // Middle Eastern Studies. Vol. 37. L., October 2001. No. 4. P. 1–24.

[52] Аннан (на араб.). Каир, 1958. С. 300–305.

[53] *Бобровников В.О.* Каяев Али. С. 45; *Биттирова Т.Ш.* Религиозная культура и литература карачаевцев-балкарцев. Карачаевск, 1999. С. 26–35.

[54] 18 старопечатных книг 1905–1916 гг. издания из собрания З. Тилова, имама мечети с. Былым; две книги 1899 — 1900-х годов из библиотеки Х. Тубекова, имама мечети с. Хамидие.

Книжные поступления из Дагестана показывают некоторые внутри- и межрегиональные особенности ислама на Северо-Западном и Северо-Восточном Кавказе, о которых до настоящего времени было мало известно. Считается, в частности, что суфизм, пустивший глубокие корни в Дагестане и вообще на Восточном Кавказе еще в раннее средневековье, не получил распространения на северо-западе региона. Собранные в Каталоге материалы позволяют усомниться в справедливости этого представления. Мы еще не можем сказать ничего определенного о возможных ответвлениях дагестанских и позднеосманских суфийских братств в Кабарде XVIII в., но несомненно есть основания полагать, что во второй половине XIX — начале XX в. мусульманская духовная элита проявляла немалый интерес к суфизму. Свидетельство тому — неожиданное обилие работ по этике и религиозным практикам суфиев в обследованных книжных собраниях Кабардино-Балкарии. В Каталоге к ним принадлежат пять из 51 книги, в том числе три рукописных сборника.

Рукописи и старопечатные книги по суфизму отражают этапы его распространения и одновременно мусульманского сопротивления российскому завоеванию Северного Кавказа: конец XVIII в., вторая и последняя треть XIX в. Не случайно годы переписки и издания этих сочинений относятся к эпохам восстания под руководством шайха Мансура (Ушурмы) (1760–1794), имамата Шамиля (1798–1871) и движения кадиритского шайха Кунта-хаджжи (ум. 1867). Идеи суфизма распространялись в регионе из Дагестана, Чечни и Ингушетии. Не случайно среди работ Каталога встречается популярный в Дагестане трактат ал-Газали «Бидайат ал-хидайа». После появления нового ответвления братства Кадирийа во главе с Кунта-хаджжи в рукописях распространяются изречения создателя братства Кадирийа ʻАбд ал-Кадира ал-Джилани (ум. 1166). Интерес представляет параграф «Взгляд христиан на законность наставления *мурида*» из сочинения «Нур ал-идах» (№ 3.1 Каталога). Он показывает реакцию мусульман на характерное для властей поздней Российской империи настороженное отношение к суфизму.

Период издания арабографичных рукописей и старопечатных книг в Кабардино-Балкарии, как и в других мусульманских регионах России, заканчивается в первые годы после падения Российской империи. В советское время прежде тесные культурные связи Северо-Западного Кавказа с зарубежными исламскими центрами прерываются. Прекращение во второй половине 20-х годов XX в. массового *хаджжа* (возобновленного только с 1991 г.), а затем долгий период существования «железного занавеса» и послевоенного противостояния эпохи «холодной войны», не говоря уже о репрессиях против ислама, коренным образом переменили положение арабо-мусульманской культуры в Кабардино-Балкарии. Во всем регионе наблюдается резкий упадок исламской и арабской грамотности. Недаром большинство из нынешних владельцев рукописей и старопечатных книг на восточных языках не в силах даже прочитать их. С 90-х годов XX в. в республике появляется новая волна мусульманских изданий, большая часть которых распространяется уже на русском языке (и отчасти на кабардинском и балкарском). Но это уже тема отдельного специального исследования.

Однако процесс исследования старопечатных книг и рукописей дореволюционной Кабарды никак нельзя считать оконченным, он только начинается. Никто по-настоящему не изучал мусульманской литературы на восточных языках, хранящейся в центральных собраниях Нальчика. Нуждается в каталогизации Фонд Купова и другие арабоязычные и арабографичные материалы, хранящиеся в Архиве КБГИГИ. Даже единичные материалы из Фонда Купова, впервые проанализированные в этой работе, показывают, что в нем до сих пор попросту нет каталога. Определения типа «религиозная рукопись» или «сборник по религиозным обрядам», сделанные при создании Фонда в 70-е годы, ни о чем не говорят, а порой и серьезно искажают содержание

представленных в нем сочинений (например, трактата по суфийской этике ал-Газали, почему-то охарактеризованного как книга «о выполнении религиозных обрядов»[55]?! — см. № 8).

Результаты экспедиции июля 2002 г. помогают определить пути дальнейших изысканий на эту тему. В первую очередь следует произвести учет и описание всех сохранившихся старопечатных книг, рукописей и документов на арабском, староосманском и персидском языках. К археографической работе следует привлечь специалистов-востоковедов из востоковедных центров Северного Кавказа и России (реальнее всего в настоящее время установить контакты с учеными из Махачкалы). Отсутствие специалистов по нормативным исламским текстам, восточным рукописям и старопечатным книгам в экспедиции 2002 г. существенно сузило ракурс изучения исламского наследия Кабардино-Балкарии. Эту работу следует сделать как можно быстрее. С потерей потенциальных читателей восточные рукописи и старопечатные книги быстро исчезают. Главное, чтобы их не постигла судьба средневековой мусульманской эпиграфики, почти полностью утерянной на Северо-Западном Кавказе после массовой эмиграции мусульман региона в Османскую империю (*мухаджир*ства) в XIX в.

Кроме того, необходимо всемерно изучать историю как сохранившихся, так и утерянных к настоящему времени книжных коллекций средствами полевой этнографии. Для этого в ходе последующих историко-этнографических экспедиций следует опрашивать владельцев библиотек, а также представителей современной мусульманской духовной элиты Кабардино-Балкарии. Важную дополнительную информацию содержат биографии мусульманских ученых, преподавателей примечетных школ и общественных деятелей региона. Эти сведения до сих пор не собраны, а имеющиеся разрозненные материалы никем не систематизированы и не обработаны под таким углом зрения. Здесь немалую помощь может оказать методика «устной истории» (oral history), популярная в последнее время в этнологии. Важным направлением исследований в области изучения книжных коллекций и книжной исламской культуры дореволюционной и современной Кабардино-Балкарии должно стать создание единой базы данных по сочинениям, авторам и сетям исламских институтов (мечетей, школ, судов) не только в Кабардино-Балкарии, но и на всем Северном Кавказе.

Отдельной большой темой, как уже говорилось, должны стать фиксация, описание и изучение новой волны мусульманских сочинений на русском, местных кавказских (и отчасти арабском) языках, завезенных в республику в годы постсоветского исламского бума 90-х годов XX — начала XXI в. Судя по материалам, собранным опять же экспедицией 2002 г., работа с этими изданиями будет не так сложна. В основном они представляют собой банальные миссионерские и элементарные просветительские исламские брошюры и учебные пособия. Круг чтения современных мусульман Кабардино-Балкарии и других республик Северного Кавказа в основном ограничен сочинениями на русском и местных кавказских языках (на кириллице). Тем не менее и к этой работе следует привлечь востоковедов, знакомых как с современными сочинениями, так и с течениями мысли и направлениями в мусульманской школе начала третьего тысячелетия. Интересные находки первой экспедиции по изучению ислама в Кабардино-Балкарии сулят этой теме большое научное будущее.

[55] Архив КБГИГИ. Фонд Купова. Папка 2.

Список сокращений

АР ИРК — Каталог арабских рукописей Института рукописей им. К.С. Кекелидзе. Сост. Р.В. Гварамиа, Н.Г. Канчавели, Л.И. Мамулиа, Л.В. Самкурашвили. Тбилиси, 2002

Готвальд — *Готвальд И.Ф.* Описание арабских рукописей, принадлежащих библиотеке Императорского Казанского университета. Казань, 1855

ИВ АН — Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1–2. М., 1986

Исаев — Каталог печатных книг и публикаций на языках народов Дагестана (дореволюционный период). Сост. А.А. Исаев. Махачкала, 1989

КБГИГИ — Архив Кабардино-Балкарского государственного института гуманитарных исследований (Нальчик)

Крачковский — *Крачковский И.Ю.* Арабские рукописи, поступившие в Азиатский музей Российской академии наук с Кавказского фронта // Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960

ал-Мунджид — Ал-Мунджид фи-л-луга ва-л-а'лам (Толковый словарь). Бейрут, 1972

РФ ИИАЭ — Рукописный фонд Института истории, археологии, этнографии ДНЦ РАН (Махачкала)

Саидов — Каталог арабских рукописей Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Вып. I. Под ред. М.-С. Саидова. М., 1977

Сафиуллина — *Сафиуллина Р.Р.* Арабская книга в духовной культуре татарского народа. Казань, 2003

Фихрист — Фихрист ал-кутуб ал-матбу'а би-матба'а Мухаммад Мирза Мавраев фи балдат Темир-Хан-Шура (Список книг, изданных в типографии Мухаммада Мирзы Мавраева в г. Темир-Хан-Шура). Темир-Хан-Шура, 1914 // РФ ИИАЭ, фонд М.-С.Саидова, А–267

Фролова — Арабские рукописи Восточного отдела Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Под ред. О.Б. Фроловой. СПб., 1996

Шихсаидов, Тагирова, Гаджиева — *Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х.* Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001

Ahlwardt — *Ahlwardt W.* Verzeichnis der arabischen Handschriften der königliche Bibliothek zu Berlin. B., 1887

GAL — *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. I–II. B., 1892–1902

GAL SB — *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement Bd. I–III. Leiden, 1937–1942

Summary

V.O. Bobrovnikov

Catalogue of Arabic, Persian and Turkic manuscripts from Kabardino-Balkaria

This paper is the first attempt at a systematic description of manuscripts and old-printed books in Arabic, Persian and Turkic languages from mosques and private collections in the Northwest Caucasus. It is based on materials collected by a group of anthropologists under the direction of Dr. Irina Babich in the Republic of Kabardino-Balkaria in July 2002. The present catalogue includes 51 items relating to traditional subjects of the Islamic scholarship such as Arabic grammar and syntax (*al-sarf wa-l-nahw*), Qur'an, Qur'anic exegesis (*tafsir*), Islamic jurisprudence (*al-fiqh* and *Shari'a*) and its principles (*usul al-fiqh*), the Prophet's biography (*sira*), ethics (*suluk*), Sufi mysticism (*tasawwuf*), homiletics (*khutab*), philosophy and logic, Arabic, Persian and Turkic literature, poetry (*adab*) and history (*ta'rikh*). Printed copies of the Qur'an as well as works on Islamic traditions (*hadith*) and theology (*kalam*) were not found by the expedition. Manuscripts and books date back to the period from the early eighteenth century until 1919. Most of them were written and copied in Arabic outside the Northwest Caucasus. That was the production of well-known publishing houses and copying cen-

tres in Cairo, Istanbul, Bakhchisaray, Kazan, Temir-Khan-Shura and Dagestani villages, which was commonly used in *maktab*s and *madrasa*s in the North Caucasus. Such a broad 'geography' reflects a network of regular ties that connected local Muslim '*ulama*' with their colleagues in Islamic cultural centres in the Russian and Ottoman empires from the Middle East through Crimea, to the Volga region and Central Asia. A comparative study of these manuscripts and books provides important information about curricula of Islamic education in the Northwest Caucasus under the Russian imperial rule.

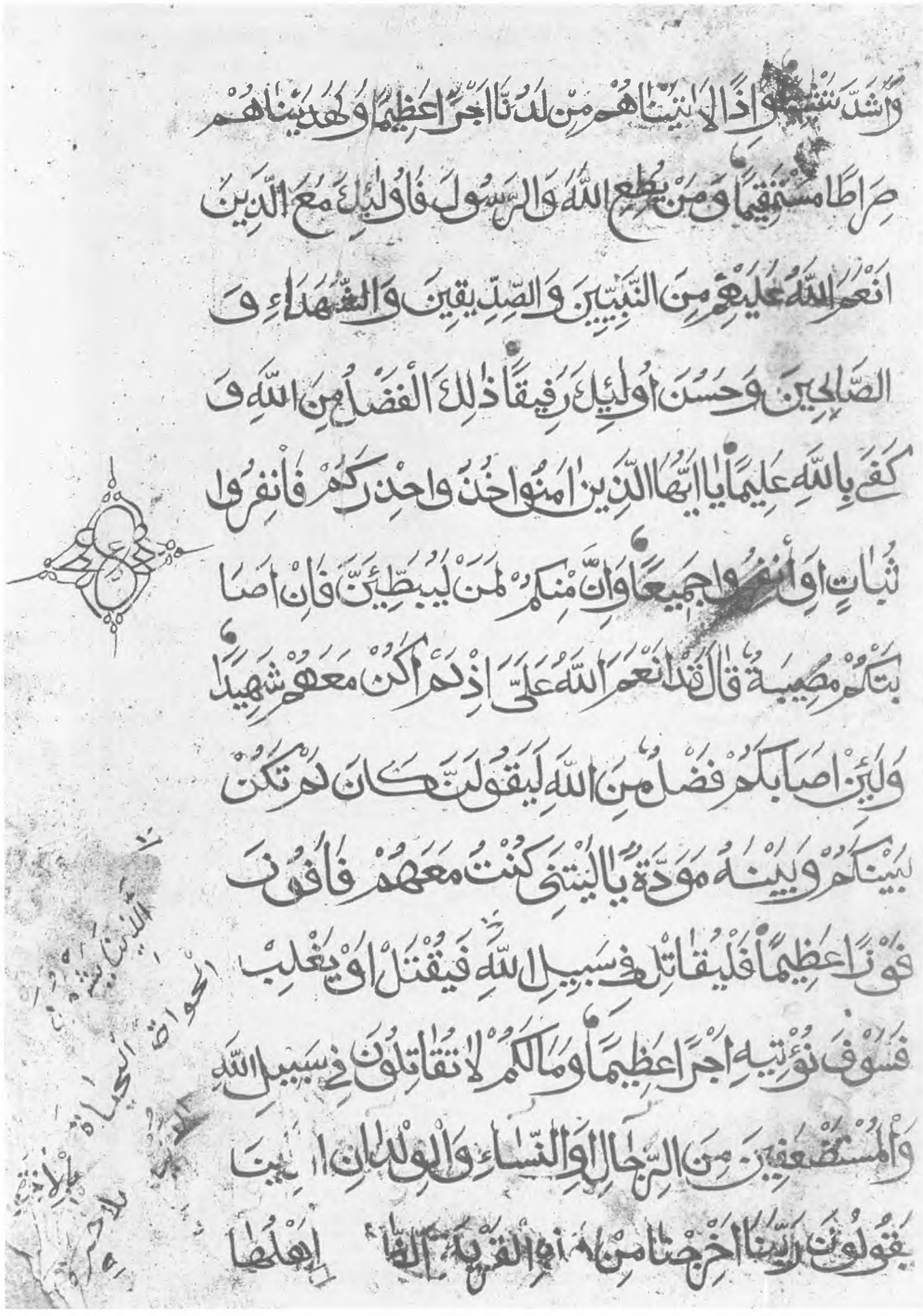


Рис. 1. Коран из сел. Эльбрус. Втор. пол. XVIII — нач. XIX в.



Рис. 2. Коран из сел. Яникой. XIX в.



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى اله وصحبه اجمعين
قال سيدنا ومولانا شيخ مشايخ الاسلام ملك العلماء الاعلام
مافني النقض والابرام سبويه زمانه فريد عصره واوانه
زين الدين لسان المتكلمين محي المناظرين محي سنة سيد
المرسلين ابو يحيى زكريا الانصاري الشافعي ادام الله تعالى
ايامه الزاهرة وجمع لنا وله بين خيري الدنيا والاخرة وفسح في مدته
واعاد علينا وعلى المسلمين من بركته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوب العارفين بكتابه العظيم واطلعهم
على خبايا الزوايا بالبرهان الفهيم والصلاة والسلام على خير
الانام وعلى اله وصحبه البررة الكرام وبعد فهذا مختصر
في ذكر اليات القرانية المشتبهات المختلفة بزيادة او نقصهم او ابدال
حرف باخر او غير ذلك مع بيان سبب الاختلاف وفي ذكر غير المختلفة
مع بيان سبب تكراره وفي ذكر انموذج من امثلة القران العزيز
واجوبتها صريحا او اشارة جمعته من كلام العلماء المحققين
مع ما فتح الله به من فيض فضله المبين وسميته بفتح الرحمن
بكشف مايلتبس في القران والله اسال ان ينفع به ويجعله خالصا
لوجهه الكريم وهو حسبي ونعم الوكيل

سورة الفاتحة

Рис. 3. Абу Йахйа Закарийа б. Мухаммад ал-Ансари аш-Шафи‘и Мухтасар фи закрийат ал-Кур’ан…

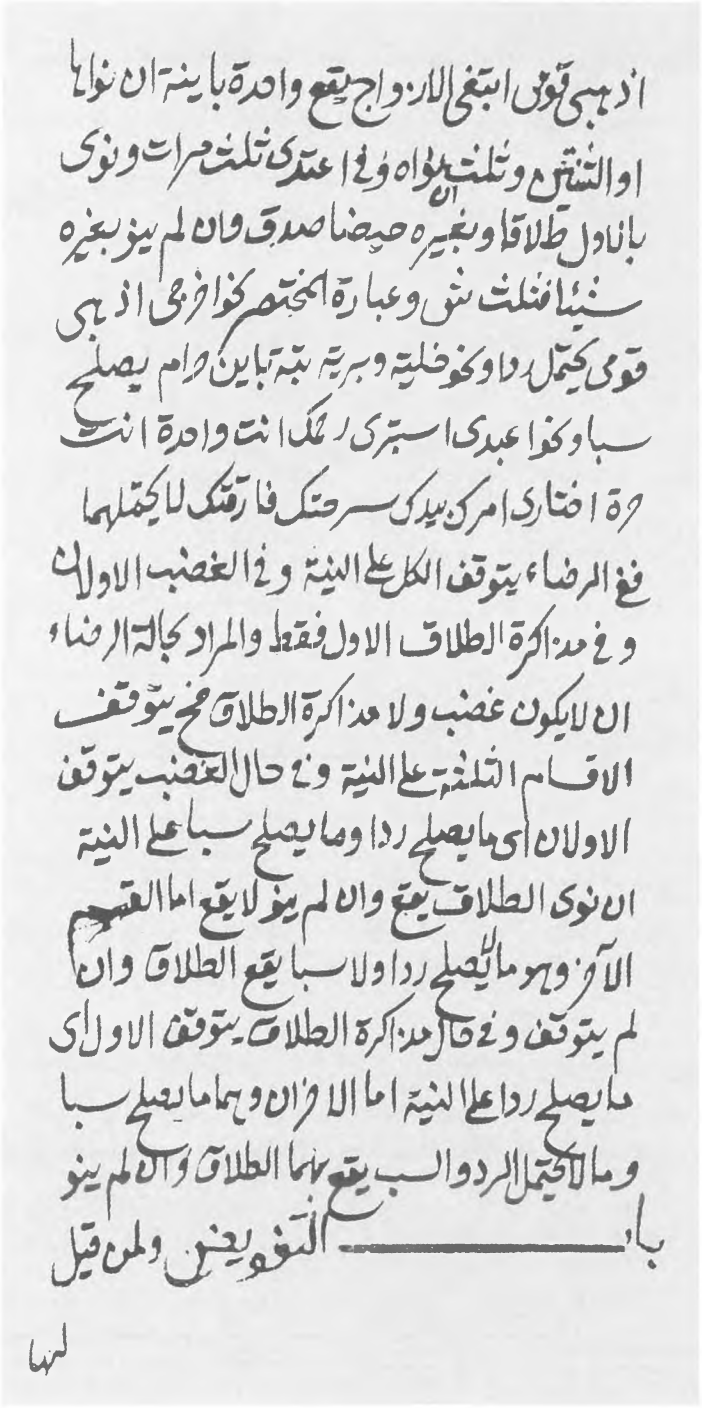


Рис. 4. Глава «О предоставлении полномочий [в случае развода]» из сборника по фикху



Рис. 5. ‘Али б. Мухаммад ал-Багдади. Кафийа (тахмис). ‘Унван



Рис. 6. «Разбор глагола» из рукописи по арабской морфологии. Дагестан. XIX в.



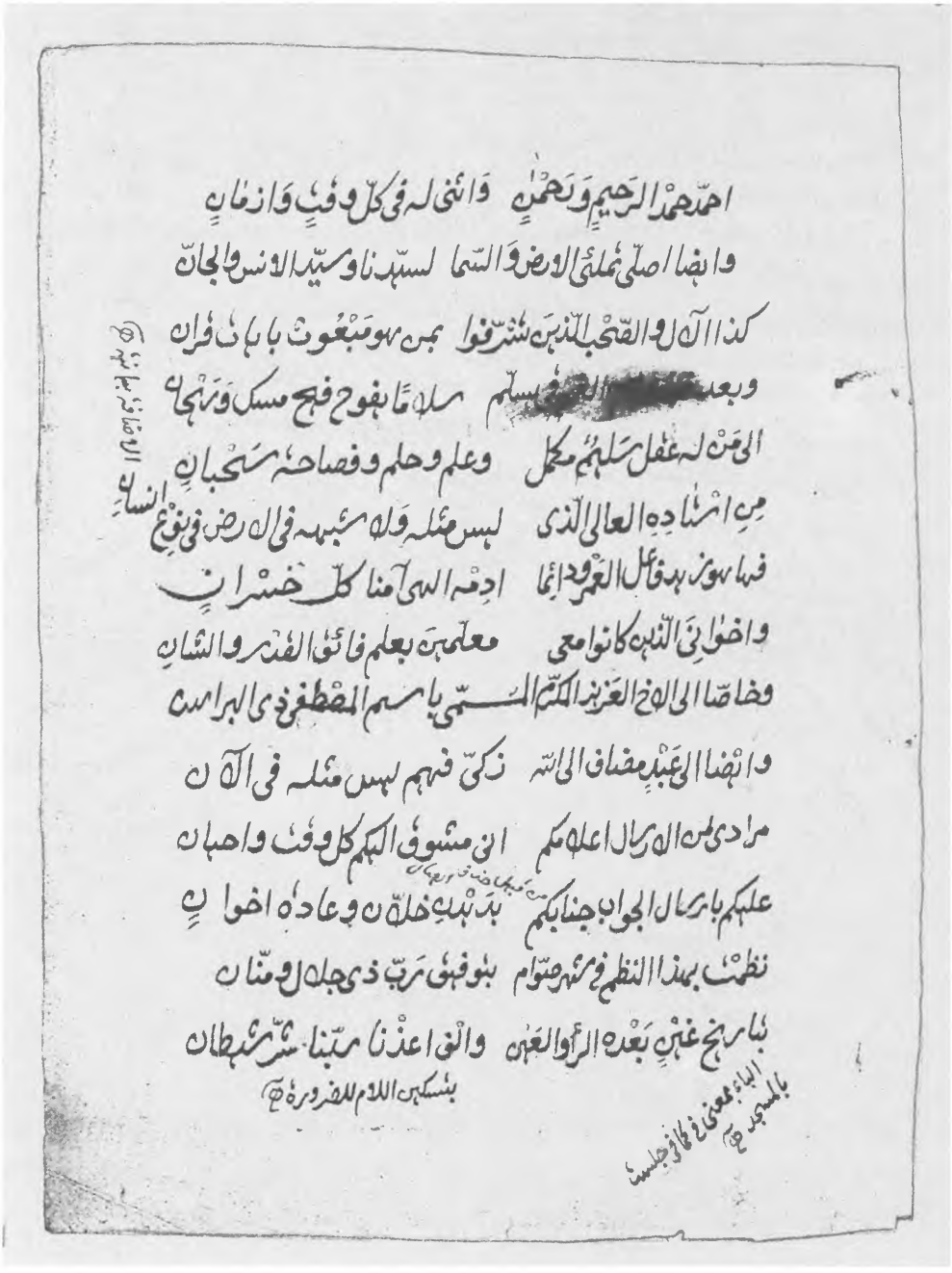
Рис. 7. Умаййа б. Адам. Мухтасар фи-н-нахв. Раздел «Разбор указательных местоимений». Дагестан. 1919 г.



Рис. 8. Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Бидайат ал-хидайа. Л. 2. Глосса о реставрации рукописи в Дагестане в раби‘ ал-ахире 1195/1781 г.



Рис. 9. Глосса по тригонометрии из сел. Яникой. XIX — нач. XX в.

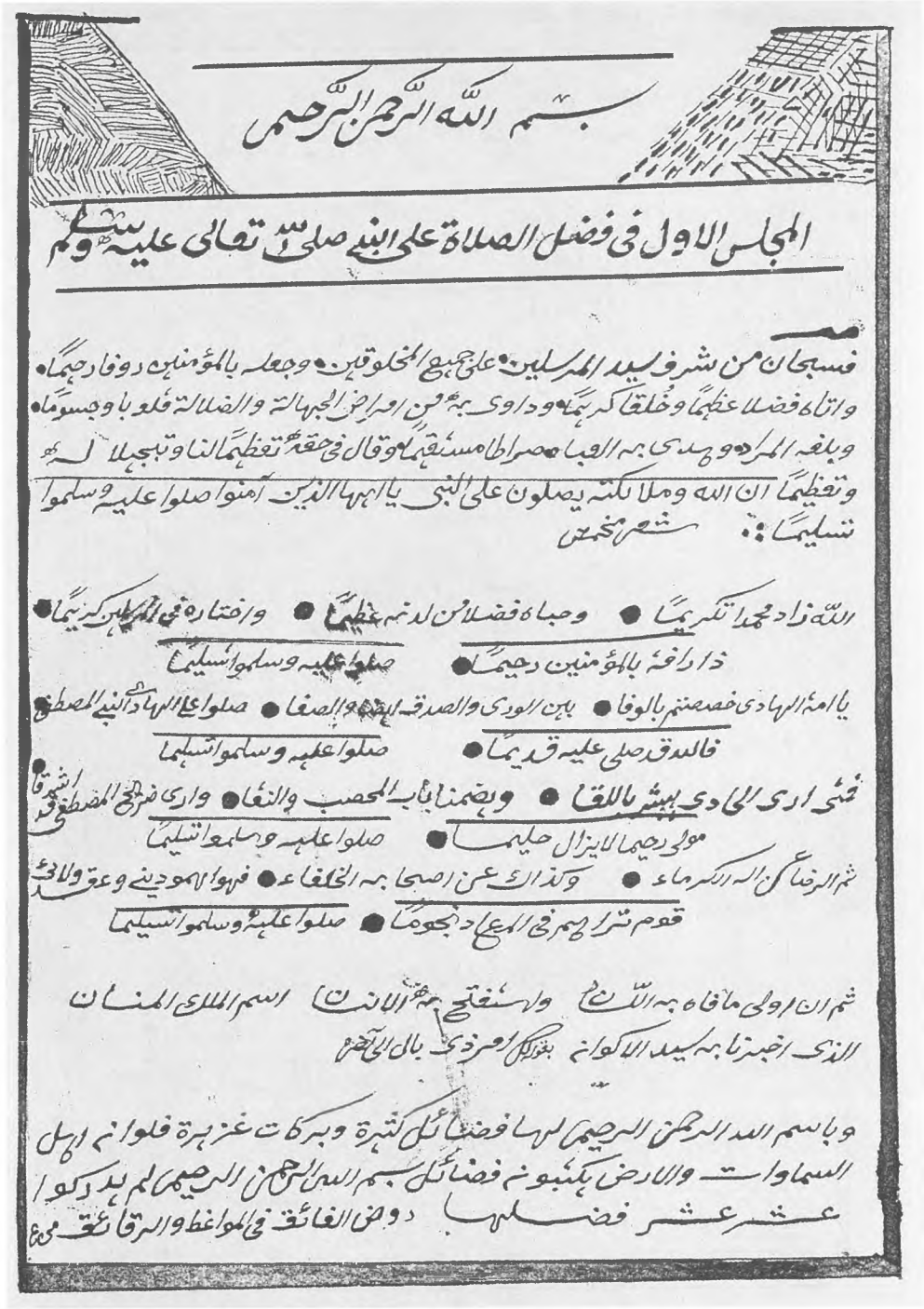


احمد حمد الرحيم ورحمن واثنى له في كل وقت وازمان
وايضا اصلي تملئ الارض والسما لسيدنا وسيد الانس والجان
كذا الآل والصحب الذين تشرفوا بمن هو مبعوث بآيات قران
وبعد [redacted] يسلم سلاما يفوح فيح مسك وريحان
الى من له عقل سليم مكمل وعلم وحلم وفصاحة سحبان
من استاده العالي الذي ليس مثله ولا شبهه في الارض في نوع انسان
فها هو زيد فاعل العمر ودائما ادمه الهي آمنا كل خسران
واخواني الذين كانوا معي معلمين بعلم فائق القدر والشان
وخاصا الى الاخ العزيز المكرم المسمى باسم المصطفى ذي البراهين
وايضا الى عبد مضاف الى الله زكي فهم ليس مثله في الآن
مرادي من الارسال اعلامكم اني مشوق اليكم كل وقت واحيان
عليكم بارسال الجواب جنابكم بديدن خلان وعادة اخوان
نظمت بهذا النظم في شهر صوام بتوفيق رب ذي جلال ومنان
بتاريخ غين بعده الرا والعين والف اعذنا ربنا شر شيطان

بتسكين اللام للضرورة

الباء بمعنى في كما في جلست بالمسجد

Рис. 10. Страница из стихотворного сборника. 1315/1897 г.



بسم الله الرحمن الرحيم

المجلس الاول في فضل الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

فسبحان من شرف سيد المرسلين على جميع المخلوقين وجعله بالمؤمنين رؤفا رحيما
واتاه فضلا عظيما وخلقا كريما وداوى به من امراض الجهالة والضلالة قلوبا وجسوما
وبلغه المراد وهدى به العباد صراطا مستقيما وقال في حقه تعظيما لنا وتبجيلا له
وتعظيما ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما :: شعر مخمس

الله زاد محمدا تكريما • وحباه فضلا من لدنه عظيما • واختاره في المرسلين كريما •
ذا رافة بالمؤمنين رحيما • صلوا عليه وسلموا تسليما
يا امة الهادي خصصتم بالوفا • بين الورى والصدق ايضا والصفا • صلوا على الهادي النبي المصطفى
فالله قد صلى عليه قديما • صلوا عليه وسلموا تسليما
فمتى ارى الحادي يبشر باللقا • ويضمنا باب المحصب والنقا • وارى ضريح المصطفى قد اشرقا
مولى رحيما لا يزال حليما • صلوا عليه وسلموا تسليما
ثم الرضا عن اله الكرماء • وكذاك عن اصحابه الخلفاء • فهو الهمودي وعقد ولائي
قوم تراهم في المعاد نجوما • صلوا عليه وسلموا تسليما

ثم ان اولى ما فاه به اللسان واستفتح به الانسان اسم الملك المنان
الذي اخبرنا به سيد الاكوان بقوله كل امر ذي بال الى آخره

وباسم الله الرحمن الرحيم لها فضائل كثيرة وبركات غزيرة فلو ان اهل
السماوات والارض يكتبون فضائل بسم الله الرحمن الرحيم لم يدركوا
عشر عشر فضلها روض الفائق في المواعظ والرقائق مع

Рис. 11. ‘Унван стихотворного сборника. Маджлис первый: «О достоинствах молитвы Пророку»

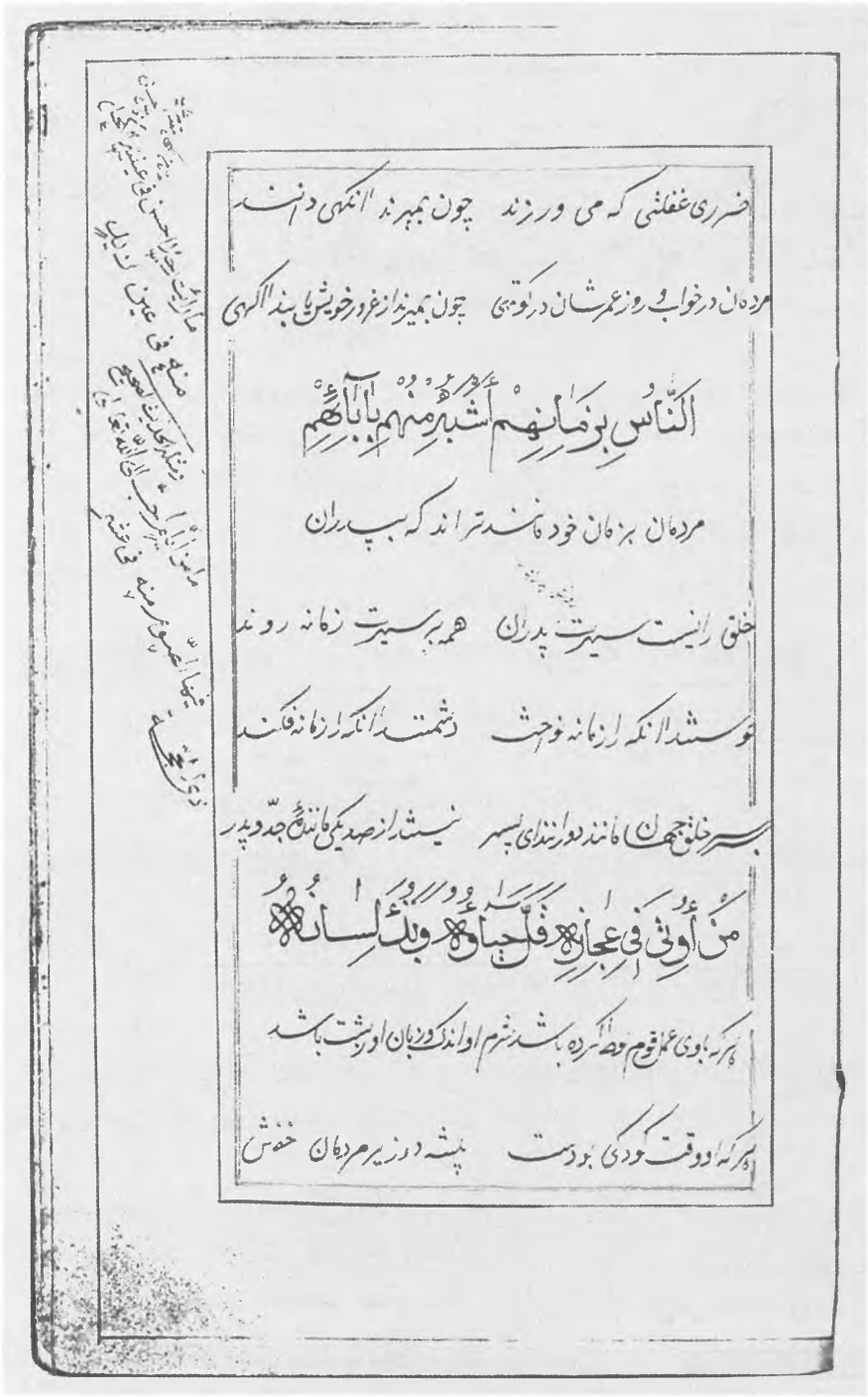


Рис. 12. Стихи с прославлением пророка Мухаммада из сел. Яникой. XIX — нач. XX в.



Рис. 13. Ирии Казак. Стихи в поддержку мухаджиров. Терская область.
Нач. 60-х годов XIX в.

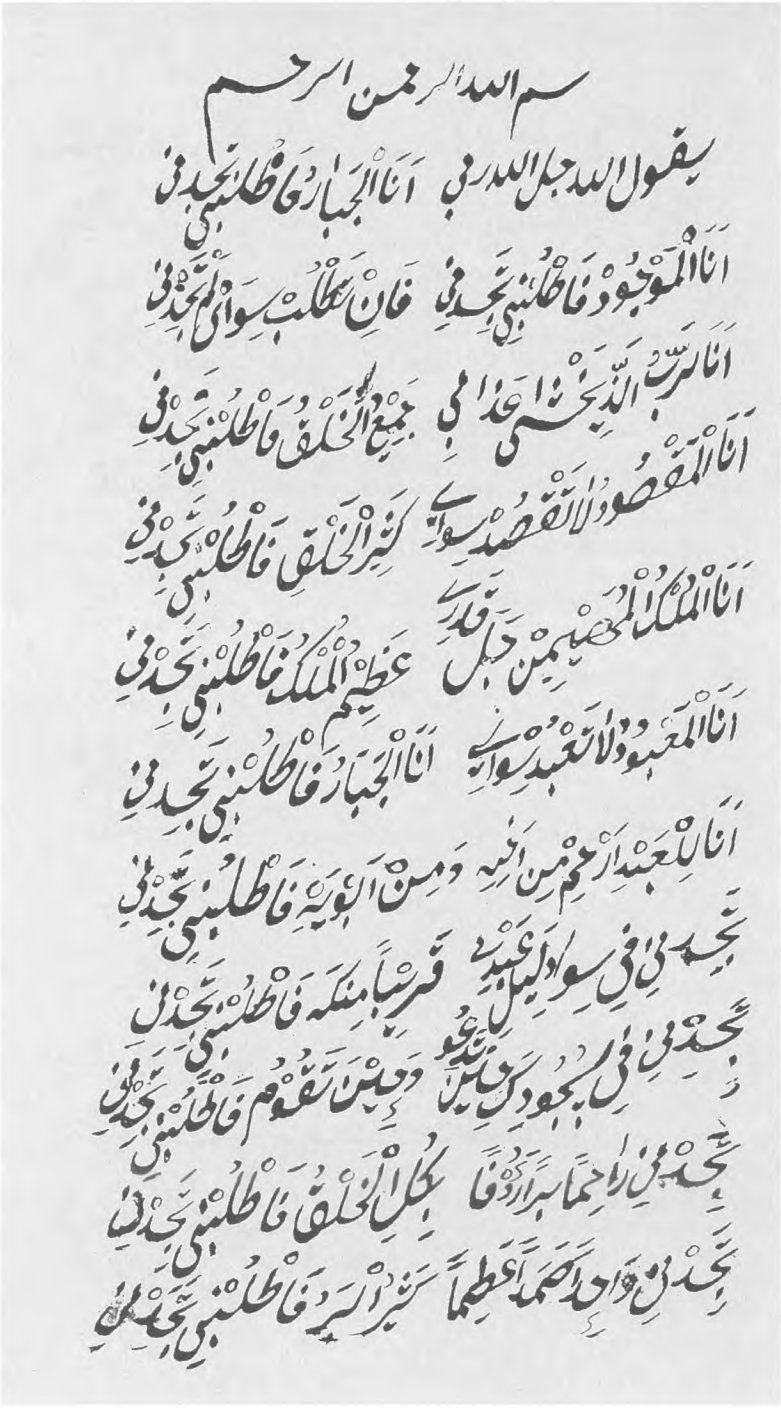


Рис. 14. Стихи на ‘аджаме (тюркй) из сел. Яникой. XIX — нач. XX в.

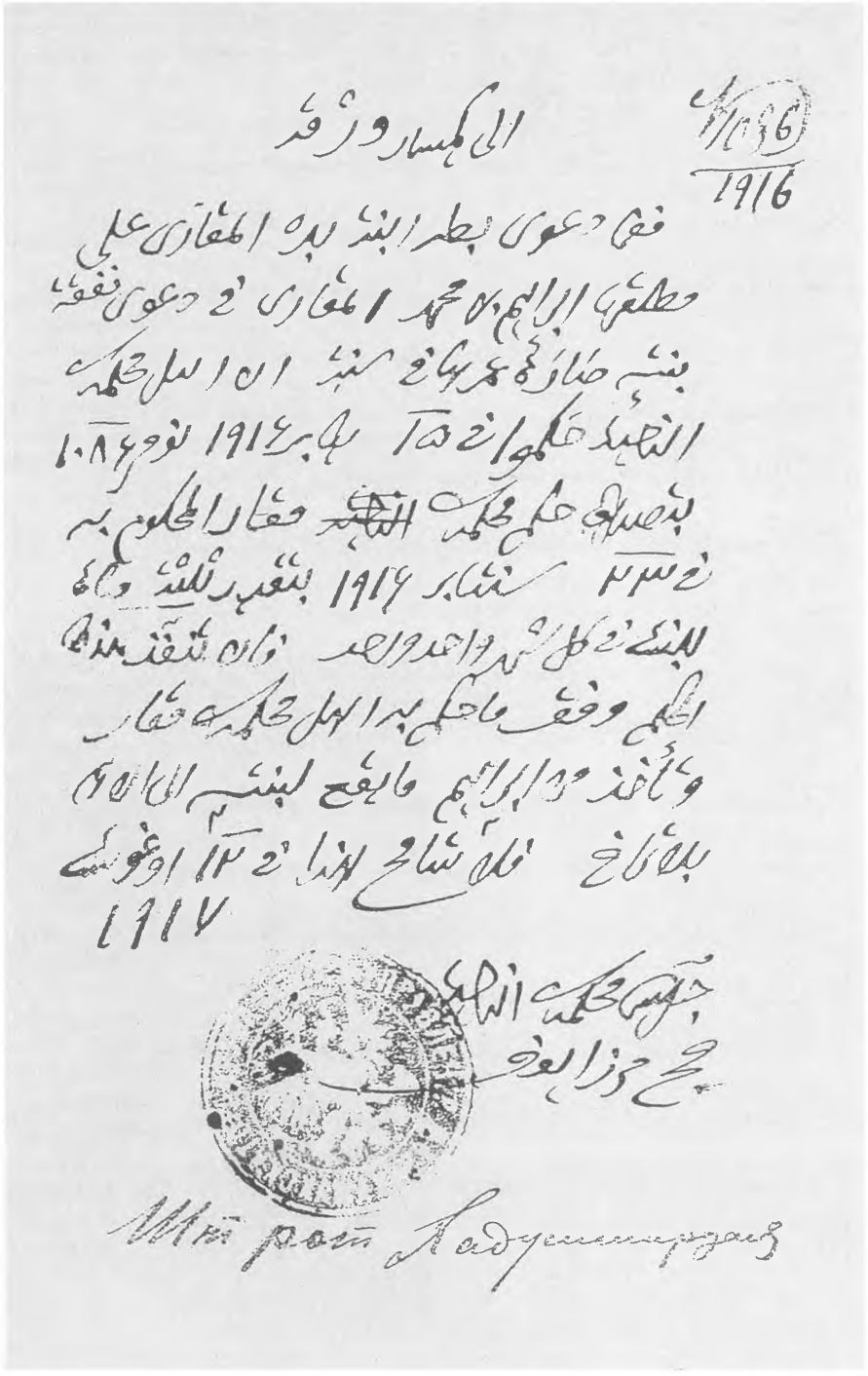


Рис. 15. Постановление Народного суда Кази-Кумухского округа по иску об алиментах. 12 авг. 1917 г.



Рис. 16. Супракомментарий по фикху. Темир-Хан-Шура: изд. Мавраева. Нач. XX в.



Рис. 17. Раздел «О воровстве» из правового трактата.
Темир-Хан-Шура: изд. Мавраева. Нач. XX в.

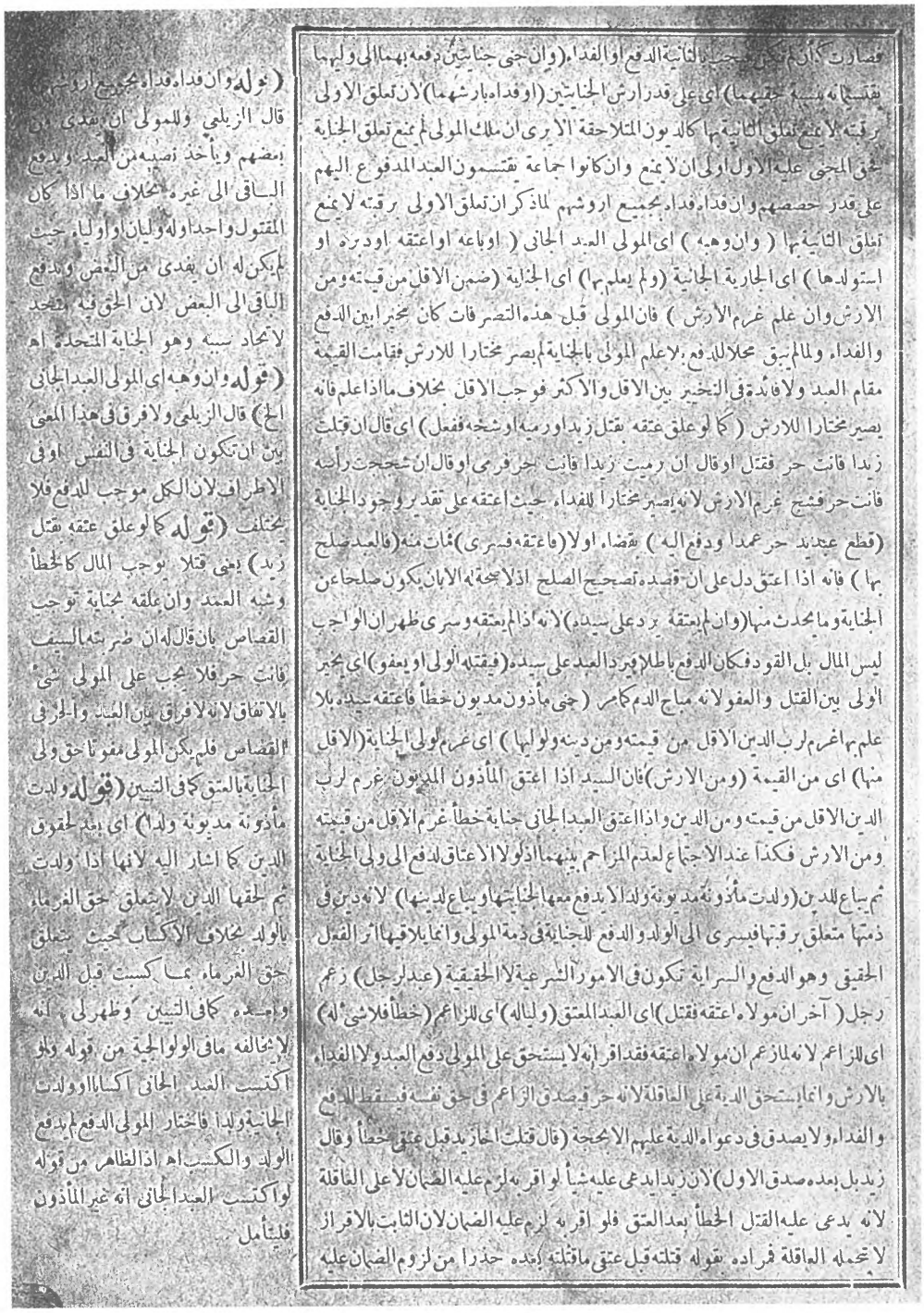


Рис. 18. Ханафитский супракомментарий по фикху. Египет. XIX в.



Рис. 19. Комментарий по наследственному праву. Египет. XIX в.



بسم الله الرحمن الرحيم

ابهى ما نظم في خيط البيان * در ثناء كون في اصداف

اللسان * واروى ما شم بايدي الاذهان * زهر صلاة على خير عدنان

وعلى السيارات في مدارات مقادير هم على اعظم نير به نور الاكوان * وبعد

فلما كان حاشية العصام * رحمه الله الى يوم القيام * مشتملة على اقمار

الحقايق * الدائرة على شموس الدقايق * المستورة بغيوم اصعابها * بحيث

لا تدرك ما لم تكشف استارها * ولله در من اتى بنواصر رياح القيود

ليروا ادوارها * ويقتبس اراضي القلوب اشعة اوضاعها

قرضه الياس الداغستاني

قيمت ١٢ تيكه

Рис. 20. Илйас ад-Дагистани. Предисловие на ‘Исам ‘ала-л-Джами. 1317/1899 г.

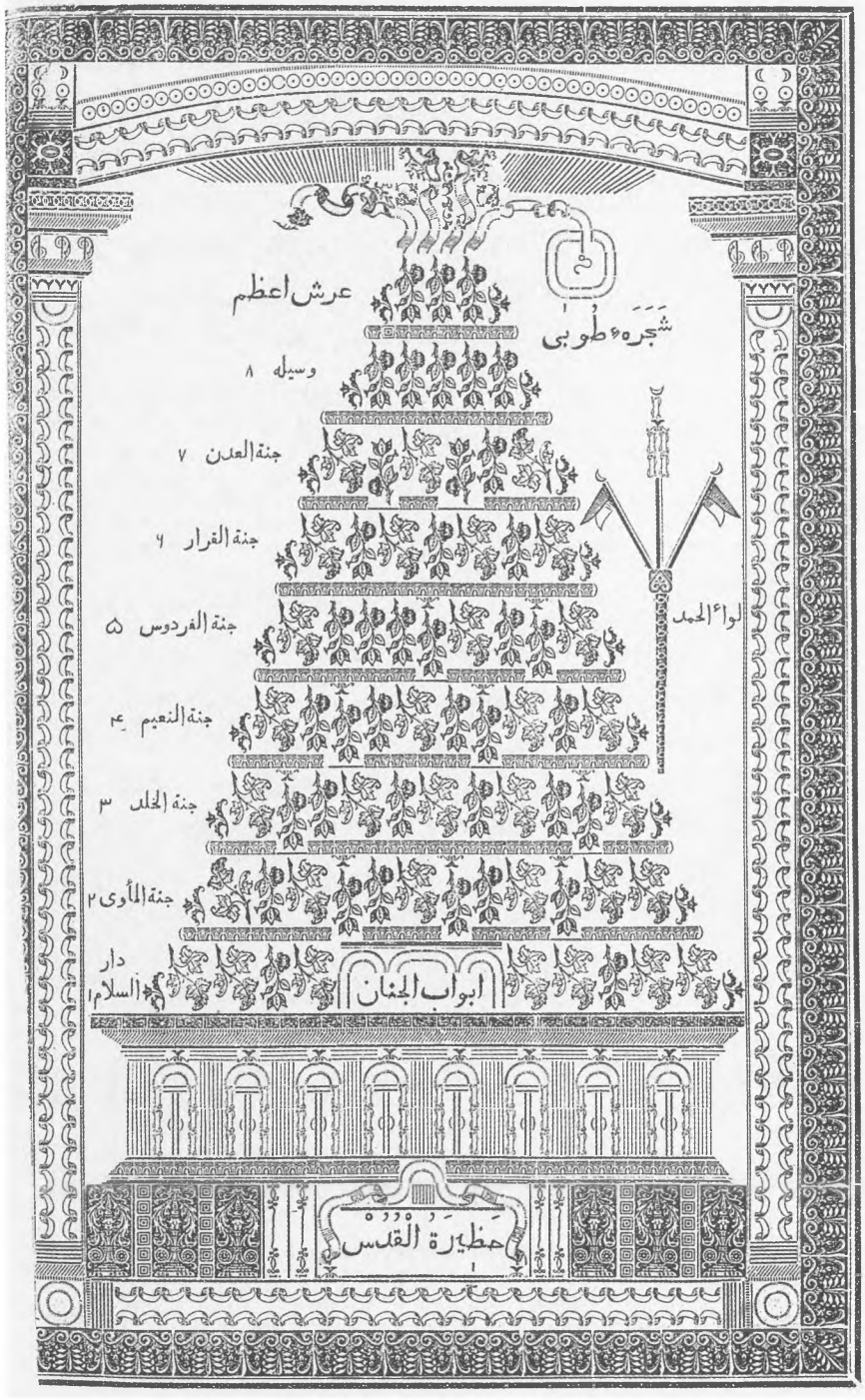
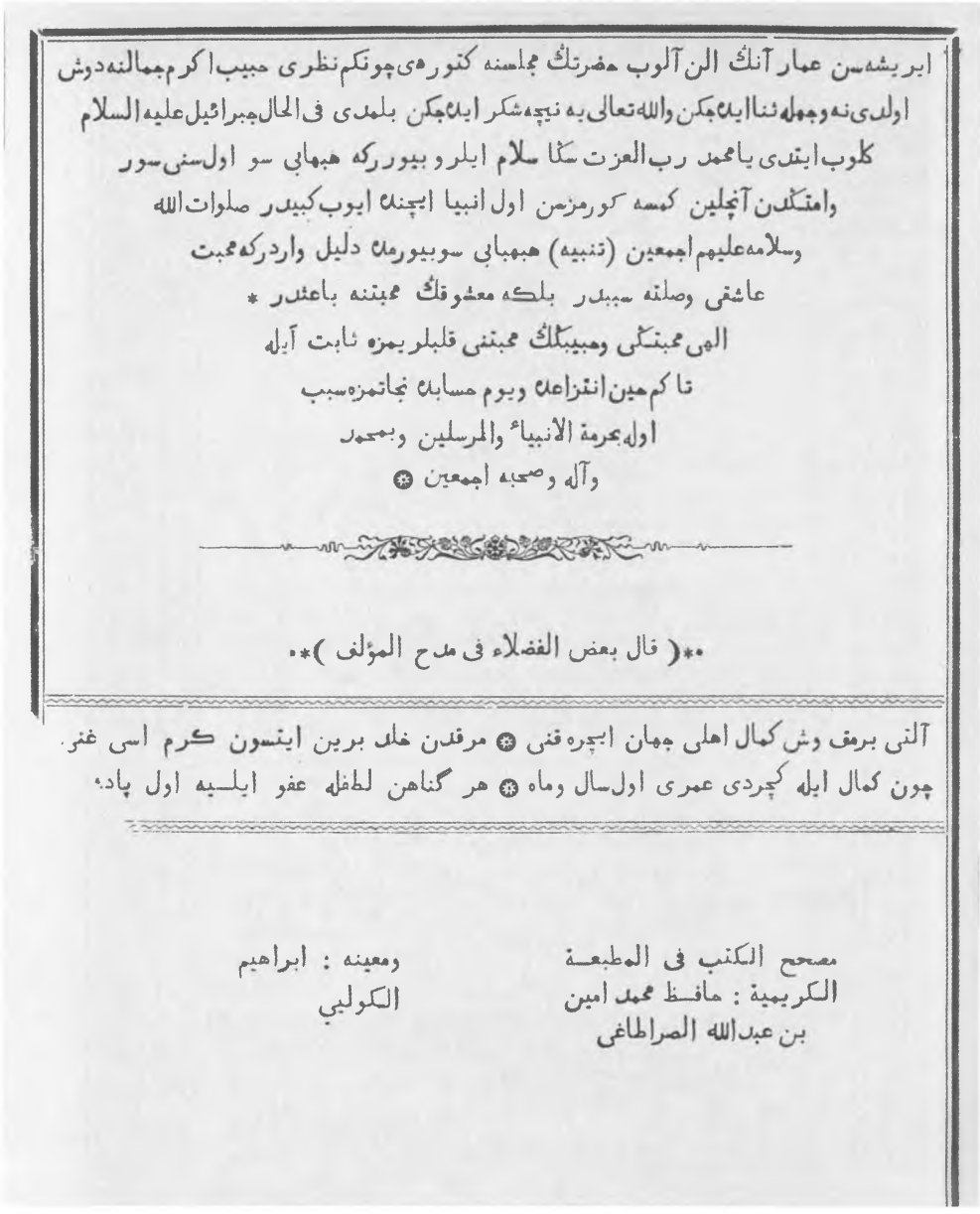


Рис. 21. Гайфулла б. Музаффар. Шамаил «Древо блаженства» к поэме «Мухаммедийе». Языджи-оглы. Казань. 1898 г.



ایریشه‌سن عمار آنك الن آلوب حضرتك مجلسنه کتوره‌ی چونکم نظری حبیب اکرم جمالنه دوش
اولدی نه وجهله ثنا ایده‌جکن والله تعالی یه نیچه شکر ایده‌جکن بلمدی فی الحال جبرائیل علیه السلام
کلوب ایتدی یا محمد رب العزت سکا سلام ایلرو بیوررکه هبهابی سو اول سنی سور
وامتکدن آنچلین کمسه کورمزسن اول انبیا ایچنده ایوب کبیدر صلوات الله
وسلامه علیهم اجمعین (تنبیه) هبهبابی سو بیورمده دلیل واردرکه محبت
عاشقی وصلته سببدر بلکه معشوقك محبتنه باعثدر *
الهی محبتکی وحبیبکك محبتنی قلبلریمزه ثابت آیله
تا کم حین انتزاعده ویوم حسابده نجاتمزه سبب
اوله بحرمة الانبیاء والمرسلین وبمحمد
وآله وصحبه اجمعین ۞

(قال بعض الفضلاء فی مدح المؤلف)

آلتی برمق وش کمال اهلی جهان ایچره قنی ۞ مرقدن خلد برین ایتسون کرم اسی غنی
چون کمال ایله کچردی عمری اول سال وماه ۞ هر گناهن لطفله عفو ایلیه اول پادشه

مصحح الکتب فی المطبعة
الکریمیة : حافظ محمد امین
بن عبدالله الصراطاغی

ومعینه : ابراهیم
الکولیی

Рис. 22. Дала’ил нубут Мухаммади ва шама’ил футут Ахмади. Казань. XIX в.



Рис. 23. Поэтический сборник на азербайджанском языке. Ташкент. Нач. XX в.

Ю.А. Иоаннесян

© 2005
Санкт-Петербург

Санкт-Петербургская коллекция материалов по бабизму и религии бахаи (XIX — начало XX в.)[1]

Благодаря географической близости и вовлеченности в борьбу европейских держав за влияние на Ближнем и Среднем Востоке Россия в XIX в. с неослабным интересом следила за происходящими в соседней Персии событиями. Естественно, что и такое значимое явление, как зарождение новой религии, не могло не привлечь внимание русских дипломатов и востоковедов. В начальный период ее развития большинство иностранных наблюдателей вынуждены были пользоваться искаженными сведениями, поступавшими от враждебно настроенных к вероучению Баба и Бахауллы[2] правительств и духовенства. Россия же — одна из немногих европейских стран — в то время имела представительства в Персии, что позволяло сотрудникам русских дипломатических миссий не только черпать информацию из более достоверных источников, но и нередко выступать непосредственными свидетелями и даже участниками многих связанных с этим новым феноменом событий. Роль России не исчерпывалась сбором и сохранением для потомков русскими дипломатами ценных для исследования вероучения и истории бабизма и бахаи материалов, которым посвящена данная статья. Российская дипломатическая миссия в Тегеране способствовала освобождению основателя религии бахаи — Бахауллы из тюрьмы Сийах-Чаль[3]. Об этом Бахаулла неоднократно заявлял в своих Писаниях[4]. Среди его Посланий правителям [земли] одно адресовано русскому императору[5].

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — к.филол.н., ст.н.с. Сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН.

[1] Мы выражаем признательность О.Ф. Акимушкину за помощь и поддержку в исследовании, С.М. Прозорову, а также С. Забихи за ценные критические комментарии на нашу работу.

[2] Основателем новой религии, о материалах для изучения которой идет речь в настоящей статье, явился Бахаулла, его предтечей — Баб. Русскоязычные последователи Бахауллы в настоящее время именуют свою религию «Бахаи», а себя «бахаи». Эти термины, которых придерживаемся и мы, пришли на смену архаичным, соответственно: «бехаизм» и «бехаиты». Откровения Баба и Бахауллы, по убеждению бахаи, при относительной самостоятельности составляют части единого целого: «двойного Богоявления», которое рассматривается ими как позднейшая из мировых религий Откровения.

Подробнее о бабизме и бахаи см.: Китаб-е Акдес. «Священнейшая книга» современных бабидов. Текст, пер., введ. и прилож. А.Г. Туманского // Записки АН по ист.-филол. отделению. Т. III. СПб., 1899; *Бертельс Е.Э.* Бехаит об истории бехаизма // Восток (журнал литературы, науки и искусства). Кн. 5. М.–Л., 1925. С. 202–207; *Малерб М.* Религии человечества. Пер. с франц. М.–СПб., 1997; *Никитин В.Н., Обухов В.Л.* Религиоведение. Вероучения религий мира: учебное пособие. СПб, 1999; *Хэтчер У.С., Дуглас Мартин Дж.* Новая мировая религия. Пер. с англ. С. Сухарева. СПб., 1995; *Бахаулла.* Китāб-и Йқāн. Академ. пер. с перс., предисл., коммент. и текстол. прил. Ю.А. Иоаннесяна. СПб., 2001; *Иоаннесян Ю.А.* Очерки Веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников. СПб., 2003; *он же.* Вера Бахаи. СПб., 2003; *он же.* Бахаи религия // Православная Энциклопедия. К 2000-летию Рождества Христова. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IV. М., 2002. С. 391–393; *Cole J.R.I.* "Baha'-allah", "Bahai Faith" // Encyclopaedia Iranica. Ed. by E. Yarshater.Vol. III. L.–N.Y., 1989. P. 422–429, 438–446, и др.

[3] Тюремное заточение было заменено Бахаулле на ссылку в пределы Османской империи.

[4] Так как все тексты, вышедшие из-под пера Бахауллы и Баба, включая *послания* и *скрижали*, составляют Священное Писание бахаи, мы выписываем их с прописной буквы и приводим их названия без кавычек.

[5] Послание к русскому царю — составная часть Скрижалей правителям (Алвāḥ ас-салāтӣн), которые объединяют с более пространной Скрижалью — Скрижалью (букв. Сурой) храма (Сӯра-йи хайкал).

Весьма значимо то обстоятельство, что сразу же после включения в состав Российской империи территории нынешней Туркмении, там, а конкретно в районе Ашхабада, начинают оседать бежавшие от преследований в Персии последователи Бахауллы — бахаи (в дореволюционной России к ним нередко еще применяли устаревшее уже в то время название «бабиды»). К 1890 г. численность переселенцев достигла тысячи человек — почти 10% населения Ашхабада. Постепенно там сложилась первая за пределами Ирана полностью оформленная (в том числе организационно и административно) община бахаи, ставшая во многих отношениях прообразом будущих общин приверженцев этой религии повсеместно. К началу 20-х годов XX в. ашхабадская община достигла высокого уровня социального развития. К 1918 г. было закончено возведение первого в мире храма бахаи — *Дома Поклонения*. Во владении общины находились также зал для собраний, дом для паломников, лечебница, кладбище, библиотека и читальня. Работали две школы, открытые для детей любого вероисповедания — для мальчиков и для девочек, и два детских сада. Последнее было бы невозможно без покровительства со стороны русской администрации. По этому поводу признанный специалист в области бабизма и религии бахаи А.Г. Туманский (см. о нем ниже) писал: «Благодаря своему достойному образу жизни они (бахаи. — *Ю.И.*) приняты русскими как нельзя лучше»[6]. А акад. И.Ю. Крачковский отмечал: «Бехаидов (sic! — *Ю.И.*), как и бабидов, связывают с Россией тесные духовные узы. Изгнанные из Персии, бабиды нашли убежище на Кавказе и в Средней Азии...»[7].

Русские дипломаты и востоковеды второй половины XIX — начала XX столетия во время своих поездок в Персию собирали ценные материалы по вероучению и истории бабизма и бахаи. Особенность этих материалов состоит в том, что они в большей части представляют собой Священные Тексты, чем существенно дополняют источники, введенные в научный оборот британским исследователем бабизма Э. Брауном (E.G. Browne), опубликовавшим преимущественно исторические хроники, возникшие в среде бабидов и бахаи. Естественно, что собранные русскими дипломатами и востоковедами материалы направлялись в столицу империи — Санкт-Петербург, чья коллекция источников по бабизму и религии бахаи сегодня одна из богатейших в мире. Акад. И.Ю. Крачковский писал: «Русские востоковеды первыми обратили внимание на их (бахаи. — *Ю.И.*) учение и посвятили исследованию и истории его ряд капитальных работ»[8]. В сборе, идентификации, классификации, научном изучении, переводе на русский язык и публикации указанных выше текстов выдающуюся роль сыграли А.Г. Туманский, барон В.Р. Розен, проф. В.А. Жуковский, Б.А. Дорн, Ф.А. Бакулин, М. Безобразов, В.А. Иванов, Л.П. Григорьев, Г.Д. Батюшков и др.[9].

---

[6] *Туманский А.Г.* Два последних бабидских откровения (لوح) // ЗВОРАО. Т. 6. СПб., 1892. С. 315.

[7] *Крачковский И.Ю.* Некролог по случаю кончины Аббас-Эфенди Абд-аль-Беха (sic!) // Восток. Кн. 3. М.–Пг., 1923. С. 209–210.

27 августа 1889 г. в Ашхабаде произошло кровавое убийство двумя шиитами почтенного бахаи (об этом см.: *Туманский А.Г.* Два последних бабидских откровения. С. 316–317; Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères. T. I–VIII. St.-Pbg., 1877–1897. 1891 — T. VI. Les manuscrits arabes. Décrits par M.M. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanov, J. Tchoubinof. C. 247–248). Убийцы были привлечены к суду, но по ходатайству общины бахаи изначально суровый приговор виновным был смягчен. Сам суд над фанатиками–гонителями приверженцев новой религии явился не только беспрецедентным событием в истории бахаи, но и важной вехой на пути ее признания мировым сообществом. Так, впервые на юридическом уровне был установлен независимый по отношению к исламу характер вероучения бахаи, из чего логически следовала неправомерность его рассмотрения как «ереси в исламе», на чем настаивали виновные. В связи с описанными событиями Бахаулла обратился с несколькими Посланиями к своим последователям повсеместно и непосредственно в Ашхабаде со словами благодарности России.

[8] *Крачковский И.Ю.* Некролог.

[9] Первый отечественный труд по истории бабизма связан с именем А. Казембека. См.: *Казембек А.* Баб и бабиды. СПб., 1865. Однако здесь мы перечисляем лишь тех, кто принял участие в собирании и публикации оригинальных текстов.

Если В.Р. Розен, В.А. Жуковский, Б.А. Дорн и В.А. Иванов были учеными-исследователями, то Ф.А. Бакулин и М. Безобразов служили на дипломатическом поприще. Первый был генеральным консулом России в Астрабаде (город на северо-востоке каспийского побережья Персии), второй — генеральным консулом в Табризе (центр иранской провинции Азербайджан/Адербейджан). А.Г. Туманский воплощал в одном лице дипломатию и науку. Наиболее весомый вклад в изучение интересующей нас темы внесли В.Р. Розен и А.Г. Туманский. Поручик Александр Григорьевич Туманский (1861–1920), завершивший свою карьеру в чине генерал-майора[10], окончил в 1891 г. курсы Восточных языков для офицеров при Учебном отделении восточных языков. Об этом сам он поведал в дарственной надписи в одной из рукописей[11]. Барон Виктор Романович Розен (1849–1908), академик Петербургской Академии наук, профессор и декан факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, основатель журнала «Записки Восточного отделения Русского археологического общества», возглавлял Восточное отделение Русского археологического общества. Оба исследователя справедливо определяли Откровение Бахауллы (и Баба) как «новую религию»[12], 'nouvelle religion'[13]. Благодаря стараниям именно В.Р. Розена и А.Г. Туманского были не только опубликованы оригинальные тексты Писания основателя религии бахаи — Бахауллы, но и первым европейским языком, на который были сделаны переводы этих Писаний, стал русский. Особая заслуга В.Р. Розена состоит также в подробном описании коллекции[14] и правильной идентификации большой части анонимных рукописей. Среди опубликованных текстов первое место несомненно принадлежит ключевому Писанию бахаи — Наисвятой книге (Китāб-и Аḳдас)[15], Воле и завещанию Бахауллы (Китāб-и Ахд) и сборнику Посланий Бахауллы.

Арабский текст Китāб-и Аḳдас с русским переводом, пространной вступительной статьей и приложением других текстов опубликован А.Г. Туманским[16]. Вот что сообщает сам А.Г. Туманский о работе по переводу и публикации этого Писания бахаи: «Наконец, третий сборник, в который вошла издаваемая ныне 'Священнейшая Книга' — Китабе Акдес (sic! — *Ю.И.*), был отлитографирован в 1892 г. (1308 г.) в Бомбее, и первые экземпляры его я получил в начале 1893 г. Это было тогда, когда я заканчивал перевод Китабе Акдес с рукописи, добытой мной в 1890 г., и потому явилась необходимость сличить текст с каноническим изданием Китабе Акдес. В настоящем издании этот последний текст принят за основной, а варианты моей рукописи обозначены буквой Р»[17]. Таким образом, первоначально перевод был сделан с рукописи, приобретенной А.Г. Туманским на правах собственности, которую затем он сопоставил с «официально принятым» текстом по полученному им позже литографскому бомбейскому изданию, и принял последний за основу, отмечая расхождения с принадлежащей ему самому рукописью. В примечании к приведенной цитате А.Г. Туманский сообщает, что эта рукопись была описана В.Р. Розеном[18]. Однако

[10] Этими сведениями о А.Г. Туманском мы обязаны О.Ф. Акимушкину.

[11] Рукопись под шифром В 1147.

[12] См.: Китаб-е Акдес. Введение. С. XXII.

[13] См.: Collections scientifiques. T. VI. C. 141, 143. Как новую религию (new religion) определял бабизм и Э. Браун. См.: *Browne E.G.* The Bábís of Persia // JRAS. New Series. Vol. 21. L., 1889. P. 520, 913 и др.

[14] Она подробно описана В.Р. Розеном в многотомном издании: Collections Scientifiques. 1877. T. I. Les manuscrits arabes. Décrits par Baron Victor Rosen; 1886. T. III. Les manuscrits persans. Décrits par Baron Victor Rosen. C. 1–51; T. VI. C. 141–255.

[15] Наисвятая книга — таково официально принятое в настоящее время у бахаи русское название этого Писания.

[16] Китаб-е Акдес. Полное описание этого издания см. в примеч. 2.

[17] Там же. Введение. С. XXVII–XXVIII.

[18] Так, А.Г. Туманский говорит: «О ней см. Rosen. Collections Scientifiques..., VI, P. 243» (там же. С. XXVIII).

ссылка эта оказалась неверной. Рукопись, как и бóльшая часть личной коллекции материалов А.Г. Туманского, не попала в каталоги, и в настоящее время следы ее затерялись. Вступительная статья А.Г. Туманского к тексту Китāб-и Аḳдас содержит крайне информативный очерк истории бабизма и религии бахаи. Обширное приложение включает целый ряд Писаний Бахауллы, опубликованных по рукописям, также не зарегистрированным в каталогах и судьба которых неизвестна (см. о них в конце настоящей статьи).

Воля и завещание Бахауллы опубликованы[19] А.Г. Туманским в персидском оригинале и в переводе со списка, присланного из Акки[20], под названием «Грамота моего завета» («Китаб-и ахди»)[21]. В Воле и завещании сконцентрировано то, что Бахаулла полагал своим духовным наследием человечеству и общине бахаи. К сожалению, судьба самого списка, послужившего основой публикации, неизвестна.

Работа над Сборником Посланий Бахауллы была начата бароном В.Р. Розеном в 1890 г. вслед за окончанием им каталогизации рукописей по вероучению бабизма и бахаи на арабском и персидском языках, принадлежавших библиотеке Учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел. Сборник начал печататься в 1891 г., завершил публикацию в 1908 г.[22] уже после смерти В.Р. Розена, по поручению Историко-филологического отделения Императорской Академии наук, П. Коковцов[23]. О Сборнике, работе В.Р. Розена над Посланиями Бахауллы, а также о первых этапах пополнения коллекции интересующих нас материалов повествуют А.Г. Туманский и П. Коковцов:

«Знакомство наше с произведениями Бахауллы предшествовало знакомству с ним самим и его реформой. Первая группа писаний Бахауллы была доставлена г. Безобразовым через посредство покойного М.А. Гамазова в библиотеку Учебного Отделения Министерства Иностранных дел еще в 1877 г. Эта группа, состоящая из 29 лаухов[24], описана бароном В.Р. Розеном в 1877 г. в I томе Collections Scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères, и в настоящее время тем же ученым готовится полное издание этой группы. Уже тогда, при описании этих рукописей, барон В.Р. Розен обратил внимание на особый характер этих 29 посланий, резко отличающий их от писаний первоначального бабизма и справедливо отметил, что "toutes les lettres devaient être considérées plus ou moins comme des révélations" („все письма должны в той или иной степени рассматриваться как откровения". — *Ю.И.*)»[25].

Особую сложность при работе над текстами представляла идентификация как самих посланий, так и их автора. Теоретически их можно было бы приписать Бабу, значительно более известному в тот период российским ученым, чем Бахаулла. Недюжинный исследовательский дар В.Р. Розена проявился сполна не только в том, что наряду с некоторыми другими важными Писаниями ему удалось верно идентифици-

[19] Воля и завещание — одно Писание.

[20] В городе Акка, неподалеку от г. Хайфы, в котором сейчас располагается Всемирный центр общины бахаи, Бахаулла отбывал последний этап своей ссылки. Он закончил свои земные дни в предместье Акки — Бахджи.

[21] См.: *Туманский А.Г.* Последнее слово Бахауллы. Пер. А. Туманского // ЗВОРАО. Т. 7. СПб., 1892. С. 193–203.

[22] В настоящее время нам известно по меньшей мере о наличии двух экземпляров Сборника в библиотеках страны: один — в СПбФ ИВ РАН, другой, как любезно сообщила нам Ф.Л. Шарифуллина, — в библиотеке Казанского государственного университета.

[23] См.: Вместо предисловия // Первый Сборник Посланий Бабида Бехáуллаха. СПб., 1908. С. III.

[24] Термин «Лаух» применительно к Писаниям бахаи обычно переводят словом «Скрижаль» (англ. 'Tablet').

[25] См.: Китаб-е Акдес. Введение. С. XXVII. А.Г. Туманский цитирует В.Р. Розена по Collections scientifiques. T. I. С. 192.

ровать Послание к царям (Сӯрат ал-мулӯк), но и в способности убедительными аргументами доказать, что его автором не мог быть никто иной, кроме Бахауллы, несмотря на отличную точку зрения по данному вопросу Э. Брауна. Не устояв перед блестящими доводами В.Р. Розена, прославленный британский ученый признал свою ошибку. Процитируем П. Коковцова: «Изданные бароном В.Р. Розеном тексты заимствованы покойным академиком из двух рукописей. Из них одна, именно рукопись № 22/438 библиотеки Учебного Отделения Восточных Языков (по печатному каталогу — № 229), обратила на себя особое внимание В[иктора] Р[омановича] еще в 1877 г., когда, занимаясь описанием арабских рукописей Учебного Отделения Восточных языков, он впервые близко ознакомился с произведениями проповедников новой восточной религии, бабизма. Она была подробно описана бароном В.Р. Розеном в I томе Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales (с. 191–212). Рукопись заключала в себе сборник посланий, на арабском языке, неизвестного автора по имени Хусейна[26], из 30 нумеров (sic! — *Ю.И.*), среди которых оказался, под № 20, своеобразный документ в форме обращения к царям, содержавших важные и неизвестные до того времени данные для истории позднейшего бабизма. Личность автора посланий для барона В.Р. Розена оставалась сперва невыясненной, хотя сопоставление сборника № 229 с другой бабитской рукописью Учебного Отделения Восточных Языков (№ 228 по печатному каталогу), в которой В.Р. сразу признал „Коран" бабитов, знаменитый комментарий Баба на суру Иосифа[27], позволило ему сделать тот предварительный вывод: "cet auteur toutefois ne saurait aucunement être le Bâb lui-même, pourvu que le manuscrit précédent (то есть № 228 по печатному каталогу) provienne réellement de la plume du réformateur" („этот автор, однако, никак не мог быть самим Бабом, если только предшествующая рукопись вышла из-под пера [того] реформатора"[28]. — *Ю.И.*). Касательно назначения посланий барон В.Р. Розен замечает (op. cit., с. 192): "ce sont évidemment des lettres adressées à des disciples... Le № 20... fait une exception: Il s'adresse 'aux rois'..." („они, очевидно, письма, адресованные ученикам... № 20 ... представляет исключение: он адресован "королям"". — *Ю.И.*)...

Находка среди более поздних приобретений Библиотеки Учебного Отделения Восточных Языков, в рукописи № 48/465 (по печатному каталогу № 247), еще одного экземпляра послания № 20, под заглавием سورة الملوك „Сура Царей", дала возможность барону В.Р. Розену установить вопреки мнению известного исследователя бабизма, E.G. Browne'a (sic! — *Ю.И.*), авторство Бехáуллаха. Кажется, именно эта находка, в связи с возникшей полемикой, внушила В[иктору] Р[омановичу] мысль для окончательного выяснения вопроса издать весь рукописный сборник № 229[29]. В настоящем издании он занимает первую половину книги (стр. 1–84). Рукопись не полна и обрывается на послании № 29. Текст послания № 20 (Сӯрат ал-мулӯк. — *Ю.И.*) издается на основании сличения обеих рукописей (№ 22/438=A; № 48/465=B).

Во второй половине книги (стр. 85–185) барон В.Р. Розен дает послания Бехáуллаха, находящиеся в рукописном сборнике его собственной коллекции рукописей. Этот сборник, датированный 9 Ша'бана [12]97 года Хиджры (т.е. 17 июля 1880 г.), обнимает 34 послания[30], которые написаны, в отличие от предшествующего [рукописного] сборника, наполовину на персидском языке. Рукопись не имеет заглавия, но принадлежность посланий Бехáуллаху, помимо самого содержания, засвиде-

[26] Ҳусайн 'Алӣ (Нӯрӣ) — имя Бахауллы по рождении.

[27] См. об этом Писании ниже. Ср. замечания Э. Брауна в: *Browne E.G.* Some Remarks on the Bábí Texts edited by Baron Victor Rosen in Vols. I and VI of the Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales de Saint-Pétersbourg // JRAS. 1892. C. 261. Название русского издания приводится Брауном неточно.

[28] Т.е. Баба.

[29] См. Collections scientifiques. T. VI. C. 146.

[30] Всего в Сборнике 63 послания.

тельствована наличностью в конце рукописи криптограммы 125 = بها (Бахā. — *Ю.И.*), своевременно разгаданной бароном В.Р. Розеном (см. Collections Scientifiques, VI, стр. 147))»[31].

Этот отрывок позволяет судить о масштабах проделанной В. Розеном гигантской исследовательской работы. Высветим еще раз лишь отдельные существенные моменты. Не имея еще в своем распоряжении второй рукописи Сӯрат ал-мулӯк, которая содержит название этого послания, как и указание на авторство в виде криптограммы «Бахā» (см. ниже), В.Р. Розен убедительно доказал, что это послание вышло из-под пера Бахауллы. В частности, он обратил внимание на сходство отдельных пассажей Сӯрат ал-мулӯк и Послания к королеве Англии в Алвāḥ ас-салāṭӣн. Наличие правильно разгаданной В.Р. Розеном криптограммы «Бахā» в конце другого списка, поступившего в распоряжение ученого позднее и содержавшего в числе прочих Писаний также Сӯрат ал-мулӯк с указанием его названия, окончательно рассеяло сомнения в вопросе об авторстве этих Посланий, подтвердив изначальные логические выводы В.Р. Розена.

Рукопись, принадлежавшая В.Р. Розену на правах собственности, на которой основывается вторая часть издания, в настоящее время не найдена. Однако из примечания П. Коковцова следует, что уже после смерти Виктора Романовича к ней имели доступ В.А. Жуковский и сам П. Коковцов[32].

Перейдем теперь к обзору коллекции. Она представлена рукописями, литографиями и публикациями текстов. Идентификация всех Писаний — дело будущего. Рукописи и литографии распределены между тремя центрами: Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения Российской Академии наук (СПбФ ИВ РАН), Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) и Российской национальной библиотекой (РНБ). Подавляющая их часть сосредоточена в СПбФ ИВ РАН. Наиболее значимые материалы представляют собой Писания центральных фигур религии бахаи[33]: 1) Писания Баба (1819–1850) — основателя бабизма и предтечи Бахауллы; 2) Писания Бахауллы (1817–1892) — основателя религии бахаи; 3) Писания Абдул-Баха (1844–1921) — правомочного толкователя священных текстов, сына Бахауллы, духовного главы общины бахаи после смерти Бахауллы[34]. Другую группу материалов представляют документы преимущественно исторического содержания других авторов, касающиеся бабизма и религии бахаи. Языками Откровения бахаи считаются персидский и арабский, Священные Тексты написаны на обоих этих языках. При этом названия Писаний Баба и Бахауллы могут приводится по-персидски даже в том случае, когда сам текст написан по-арабски.

Обзор коллекции будет происходить в следующей последовательности: неопубликованные в дореволюционной России Писания Баба и Бахауллы; опубликованные в дореволюционных изданиях Писания Бахауллы; Писания Абдул-Баха; документы преимущественно исторического содержания других авторов; перечень не выявленных на сегодняшний день материалов, сохранившихся лишь в дореволюционных

[31] Вместо предисловия. С. IV–VI.

[32] «Возможностью располагать в течение известного времени упомянутым экземпляром с заметками барона В.Р. Розена, а также принадлежавшей покойному рукописью посланий Беһáуллаха, на которой основывается вторая часть издания, мы обязаны любезному посредничеству профессора В.А. Жуковского» (Вместо предисловия. С. IV, примеч. 1).

[33] Имена центральных фигур религии бахаи приводятся в формах, закрепившихся за ними в литературе общины бахаи современной России.

[34] В Воле и завещании Бахаулла назначил своего старшего сына Абдул-Баха, за пределами общины бахаи также известного как Аббас Эффенди, своим преемником в качестве главы общины, к которому верующим надлежит обращаться по всякому поводу за духовным водительством. При этом преемство это не распространяется на статус Бахауллы как Пророка, Явителя Божьей воли.

публикациях. Все рукописи и литографии, кроме отнесенных к разделу 5, включены в соответствующие изданные каталоги[35]. В процессе работы над коллекцией автор настоящей статьи познакомился непосредственно со всеми упоминаемыми в статье рукописями и литографиями из собрания СПбФ ИВ РАН. Сведения же об университетском собрании, представленном в части, нас интересующей, исключительно литографиями, почерпнуты из соответствующего Каталога О.П. Щегловой (см. примеч. 35).

Неопубликованные в дореволюционных академических изданиях Писания

А. Писания Баба (1819–1850):

1. Персидский Байан (Байа̄н-и фа̄рсӣ)[36] — основополагающее Писание Баба, на персидском языке. Оно состоит из 8000 стихов и подразделяется на 9 разделов, называющихся *вахидами*, каждый из которых распадается на 19 глав. Исключение составляет последний *вахид*, содержащий лишь 10 глав[37].

СПбФ ИВ РАН располагает двумя списками Персидского Байана. Оба — в хорошем состоянии. Один из списков неполный и заканчивается седьмым *вахидом*. Полный список, поступивший в коллекцию 4 апреля 1877 г. от русского генерального консула в Астрабаде Ф.А. Бакулина, подробно описан В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. III: Mss. Persans. C. 4–13. В дополнение к описанию рукописи автор воспроизводит в оригинале текст первого *вахида* целиком и приводит перечень заглавий всех 9 *вахидов*. Второй, неполный список, также поступивший в коллекцию от Ф.А. Бакулина 5 мая 1874 г., упоминается В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. III: Mss. Persans. C. 3 и Б.А. Дорном в: Mélanges asiatiques. T. VII. C. 177. Эта рукопись исполнена очень ясным почерком.

2. Комментарий на Суру Иосифа (Ḳайю̄м ал-асма̄') — его первая глава появилась на свет в присутствии муллы Ḥусайна Бушрӯйи вечером 22 мая 1844 г. Это событие ознаменовало открытое провозглашение Бабом своей Миссии, а мулла Ḥусайн Бушрӯйи стал первым из уверовавших в Баба. Написанный по-арабски, Комментарий содержит 9300 стихов и состоит из 111 глав. Каждая глава, за исключением первой, посвящена толкованию какого-либо стиха из коранической Суры Иосифа (глава 12 Корана)[38].

СПбФ ИВ РАН располагает двумя списками Комментария на Суру Иосифа. Оба выполнены с особой тщательностью, написаны ясным почерком красными чернилами. Рукописи не содержат названия. Однако их идентификация, которой наука обя-

[35] Исключение, правда, составляет одна рукопись из собрания РНБ.

Под изданными каталогами подразумеваются следующие: 1) Персидские и таджикские рукописи Института востоковедения Российской академии наук (краткий алфавитный каталог). Ч. I–II. Сост. О.Ф. Акимушкин, В.В. Кушев, Н.Д. Миклухо-Маклай, А.М. Мугинов, М.А. Салахетдинова. Под. ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Предисл. Ю.А. Петросяна и Е.А. Резвана. 2-е изд. N.Y., 1998; 2) Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог. Ч. I–II. Сост. С.М. Бациева, А.С. Боголюбов, К.А. Бойко, О.Г. Большаков, П.А. Грязневич, А.И. Михайлова, Л.И. Николаева, С.Б. Певзнер, М.Б. Пиотровский, А.Б. Халидов, Т.А. Шумовский. Под ред. А.Б. Халидова. М., 1986; 3) *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 1–2. М., 1975; 4) *она же*. Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Восточного отдела Научной библиотеки им. А.М. Горького Ленинградского государственного университета. М., 1989.

[36] Байа̄н означает буквально: «изложение, изъяснение, речение».

[37] См.: Materials for the Study of the Bábí Religion. Comp. by E.D. Browne. Cambridge, 1918. C. 205–206; *Иоаннесян Ю.А.* Очерки. Гл. 1.

[38] См.: Materials. Comp. by E.G. Browne. C. 202–203.

зана В.Р. Розену, не вызывает сомнения. Они полностью соответствуют вышеприведенному описанию «Ḳаййӯм ал-асмā'», а в самом тексте данный Комментарий назван «Аḥсан ал-ḳиṣаṣ» («Лучшей из историй»), что также служит одним из его обозначений, на что указывал Э. Браун[39].

Один из списков, оконченный в 1297 г.х. (1880 г.), поступил в коллекцию 12 августа 1880 г. от И. Григоровича. Он представляет собой точную копию рукописи 1261 г.х. (1845 г.), хранившейся в библиотеке сына Фатḥ 'Алӣ шаха, принца 'Алӣ Ḳулӣ Мӣрзā И'тиẓāд ас-салṭанá, выполненную переписчиком Муḥаммадом Махдӣ ибн Карбалāййӣ шāх Карамом. Если учесть, что провозглашение Бабом своей пророческой миссии состоялось всего годом раньше — в 1844 г., то это копия одной из самых ранних рукописей в истории бабизма. Другой список в отличие от первого подробно описан В.Р. Розеном в первом томе Collections scientifiques[40], с публикацией отрывков из него. Кроме того, приведен перечень комментируемых коранических стихов с указанием глав, которые посвящены тому или иному стиху. Сравнение именно этого списка с рукописью Э. Брауна по ее описанию позволило В.Р. Розену установить, что перед нами знаменитый Комментарий Баба на Суру Иосифа. Список поступил в коллекцию от М. Безобразова 4 апреля 1877 г. Он не содержит ни упоминания времени переписки, ни имени переписчика.

3. Рукопись, зарегистрированная в Кратком каталоге рукописей на арабском языке СПбФ ИВ РАН как: «Две суры из Корана Баба». Отдельного Писания под названием «Коран Баба» не существует. «Кораном бабидов» метафорически обозначалось «Ḳаййӯм ал-асмā'». Б.А. Дорн называет так другой Текст. Писания же Баба, каждое из которых имеет собственное название, именуются термином «Байāн» собирательно. «Байāн» может входить и в состав названий конкретных Писаний, например Персидский Байāн (см. выше), Арабский Байāн (см. ниже).

Сама указанная рукопись содержит не два, а четыре отдельных текста. По стилю они представляют собой Писания, вышедшие из-под пера либо Баба, либо Бахауллы. Лишь одно мы можем с уверенностью идентифицировать как Сӯра-йи баḳара Баба, так как ее начало полностью совпадает с началом Сӯра-йи баḳара в рукописи, описанной Э. Брауном в: Catalogue and Description of 27 Babi MSS (p. 498)[41]. В последнем из текстов нашего списка неоднократно упоминается «Бахā'» в сочетании «свет Бахā'», а также столь важные в бабизме понятия, как ġийāḏ и мустаġāḏ[42]. На первой странице списка памятная надпись В.А. Жуковского и дата: 1919.

4. Рукопись на арабском языке без названия и даты. В Кратком каталоге рукописей на арабском языке СПбФ ИВ РАН приведена под неверным названием: [Китāб-и] Йḳāн (Книга несомненности) Бахауллы. В действительности же отношения к данному Писанию основателя религии бахаи не имеет (см. ниже). Ряд обстоятельств позволяет с большой долей уверенности предполагать, что автором этого текста, состоящего из стихов, является Баб. Так, люди призываются в нем уверовать в «Зикруллу» (Зикраллāх — «Поминание Божие» — один из титулов Баба), сам этот термин часто встречается на страницах данного списка, а верующие (бабиды) определяются как «верующие в Зикруллу». В одном из стихов говорится: «Войдите в дом со стороны Врат (бāб) на великой и славной стезе». Титул «Баб» означает «Врата». Наконец,

[39] Так, Э. Браун пишет: "Ahsanu'l-Kisas, another name for the Báb's Commentary on the Sura-i-Yusuf, also called Kayyumu'l-Asma" (Táríkh-i-Jadíd: The New History of the Báb. Vols 1–2. Tr. by E.G. Browne. Cambridge, 1893. Vol. 2. P. 398). См. также: *Browne E.G.* Catalogue and Description of 27 Bábí MSS // JRAS. № 11. L., 1892. P. 261–268, 699–701.

[40] Collections scientifiques. T. 1. C. 179–191.

[41] *Browne E.G.* Catalogue and Description of 27 Babi MSS. P. 11. Об этом Писании см. также в: Materials Comp. by E.G. Browne. P. 202.

[42] См. о них: *Иоаннесян Ю.А.* Очерки. Гл. 1. С. 32–34.

другой стих гласит: «Мы уже предписали вам в Книге заповедей...» Последняя представляет собой известное Писание Баба, переведенное на французский язык и опубликованное М. де Гобино (M. Compte de Gobineau)[43].

Рукопись приобретена В.А. Ивановым в июле 1910 г. в Исфахане, поступила в коллекцию, очевидно, в 1916 г. (это число указано в приписке).

5. Арабский Байāн. Рукопись на арабском языке хранится в РНБ. Это Писание вполне может быть Арабским Байāном, упоминаемым Э. Брауном[44] и известным как меньшая по объему, чем Персидский Байāн, Книга Баба, появившаяся в период заточения Баба в крепости Чихриг. В любом случае ее нельзя отождествлять с Книгой заповедей, переведенной М. де Гобино (см. выше). Идентификация этого Писания, несомненно, потребует тщательного исследования.

Б. Писания Бахауллы,
Основателя религии бахаи (1817–1892)

1. Книга Несомненности[45] (Китāб-и Йқāн) — одно из основополагающих Писаний религии бахаи, появившееся в 1861-62 г. на персидском языке в Багдаде, за полтора-два года до объявления Бахауллой о своей пророческой миссии. В этой Книге основатель новой религии еще подготавливал общину бабидов к указанному выше событию, которое состоялось перед его высылкой из Багдада в 1863 г. В ней, в частности, раскрываются некоторые ключевые принципы вероучения, такие, как единство Бога, прогрессирующее Откровение и др., изъясняются положение и миссия Пророков-основателей религий мира (по терминологии бахаи, Богоявлений/Явителей Божьей воли), их отношение друг к другу, духовный смысл пророчеств о «втором пришествии/возвращении Христа», о «восстании/явлении» Ка'има, духовные качества истинного искателя религиозной истины[46].

Книга Несомненности представлена в коллекции СПбФ ИВ РАН одной литографией и пятью рукописями.

Литография бомбейская — 1310/1893 г.[47]. Это не та литография, которую описал В.Р. Розен[48]. Однако она полностью соответствует данной им характеристике как «исполненной с особой тщательностью»[49] и, очевидно, представляет ту же редакцию. Другой экземпляр того же литографского издания находится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ[50]. Таким образом, в санкт-петербургской коллекции в целом две литографии Книги Несомненности.

Пять рукописей этого Писания Бахауллы, за исключением одной, датированы: 1291/1874-75, 1296/1878-79, 1299/1881-82, 1305/1887-88 гг. Недатированный список и рукопись 1299/1881-82 г. описаны В.Р. Розеном (первый подробно, с пространными отрывками из текста)[51]. В рукописях 1296/1878-79 и 1305/1887-88 гг. указаны переписчики: Мйрзā Муҳаммад Табрйзй и Абу Ṭāлиб Нихāвандй соответственно. Резуль-

[43] См.: *Compte de Gobineau M.* Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale. 3ᵉ éd. P., 1900.

[44] См.: *Browne E.G.* The Bábís of Persia. P. 921; A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Báb. Vols 1–2. Tr. and ed. by E.G. Browne Cambridge, 1891. Vol. 2. P. 345–346.

[45] Таково официальное русское название данной Книги.

[46] См.: *Бахаулла.* Китāб-и Йқāн.

[47] См.: *Щеглова О.П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Ленинградского отделения. Ч. 1. С. 213.

[48] См.: *Розен В.Р.* Новые бабидские рукописи // ЗВОРАО. СПб., 1890. Т. IV. С. 112–114 (№ 461); Collections scientifiques. Vol. VI. C. 144.

[49] "d'une exécution très soignée".

[50] О ней см.: *Щеглова О П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании Восточного отдела. С. 93.

[51] О первой рукописи см.: Collections scientifiques. Т. III. С. 32–51, о второй — там же. Т. VI. С. 143.

таты проведенного нами сравнения пяти рукописей с литографией опубликованы вместе с таблицей разночтений в Текстологическом приложении к нашему академическому переводу на русский язык Книги Несомненности[52]. Основной вывод, к которому мы пришли, состоит в том, что хотя литографский вариант, с одной стороны, и рукописный — с другой, и отражают две версии с незначительными между собой различиями (при этом литографский вариант соответствует, за редчайшими исключениями, официально принятому в международной общине бахаи персидскому тексту, а также официальной англоязычной версии данного Писания), различия между этими вариантами невелики и нигде не носят содержательный характер. Даже в тех сравнительно немногих случаях, в которых расхождения не могут быть объяснены ошибками или описками переписчиков, они не влияют на смысл фразы, тем более на содержание Книги в целом.

Наиболее красиво оформлены выполненные по единому образцу списки 1296/1878-79 и 1299/1881-82 гг.

2. Рукописный сборник, зарегистрированный в Кратком каталоге рукописей на персидском языке из собрания СПбФ ИВ РАН под названием «Бахāийа». Он содержит четыре коротких Послания по-арабски и одно более пространное по-персидски. Ни одно из них не содержит названия и пока не идентифицировано. Относительно Послания по-персидски упомянутый Каталог справедливо указывает, что оно «рассматривает и развивает вопросы, освещенные в... [Китāб-и] Йқāн»[53]. Все пять Посланий написаны в стиле Бахауллы, хотя только в одном — в том, которое по-персидски, Бахаулла называет свое имя — Ҳусайн и указывает на Байāн Баба как на «ниспосланный с небес Моего предшествующего явления»[54]. В нем упоминается и имя адресата Послания — ‘Алӣ[55], а также Сийида Джавāда.

3. Скрижаль Священного морехода (Лауҳ-и маллāҳ-и қудс). В отличие от некоторых других Писаний Бахауллы, это довольно точно датируется. Оно появилось на свет 26 марта 1863 г. в Багдаде, всего за месяц до провозглашения Бахауллой своей Миссии. Скрижаль написана по-арабски[56] мистическим языком. В ней, правда, посредством символических еще образов, Бахаулла заявляет о себе как об ожидаемом бабидами грядущем после Баба Пророке. Предсказываются некоторые будущие события, например, отвержение Бахауллы со стороны части бабидов[57].

В коллекции СПбФ ИВ РАН имеется один список этой Скрижали, доставленный из Мешхеда приват-доцентом К.В. Хилинским. Он не содержит заглавия и идентифицирован нами. В Кратком каталоге рукописей на арабском языке список зафиксирован как «Лауҳ-и бāбӣ». Рукопись, состоящая всего из одной страницы, блестяще оформлена. Текст в рамке с цветным орнаментом. Возможно, она переписана самим сыном Бахауллы — Абдул-Баха. Вопрос этот требует дополнительного тщательного исследования. Мы собираемся в будущем посвятить Скрижали Священного морехода отдельную публикацию.

Рукопись недавно отреставрирована реставраторами СПбФ ИВ РАН и помещена в специальную рамку.

4. Сборник Посланий на персидском и арабском языках. Некоторые тексты схожи по стилю с молитвами. В Кратком каталоге рукописей на арабском языке он зареги-

[52] См.: *Бахаулла.* Китāб-и Йқāн.

[53] Персидские и таджикские рукописи Института востоковедения. Ч. I. С. 79.

[54] Это указание содержится на л. 16а.

[55] Это упоминание встречается на л. 22б.

[56] Скрижаль Священного морехода имеет и персидскую часть, которая менее известна, чем арабская. Последняя и подразумевается в данном случае под этим Писанием.

[57] Подробнее об этой Скрижали см.: *Sours M.* The Tablet of the Holy Mariner. An Illustrated Guide to Bahá'u'lláh's Mystical Writing in the Sufi Tradition. Los Angeles, 2002.

стрирован как «Расā'ил-и бāбийа». Рукопись дефектная. В приписке В.Р. Розена указывается, что она доставлена Л.П. Григорьевым из Астрабада в сентябре 1892 г.

Хотя Сборник и анонимный, принадлежность Посланий Бахаулле не вызывает у нас сомнений. Это не только очевидно из языка и стиля Писаний, но и из ссылки автора в одном из Посланий на Скрижаль к Раису (Лауḥ-и Ра'йс) — Бахаулла напоминает адресату о своем пророчестве по поводу падения Османской империи в указанной Скрижали: «Воззри на царство Рум. Хотя и не желало оно войны, но возжелали ее подобные тебе. Посему и запылали огни, и вспыхнул пожар. Власть и религия ослабли, свидетель чему всякий беспристрастный наблюдатель. Множились бедствия его (царства. — *Ю.И.*), пока дым не окутал Землю Тайны (Адрианополь/Эдирне. — *Ю.И.*) и ее окрестности, чтобы явственно предстало то, что ниспослал Бог в „Скрижали к Ра'ису". Так исполнилось Божие веление в Книге Бога, Охранителя, Неизменного»[58].

5. Молитвы бахаи по-арабски. В рукописи отсутствует указание на Бахауллу, однако, по логике, их автором должен быть Бахаулла. В религии бахаи канонизированные молитвы восходят к Бахаулле, Бабу (относительно небольшое количество) и Абдул-Баха. С учетом указания В.Р. Розена в приписке, что данный список был привезен из Астрабада Л.П. Григорьевым 1 июня 1892 г., т.е. всего через месяц после смерти Бахауллы, автором этих молитв мог быть, вероятнее всего, Бахаулла.

Опубликованные в дореволюционных академических изданиях Писания Бахауллы:

1. Наисвятая Книга[59] (Китāб-и Аḳдас) — важнейшее Писание бахаи (на арабском языке), в котором преимущественно изложены заповеди и предписания Бахауллы. Значение этой Книги для бахаи, однако, выходит за пределы свода духовных и нравственных норм, регламентирующих жизнь верующих. Опубликована А.Г. Туманским в оригинале с русским переводом в 1899 г. (о работе над этой публикацией см. выше).

В коллекции СПбФ ИВ РАН хранится три списка Наисвятой Книги — два датированных: 1300/1882-83, 1306/1888-89 гг. и один без даты. Все три рукописи в превосходном состоянии. Ни одна из них не может быть отождествлена со списком, использованным для издания А.Г. Туманским. Рукопись 1300/1882-83 г. неполная: не содержит последнего стиха, запрещающего опиум. Две другие — полные.

Рукопись 1300/1882-83 г. преподнесена в дар Библиотеке Учебного отдела восточных языков И. Григоровичем 12 июля 1888 г. Она описана В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. VI. С. 144–145 (№ 246).

Список 1306/1888-1889 г., про который в приписке по-персидски утверждается, что он был тщательно сверен с «новой рукописью», подарен Г.Д. Батюшковым в 1906 г.

Недатированная рукопись поступила в коллекцию в том же году и, возможно, также от Г.Д. Батюшкова. Кроме текста «Наисвятой Книги» к ней приложена брачная молитва бахаи по-арабски на двух страницах.

Таким образом, можно констатировать, что два датированных списка относятся к времени жизни Бахауллы. Тот факт, что две последние рукописи поступили в коллекцию в 1906 г., т.е. незадолго до смерти В.Р. Розена, объясняет, почему они не были им описаны.

[58] Перевод наш.

[59] Таково официальное русское название Книги.

2. Сборник Посланий. Имя автора не указано. Содержит 29 арабоязычных Посланий Бахауллы, опубликованных В.Р. Розеном (см. о нем выше). В изданном томе они составляют первую половину текстов. Среди них знаменитое Послание к царям (Сӯрат ал-мулӯк)[60].

Список дефектный, последний текст (№ 29) не представлен целиком.

Рукопись представляет собой дар от М. Безобразова. Она описана В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. I. C. 191–212. Там же приводится начало каждого Послания под тем же номером, что и в опубликованном Сборнике (Там же. С. 200–212).

3. Сборник Посланий Бахауллы. Каждому тексту этого списка предшествует криптограмма «152», написанная по-арабски красными чернилами, означающая «Баха[улла]» по системе абджада.

Сборник включает Послание к царям (Сӯрат ал-мулӯк) с указанием его названия красными чернилами на полях[61], Скрижаль храма (Сӯрат ал-хайкал) вместе с примыкающими к ней Посланиями к монархам (Алвāḥ ас-салāṭӣн)[62], Скрижаль к Раису (Лауḥ-и Ра'ӣс)[63] и некоторые другие арабоязычные Послания, опубликованные В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. VI. C. 145–243.

Список преподнесен в дар коллекции Л. Григоровичем 12 июля 1888 г. Появление именно этой рукописи окончательно рассеяло сомнения относительно автора этих Скрижалей (см. выше).

Рукопись прекрасно оформлена, написана ясным почерком и сохранилась в отличном состоянии.

4. Сборник, состоящий из Посланий Бахауллы по-персидски. Рукопись содержит Скрижаль к Маḳсӯду (Лауḥ-и маḳсӯд), обращенную к мӣрзе Маḳсӯду, одному из первых уверовавших в Бахауллу, проживавшему в Дамаске и Иерусалиме, и два Послания по случаю трагического события в Ашхабаде: одно адресовано ʻАбд ал-Карӣму, другое — «друзьям[64] повсеместно». Последние два опубликованы А.Г. Туманским в оригинале с переводом: *Туманский А.Г.* Два последних бабидских откровения. С. 314–321.

Скрижаль к Маḳсӯду не была опубликована целиком, но описана В.Р. Розеном с приложением пространных отрывков из нее в оригинале в Collections scientifiques. T. VI. C. 245.

5. Литографированный сборник Скрижалей Бахауллы по-персидски, включенный в Каталог литографированных книг из собрания СПбФ ИВ РАН как Алвāḥ («Скрижали»). Содержит Скрижали: Отблески (Лауḥ-и таджаллӣйāт), Сияния (Лауḥ-и ʻишрāḳāт), Украшения (Лауḥ-и ṭарāзāт), Райские слова (Лауḥ-и калимāт-и фирдаусӣйа)[65]. Скрижаль Отблески адресована принявшему мученическую смерть бахаи из г. Йезда, известному как Устāд ʻАлӣ Акбар, Сияния — Джалӣлю Ху'й, Райские слова — Хāджӣ Мӣрзе Ҳайдару ʻАлӣ. Дата и место издания литографии неизвестны.

Хотя все эти Скрижали и опубликованы с переводом А.Г. Туманским в Приложении к Наисвятой Книге[66], основой для публикации послужила не данная литография, а рукопись, полученная А.Г. Туманским в декабре 1891 г. от бывшего в то время в Ашхабаде зятя Бахауллы Сийид ʻАлӣ Афнāна[67].

---

[60] «Послание к царям» начинается на л. 36б. Об этом Послании см.: *Иоаннесян Ю.А.* Очерки. Гл. 2.

[61] Это указание содержится на л. 1а.

[62] Эта Скрижаль с указанными Посланиями занимает листы 40а–154а.

[63] Эта Скрижаль занимает листы 154а–166а.

[64] «Друзья», «друзья Бога» — обозначение бахаи.

[65] Таковы официальные названия этих Скрижалей по-русски.

[66] См.: Китаб-е Акдес. Приложение III. С. 72–124.

[67] См. там же. С. 72.

Писания Абдул-Баха (все литографии за исключением одной рукописи)

1. Секрет божественной цивилизации[68] (Асрāр ал-ґайбӣйа ли асбāб ал-маданӣйа). Написанное по-персидски, посвящено духовным основам организации современного общества, с позиции бахаи.

В Санкт-Петербурге имеются две литографии: одна в СПбФ ИВ РАН, другая в собрании Восточного отдела Научной библиотеки СПбГУ. Обе включены в соответствующие Каталоги О.П. Щегловой под своим арабским названием. Первая представляет собой бомбейское издание 1299/1882 г.

2. Повествование путешественника (Маḳāла-йи шаḫс-ӣ саййāх ки дар тафçӣл-и ḳаẓӣйа-йи Бāб нивишта аст)[69]. Хроника истории бабизма и ранней истории религии бахаи на персидском языке. Содержит множество цитат из Писаний Бахауллы.

Представлено одной рукописью в СПбФ ИВ РАН и тремя литографиями: двумя из них в СПбФ ИВ РАН и одной в собрании Восточного отдела Научной библиотеки СПбГУ.

Рукопись была прислана в дар Учебному отделению восточных языков из Астрабада А.Г. Туманским в 1892 г. Литографии из собрания СПбФ ИВ РАН датированы 1308/1890 и 1335/1917 гг. Первая — бомбейская. Место появления второй неизвестно. Литография из СПбГУ — экземпляр того же издания, что и литография 1335/1917 г. из собрания СПбФ ИВ РАН.

Документы других авторов по истории бабизма и религии бахаи, а также по сопряженным с ними вопросам, смешанная тематика, поэтические произведения

1. Исторические хроники:

а) Книга об Астрабаде, Мазандаране, Гиляне, Семнане, Дамгане и других [местах] (Китāб-и Āстрāбāд ва Мāзандарāн ва Гӣлāн ва Симнāн ва Дамґāн ва ґайра). Рукопись на персидском языке из собрания СПбФ ИВ РАН, содержащая повествование о событиях, связанных с бабидским движением в Мазандаране и прилегающих районах. Имеет ярко выраженную антибабидскую направленность. В текст включена цитата, приписываемая автором хроники легендарной бабидской проповеднице Ṭāхире, известной как Ḳуррат ал-‘айн.

Рукопись описана Б.А. Дорном в: Mélanges asiatiques. T. IV. C. 199, № 12.

б) Новая история (Тāрӣх̮ -и джадӣд). Известное сочинение на персидском языке Мӣрзы Ḫусайна Хамадāнӣ и др.[70]. История ее создания изложена А. Гульпайгани в письме к А.Г. Туманскому[71].

Рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН дефектна, описана В.Р. Розеном в: Collections Scientifiques. T. VI. C. 244. По причине отсутствия окончания невозможно установить, содержала ли рукопись сведения о времени ее написания и переписчике.

---

[68] Таково официальное название этого Писания по-русски.

[69] Опубликовано Э. Брауном в оригинале и английском переводе. См.: Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Báb.

[70] Опубликована Э. Брауном в английском переводе. См.: Táríkh-i-Jadíd: The New History of the Báb. Упоминание об этой хронике имеется в: Materials. Comp. by E.G. Browne. C. 187.

[71] См.: *Туманский А.Г.* К вопросу об авторах истории бабидов, известной под именем Тарихе Манукчи تاريخ مانكجى, или Тарихе Джедид تاريخ جديد // ЗВОРАО. Т. 8. Под ред. Бар. В.Р. Розена. СПб., 1894. С. 33–45.

в) Доводы божественного знания в пользу явления Доказательства [Божия][72] и изъяснение (Далā'ил ал-'ирфāн фи зухӯр ал-Ҳуджжа ва ал-тибйāн). Автор Ҳāджж Мӣрзā Ҳайдар 'Алӣ Исфахāнӣ. Богословский трактат, обосновывающий исполнение в личности Баба исламских пророчеств о явлении в мир «Скрытого» имама. Цитируется множество мусульманских преданий с указанием источников: Биҳāр ал-анвāр, Уçӯл ал-Кāфӣ и др. Трактат на персидском языке написан в 1310/1892-93 г.

Литография из собрания СПбФ ИВ РАН, напечатана в Бомбее в 1312-13/1895 г.

г) Основы новой истории (Асāс-и тāрӣх-и джадӣд). Автор Мӣрзā Ҳасан б. Муҳаммад-Таḳӣ Тāлиḳāнӣ. На персидском языке.

Литография из собрания СПбФ ИВ РАН, по предположению О.П. Щегловой, напечатана в Иране. Место и время ее появления в литографии не упоминаются.

Литография поступила в коллекцию от автора при посредстве В.А. Жуковского в 1915 г.

2. Смешанная тематика:

А. Небольшая рукопись на персидском языке из собрания СПбФ ИВ РАН. Включена в Краткий каталог под названием «Бахāййа». Содержит пять текстов разного содержания:

а) стихи неизвестного автора в честь русского императора в благодарность за безопасную жизнь, которую бахаи вели в России;

б) два поэтических произведения, по 19 стихов каждый, автора под псевдонимом Рӯҳāнӣ либо Рӯҳā[73];

в) стих чисто религиозного содержания неизвестного поэта;

г) пояснительная записка о законе бахаи о наследстве, а также о делении года, по календарю бахаи, на 19 месяцев (записка составлена по просьбе А.Г. Туманского в 1308 г.х.)[74];

д) пояснение хронологии некоторых значимых событий в истории религии бахаи и объяснение календаря бахаи.

Нужно иметь в виду, что, хотя пояснительная записка и была написана по просьбе А.Г. Туманского неким ученым бахаи, возможно Абу ал-Фаẓлем Гульпāйгāнӣ, ее не следует смешивать с Рисāла-йи Искандарӣйа (Сочинением [для] Александра), написанным А. Гульпāйгāнӣ специально для А.Г. Туманского и использованным последним в своей статье[75].

Рукопись описана В.Р. Розеном в: Collections scientifiques. T. VI. С. 251–252 (№ 250).

Б. Блестящий довод (Бурхāн-и лāми'). Автор — Абу ал-Фаẓл Гульпāйгāнӣ (см. выше). Полемический трактат, содержащий ответ на статью протестантского миссионера в журнале "Evangelical Christendom". Написан в 1330/1911 г. в Сирии, опубликован в Чикаго издательством Press of Baha'i News с английским переводом.

Литография из собрания СПбФ ИВ РАН.

В. [Поэтический] сборник (Маджмӯ'а) на персидском языке. Под таким заглавием рукопись включена в Краткий каталог рукописей на персидском языке СПбФ ИВ РАН. Указанный каталог сообщает о рукописи, в частности, следующее: «Сборник содержит 2 небольших маснавӣ и 2 ḳаçӣды. Маснавӣ, видимо, являются посланиями. Первое… датировано 20 ша'бāна 1270 г.х. [1853–1854 гг.]»[76].

---

[72] Ҳуджжат Аллāх (Доказательство Божие) — один из титулов Махдӣ/Ḳа'има.

[73] Под этими псевдонимами в среде бахаи известна поэтесса, уроженка г. Бушруйе (Иран). О ней см.: *Ф. Бāрраґи*. Руḥани Бошруйейи: зендеги вā āш'ар // Пейам-е бāhайи. Шомаре-йе 299, октобр 2004 [Париж]. С. 36–45 (на перс. яз.).

[74] Это явствует из приписки к пояснительной записке.

[75] *Туманский А.Г.* К вопросу об авторах истории бабидов.

[76] Персидские и таджикские рукописи. Ч. I. С. 507.

Эта датировка, очевидно, заимствована из приписки на последней странице[77] почерком, отличным от того, которым написан сам поэтический текст. Она обращена к «Божиим людям» которые призываются вчитываться в «эти страницы» и ценить их по достоинству. Ибо, как отмечается в приписке, «день великого свидетельства близок». В ней же упоминается дата завершения работы над рукописью, но последняя цифра года указана неразборчиво: четверг, двенадцатый день месяца ша'бāна, год 127?. Однако, исходя из содержания Сборника, нам представляется маловероятным, что 1270 г.х., соответствующий 1853-54 г., может быть достоверной датой. Главная его тема — благовестие о радостном и великом событии — об [Откровении] Баха, который «разорвал завесы», «зримо явив свой лик». Эти метафоры, как и сама тема, более соответствуют времени после провозглашения Бахауллой своей Миссии в 1279/1863 г.

Переписчиком назван: «письмоводитель... Абдул-Баха, Ҳусайн». Год поступления Сборника в коллекцию — 1917-й.

Г. Литографированный трактат анонимного автора на персидском языке под названием «'Аккā'-и фирғ» из собрания Восточного отдела Научной библиотеки СПбГУ. Напечатан в 1311/1894 г., предположительно в Бомбее.

В трактате автор излагает свои взгляды на ислам и современный мир.

Переписчиком назван «слуга Баба [и] Баха[уллы] — Мишкīнқалам».

Особняком в коллекции стоит один Сборник Посланий Бахауллы на персидском языке. Составитель Сийид Джалāл б. Ҳаҙрат Сйнā. Литография без названия из собрания СПбФ ИВ РАН. Напечатана в Ташкенте в 1336/1918 г. издательством «Идāрайи ваҳдат».

К сожалению, некоторые рукописи, использованные в качестве оригиналов для академических изданий в дореволюционной России, на сегодняшний день обнаружить не удалось. Это относится к большинству рукописей, принадлежавших лично А.Г. Туманскому и В.Р. Розену. Факт существования этих материалов в прошлом очевиден из того, что они либо опубликованы, либо упомянуты в соответствующих изданиях. А.Г. Туманский закончил свои дни в эмиграции, на Принцевых островах. Его вдова поселилась в Бельгии, где и поныне проживают его потомки[78]. Вероятнее всего, личная коллекция рукописей и литографий семьи Туманских была вывезена ими за границу.

Ниже перечисляются изданные Писания, источники которых в виде рукописей и литографий не обнаружены:

А. Послание Бахауллы: Благие вести (Лауҳ-и бишāрат), опубликованное В.Р. Розеном (*Розен В.Р.* Послание: «Благие вести» لوح بشارت // ЗВОРАО. Т. VII. СПб., 1893. С. 183–192).

Б. Рукопись с Посланиями Бахауллы по-арабски, включенными В.Р. Розеном в опубликованный им Сборник Посланий. Рукопись упоминается в предисловии к изданию П. Коковцова (см. выше).

В. Рукопись, использованная А.Г. Туманским вместе с литографией для публикации им оригинального текста и русского перевода «Наисвятой Книги» (Китāб-и Ақдас) Бахауллы (см. выше). Литография также не найдена.

Г. Рукописи, положенные А.Г. Туманским в основу публикации нескольких Скрижалей Бахауллы в Приложениях к «Наисвятой Книге» (рукописи упоминаются в Приложениях II и III. С. 53, 72): 1) Скрижаль к 'Алй (Лауҳ-и 'Алй) (II); 2) Скрижаль Простейшее по существу (Лауҳ-и басйṭ ал-ҳақйқа) (II); 3) Скрижаль Сияния (Лауҳ-и

[77] Приписка на л. 18б.

[78] Этими сведениями мы обязаны О.Ф. Акимушкину.

‘ишрāқāт)[79] (III); 4) Скрижаль Украшения (Лауḥ-и ṭарāзāт) (III); 5) Скрижаль Отблески (Лауḥ-и таджаллиййāт) (III); 6) Скрижаль Райские слова (Лауḥ-и калимāт-и фирдаусиййа) (III).

Д. Воля и Завещание Бахауллы, опубликованные А.Г. Туманским под названием «Грамота Моего Завета» (Китāб-и ахдй) (Последнее слово Беха-Уллы. Изд. А.Г. Туманский // ЗВОРАО. Т. VII. СПб., 1893. С. 193–203).

Е. Некоторые тексты из архива Ф.А. Бакулина, включая один, приписываемый Бабу. Эти материалы были опубликованы В.А Жуковским в статье: *Жуковский В.А.* Российский императорский консул Ф.А. Бакулин в истории изучения бабизма // ЗВОРАО. Т. 24. Пг., 1917. С. 33–90.

Ж. История [Мирзы] Джāнй (Тāрйḫ-и Джāнй). Рукопись, принадлежавшая А.Г. Туманскому, в частности, включала рассказ, отсутствующий в соответствующей рукописи Э. Брауна[80], — о том, как Бахаулла взял на себя побои, предназначавшиеся его брату по отцу, Мйрзе Йаḥйе, когда они оба были арестованы в Амуле. А.Г. Туманский в статье воспроизводит этот эпизод в оригинале с переводом, со ссылкой на свою рукопись (*Туманский А.Г.* К вопросу об авторах истории бабидов, известной под именем Тарихе Манукчи تاریخ مانکجی, или Тарихе Джедид تاریخ جدید // ЗВОРАО. Т. 8. Под ред. Бар. В.Р. Розена. СПб., 1894. С. 33–45).

Представленные материалы наглядно демонстрируют масштабы богатейшей коллекции текстов для изучения бабизма и религии бахаи в Санкт-Петербурге, и в первую очередь в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Собранные стараниями дореволюционных исследователей и дипломатов, положивших начало их научному изучению, они в советский период практически были преданы забвению, как и сама эта тематика. В настоящее время, когда появилась возможность беспристрастного (неполитизированного) научного изучения религий, предполагающего продолжение мировой и русской академической традиции исследования, основанного на первичных источниках, эта коллекция, унаследованная нами от наших блестящих предшественников, представляется как никогда востребованной.

Список сокращений

ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.

Summary

Yu.A. Ioannesyan

St.-Petersburg Collection of Texts relating to the Babi Teaching and Bahai Faith

(the 19th—Early 20th Centuries)

The Russian Empire during the 19th century was highly interested in the current events and political changes which were developing in Persia, especially those events surrounding the appearance of

[79] Об адресатах этой и нижеследующих Скрижалей см. выше.

[80] Эта История целиком опубликована Э. Брауном в персидском оригинале. См.: Kitáb-i NUQṬATU'L -KÁF, Being the Earliest History of the Bábís compiled by Ḥájjí Mírzá Jání of Káshán. Ed. from the unique Paris ms. suppl. persan 1071 by E.G. Browne. L., 1910.

the Babi and Baha'i Faiths. Persia has always been a strategic concern of Russia's geopolitical interests and this traditional importance, which has been given to Iran has materialized itself in hundreds if not thousands of documents and writings collected by the pre-revolutionary Russian government. Among these materials, which were constantly flowing into the Russian Empire was information about and original Writings of these two emerging religions. Fortunately, this information was supplied regularly and systematized by the Russian diplomats and scholars working in Persia. Among these Russian diplomats were trained Orientalists, who could rightly ascertain their significance.

The majority of Babi and Baha'i materials collected during the 19th century ended up in St.-Petersburg, the capital of the Russian Empire. Eventually, these materials were distributed between the following three learning centers: The St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies under the Russian Academy of Sciences (formerly the Asiatic Museum), the National Library (formerly the Public Library) in St. Petersburg and the Oriental Faculty of St. Petersburg State University. The largest of these collections is in the abovementioned St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, which for the most part this paper concerns. It is a brief introduction to these materials. The most significant of them can be divided between (1) the Writings of the Bab, the Prophet-Founder of the Babi Faith who was Baha'u'llah's Forerunner and (2) the Writings of Baha'u'llah, the Founder of the Baha'i Faith. We can further distinguish the materials into two broad groups: manuscripts or publications of manuscripts of the *Writings* (with and without translations) of the central figures of the Babi and Baha'i Faiths, and manuscripts and publications of other materials like eyewitness accounts and historical documents about the Babi and Baha'i Faiths, defined in this paper as *other sources*.

Д.Д. Васильев

© 2005
Москва

О подготовке электронного каталога памятников письменности тюркоязычных кочевников Евразии эпохи раннего средневековья

(по материалам коллекций российских музеев)

Древнетюркские (или иначе — *орхоно-енисейские*, *тюркские рунические*) надписи в той или иной степени упоминались или исследовались в работах почти всех тюркологов. Но, пожалуй, никто из тюркологов (в том числе и я) не располагает информацией о всем фонде памятников тюркской рунической письменности. Известны музеи, где хранятся крупные коллекции тюркской руники, но значительно сложнее собрать сведения о местах хранения отдельных предметов с надписями, не говоря уже о тех надписях, которые остаются на местах первоначального сооружения. Вместе с тем краткость и орфографическая вариативность тюркской рунической эпиграфики, трудности (по этой причине) ее дешифровки и прочтения делают особенно важными для текстологических реконструкций сопоставления текстов и выявление аналогий на различных уровнях: аллографическом, морфологическом, лексическом и др. При этом исследователь должен иметь возможность достаточно быстро осуществить поиск и отбор необходимого материала из всего наличного фонда памятников. Эти исследовательские проблемы могут быть разрешены только при наличии гипертекстовой базы данных или электронного каталога всех известных памятников тюркской рунической письменности.

В основу электронного каталога была положена гипертекстовая база данных, которая содержит исследования примерно 100 тюркских рунических надписей из коллекций музеев Минусинска, Абакана, Красноярска, Кызыла и Горно-Алтайска, а также около 50 памятников, остающихся на местах первоначального сооружения. Основную часть составили эпиграфические памятники с текстами, высеченными на каменной поверхности.

Структура базы данных для памятников тюркской руники Южной Сибири с самого начала строилась на многослойной гипертекстовой основе и исходном формуляре через ключевые слова, выделенные иным цветом. Кроме того, можно было выйти в индексы терминов и понятий, а также в персоналии. По мере наполнения базы данных и использования ее гипертекстовой многослойности в качестве инструмента стало возможным создание электронного каталога коллекций памятников.

Основной проблемой, возникшей при подготовке электронного каталога памятников тюркской рунической письменности, стало создание электронных копий объектов, имеющих различные формы, параметры, степень сохранности, технику исполнения и ряд других характеристик.

Большинство информационных блоков, входивших в первоначальную базу данных, составили так называемое ***Стандартное поле*** информационного каталога. В этом поле собрана информация о типе и наименовании памятника, размерах и материале, условиях и авторе его обнаружения, современном местонахождении, библиографические сведения, если он публиковался. Второе информационное поле составили собственно ***Электронные копии*** памятников. При создании электронных копий тюркской руники учитывался более чем столетний источниковедческий опыт изучения этих памятников. Существующие у разных исследователей многочисленные разночтения одного и того же текста и отдельных фрагментов также потребовали гипертекстовой многослойности.

Васильев Дмитрий Дмитриевич — к.и.н., зав. Отделом истории Востока ИВ РАН.

Поэтому при создании электронных копий тюркской руники мы старались создать в каталоге как бы исследовательскую ретроспективу каждого памятника. Здесь демонстрируется вид первоначального сооружения на местности, план археологических раскопок, музеефицированный общий вид памятника, общий вид текста (иногда — по отдельности на каждой грани стелы), его увеличенное изображение для того, чтобы исследователь мог более тщательно ознакомиться с определенным фрагментом текста, и, наконец, графическая реконструкция. Следует отметить, что исходным материалом при создании электронных копий могли стать только высококачественные фото- или факсимильные копии, выполненные непосредственно с оригиналов. Выбор археологических схем и графических реконструкций основывался на архивных фондах разных исследователей, работавших с тем или иным памятником в оригинале на протяжении минувшего столетия.

Третье информационное поле, условно названное нами ***Полем комментариев***, связано в основном с результатами научного освоения памятников. Здесь приводятся варианты чтения данного текста различными исследователями. Причем для выделения фрагментов, по-разному интерпретированных различными авторами, также используется гипертекстовая многослойность. Приводятся датировки памятника, которые, как показывает история изучения тюркской руники Южной Сибири, у различных исследователей также противоречивы.

Включены сюда и дополнительные сведения, связанные с обстоятельствами находки, археологических раскопок или исторического исследования текста. Примером может стать, например, трофейный меч арабской работы с куфической надписью, извлеченный из курганного погребения в Туве, на котором была установлена стела с тюркской рунической надписью, содержащей имя героя.

Даже самые первые результаты систематизации в виде электронного каталога позволили установить взаимосвязи между отдельными памятниками и получить некоторые данные, которые невозможно было выявить путем традиционного источниковедческого исследования. Например, установить генеалогические связи между героями древнетюркских текстов Южной Сибири. Это позволило в определенной степени ввести героев саяно-алтайских эпитафий в качестве реальных действующих лиц в канву событий политической истории Тюркского каганата.

Последний период в тюркской рунологии характеризуется полемикой между лингвистами, археологами и историками по поводу вариантов чтения текстов, их реконструкций, датировок и этнической принадлежности. Этот процесс в тюркской рунологии предсказывался нашими предшественниками-тюркологами еще в первой половине прошлого столетия и является объективным следствием развития данной научной отрасли. Тем не менее эта полемика, как и всякая другая, носит одновременно как новаторский, так и деструктивный характер. Среди отвергаемых прежних мнений могут пропасть и крупицы истины. Поэтому только создание электронного каталога памятников тюркской рунической письменности (сначала по регионам их концентрации, а в будущем и обобщенного) позволит не только решить некоторые спорные источниковедческие и текстологические проблемы, но и вывести эту достаточно консервативную отрасль тюркологии на уровень методики, отвечающей современным научным требованиям.

Создание электронного каталога в идеальном виде — процесс весьма длительный и трудоемкий. И надо отдавать себе отчет в том, что так же как и при составлении Корпуса эпиграфических памятников, это вряд ли возможно, если использовать только материалы одного-двух исследователей. Электронный каталог введен в гипертекстовом формате в сеть Интернет через Евроазиатский востоковедческий сервер Института востоковедения Российской академии наук (EAOS) — http: // www.orient.ru и готов для размещения на лазерных дисках. Таким образом, составленная база данных может не только использоваться, но и пополняться как инициаторами проекта, так и другими специалистами — тюркологами, археологами, историками.

Ц.П. Ванчикова

© 2005
Улан-Удэ

Международный семинар «Письменное наследие монгольских народов: актуальные проблемы информационного обеспечения востоковедных исследований», Улан-Удэ, 2–6 августа 2004 г.

Со 2 по 6 августа 2004 г. в Улан-Удэ в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН состоялся международный семинар «Письменное наследие монгольских народов: актуальные проблемы информационного обеспечения востоковедных исследований»[1], в котором приняли участие ведущие ученые из России, Японии, Монголии, Кореи, Чехии.

Целью семинара являлось обсуждение широкого круга вопросов, связанных с исследованием письменного наследия монгольских народов и использованием современных информационных технологий для электронного представления письменного историко-культурного наследия народов Центральной Азии. В рамках семинара прошли дискуссии о монгольском источниковедении и текстологии, тибетоязычном наследии монгольских народов, памятниках монгольской лексикографии, современных технологиях в исследованиях письменного наследия монгольских народов.

Заседания секции «Актуальные проблемы источниковедения и текстологии» были посвящены современному состоянию и принципиальной оценке результатов исследований в области монгольского источниковедения и текстологии, проблеме публикаций устных и письменных памятников духовной культуры монголоязычных народов.

К. Танака (Япония) в своем докладе представил оригинальный взгляд на проблему унификации орфографических систем монгольских языков. Докладчик обратил внимание на то, что почти в каждой современной письменности используется историческая орфография, так как язык меняется быстрее, чем можно изменять правила письма, не ломая в корне культурно-исторические традиции народа, сохраняемые в его книгах. В докладе прозвучала мысль о том, что чем дольше не происходят реформы в области письменности, тем труднее она поддается изменениям. Соответственно, современные народы, имеющие богатую и давнюю письменную традицию, обходятся частичными реформами, и между орфографией письменного языка и фонологическим и морфологическим составом живого разговорного языка всегда сохраняется известный разрыв.

В докладе М. Баярсайхана (Монголия) на богатом иллюстративном материале были проанализированы особенности преобразованного из монгольского алфавита маньчжурского письма, и в частности, вопрос об использовании в нем буквенных графем на основе монгольского алфавита *алигали* для обозначения китайских и санскритских звуков, отсутствовавших в маньчжурском языке.

Интересный подход к проблеме связей корейского письма и монгольской квадратной письменности был намечен в сообщении Чой Дун Гона (Республика Корея), который обратил внимание на сходство корейского письма *хунминджоным* с монгольским квадратным письмом. По мнению докладчика, вполне правомерно предпо-

Ванчикова Цымжит Пурбуевна — д.филол.н., зав. Отделом памятников письменности ИМБиТ СО РАН.

[1] При финансовой поддержке РФФИ (грант 04-07-93019 «г»), Министерства образования и науки Республики Бурятии и университета «Их засаг» Монголии.

ложение о том, что изобретатель корейского письма король Сёджон мог позаимствовать буквенно-звуковой характер из монгольского квадратного письма.

В докладе Д. Бурнээ (Монголия) в исторической ретроспективе был рассмотрен богатый лексикографический опыт монголов по составлению тибето-монгольских словарей, которых в настоящее время известно более двадцати. Докладчик обратила внимание на необходимость проведения исследований по теоретической разработке вопросов тибетско-монгольской лексикографии, принципов отбора и размещения терминов, способов выделения значения слов. В докладе было отмечено, что труды монгольских лексикографов могут быть использованы в качестве руководства по переводам буддийских текстов. Продолжением данного доклада стало выступление М. Гантуяа (Монголия), в котором была подчеркнута необходимость унификации буддийских философских терминов на монгольском языке с учетом накопленных в мировой научной практике опыта и традиций.

Большой интерес вызвал доклад Ш. Чоймаа (Монголия), посвященный реконструкции первоначального текста историко-литературного памятника XIII в. «Сокровенное сказание». Для этой цели ученый использовал монгольскую летопись XVII в. «Алтан тобчи», показав картину движения исходного текста во времени. В докладе Ш. Чоймаа было убедительно продемонстрировано, что в текстологии первостепенное значение имеет полнота использования комбинационного поля исследования, как палеографического и языковедческого, так и историко-литературного. Докладчиком был сформулирован важный вывод о том, что при доказательстве правильности представлений исследователя об истории произведения важную роль играет реконструкция тех или иных утраченных звеньев текста. В ходе обсуждения данного доклада участники семинара пришли к единому мнению, что наиболее типичные, универсальные тексты, в полной мере представляющие культурное сознание и потому отражающие глубинную суть любой культуры, в первую очередь должны стать объектами исследования ученых-востоковедов.

Темы докладов молодых монгольских ученых Н. Энхбаатара и Ч. Нэргуй продемонстрировали сочетание источниковедческого и текстологического подходов. Н. Энхбаатар посвятил свое выступление исследованию концепций «двух учений» в истории монгольской государственности на основе анализа текста историко-правового сочинения XIII–XVI вв. «Белая история». Ч. Нэргуй поделилась наблюдениями над текстом монгольского «Предания об Улзийт хун гоо» как источника по средневековой истории монголов.

Р. Отгонбаатар (Монголия) ознакомил участников семинара с малоизвестными страницами истории традиционного монгольского книгопечатания. Наибольшее внимание привлекла информация докладчика о количестве печатных дворов, находившихся при буддийских монастырях Монголии до 1936 г.

Проблемы выявления, изучения и издания текстов устных и литературных памятников были отражены в докладах С. Дулама (Монголия), Ш.Б. Чимитдоржиева, С.Д. Сыртыповой, Д.В. Дашибаловой (Улан-Удэ). В содержательном выступлении С. Дулама были рассмотрены проблемы фиксации и интерпретации текстов, восходящих к шаманской традиции монгольских народов. Основное внимание было уделено вопросам собирания и исследования шаманского поэтического наследия в двух аспектах — функционально-мировоззренческом и обрядово-ритуальном. Ш.Б. Чимитдоржиев в докладе об истории изучения и публикации бурятских исторических летописей дал обстоятельный анализ изданных источников, отметив огромные заслуги в издании рукописей выдающихся российских монголоведов первой половины XX в. — Н.Н. Поппе, В.А. Казакевича, Ц.Ж. Жамцарано, Г.Н. Румянцева, а также охарактеризовал современное состояние изучения бурятских исторических хроник. Проблеме выявления и классификации раритетных тибетоязычных текстов в Трансбайкалье был

посвящен доклад С.Д. Сыртыповой. Предварительные итоги исследования памятников дидактической литературы монгольских народов, содержащихся в монгольских коллекциях ИМБиТ СО РАН в формате электронного аннотированного описания каждого сочинения, были подведены в выступлении Д.В. Дашибаловой.

В работе второй секции — «Информационные технологии в востоковедных исследованиях: теория и практика» основное внимание было уделено вопросам эффективного использования информационных технологий в монголоведении и тибетологии, выработки единых стандартов электронного представления текстов, создания электронных каталогов и баз данных.

Доклады, заслушанные в этой секции, и последовавшая за ними дискуссия показали, что приоритетным и наиболее перспективным направлением работы участники семинара считают использование современных компьютерных методик для накопления, обработки и сохранения культурного наследия монгольских народов в виде электронных библиотек и каталогов, баз данных, размещенных на магнитных и оптических носителях, а также в сети Интернет. С большим интересом было заслушано выступление В.Л. Успенского (Санкт-Петербург) о результатах работы по созданию каталогов коллекций тибетских и монгольских рукописей и ксилографов библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Десятилетним опытом работы по компьютерной каталогизации тибетского фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН поделились Джампа Намдол и Нгаван Кхеатсун.

Большой интерес участники семинара проявили к докладу Л. Халоупковой (Чехия) о тибетской коллекции Института востоковедения АН Чехии, а также к сообщению Э.У. Омакаевой (Элиста) о проблемах описания и каталогизации письменных памятников на «тодо бичиг». Состоянию и перспективам этого направления деятельности в Отделе памятников письменности ИМБиТ СО РАН были посвящены выступления А.А. Базарова, Н.В. Цыремпилова, О.С. Ринчинова (Улан-Удэ). Докладчики рассказали о методологических и практических подходах, которые они используют в своей работе, и о созданных ими информационных ресурсах.

Сообщения Ц.П. Ванчиковой и Ж.Б. Бадагарова о методах электронного представления текстов на монгольских языках вызвали оживленную дискуссию, поскольку стандартизованного решения в этой области пока не существует и каждый исследовательский коллектив имеет собственный опыт. Участники семинара отметили необходимость тесной координации усилий специалистов в этой сфере для того, чтобы создаваемые электронные ресурсы были доступны всему международному академическому сообществу.

В ходе обсуждений неоднократно подчеркивалось, что письменное наследие монгольских народов помогает раскрыть базовые непреходящие духовные ценности, а новые технологии дают возможность донести их до будущих поколений, позволяют создавать и распространять точные копии редких и уникальных памятников и документов, а следовательно, сохранять не только их образцы, но и оригиналы, исключив последние из непосредственного активного использования. Цифровые форматы фиксирования больших объемов информации, возможность оперативного поиска и передачи их в любую точку мира обещают глобальные изменения в мировом востоковедении. Новые технологии открывают и другие возможности, например воссоединение в единой электронной коллекции памятников, рассеянных в книгохранилищах мира, а также реконструкцию с помощью компьютерных программ в виде виртуальных образов отдельных элементов утраченных пространств культуры. Они также дают возможность создавать тематические коллекции: исторического, филологического, литературоведческого содержания, научно-информационного и образовательно-просветительского характера. Основообразующим принципом соединения всех

памятников и документов по видам мог бы явиться тематико-хронологический принцип, включающий национальный, региональный, ведомственный уровни, что позволяет объединять и координировать результаты деятельности всех учреждений, исследующих и сохраняющих интеллектуальную и документальную память поколений, включая фундаментальные академические структуры, а также международные научные институты.

Закрывая семинар, С. Дулам (Улан-Батор) выразил уверенность в том, что плодотворная работа всех его участников даст новый импульс для развития монголоведения и тибетологии.

Семинар подтвердил актуальность проведения данного мероприятия, поскольку в современном востоковедении, особенно в его источниковедческой сфере, накопилось большое количество методологических проблем, которые могут быть решены только объединенными усилиями исследователей из разных стран. В связи с этим было принято решение о необходимости регулярного проведения семинара.

Дмитриева Л.В. **Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской академии наук.** Отв. ред. О.Ф. Акимушкин. М.: Вост. лит., 2002. — 616 с.

Выход в свет каталога рукописей — всегда праздник. Так говорят мои коллеги-рукописники, и с ними нельзя не согласиться, ведь каталог — издание на века. Он не стареет, даже если устаревает. Потом будут находить ошибки и неточности, делать исправления и недоумевать, как это автор не знал таких простых вещей, но всегда будут использовать как справочник.

К великому сожалению, появление рецензируемого издания не стало праздником для его автора: Людмила Васильевна Дмитриева ушла из жизни в 1997 г., потеряв какую-либо надежду увидеть свое детище напечатанным. И все же благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и, что особенно важно, тщательной работе ответственного редактора, многолетнего коллеги Людмилы Васильевны, О.Ф. Акимушкина маленькое чудо произошло.

Когда четверть века тому назад я пришла работать в Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, первое, что мне показала хранитель восточных фондов Г.И. Костыгова, была картотека тюркской новой серии, составленная в 1960-х годах Л.В. Дмитриевой[1]. Тогда она работала в ЛО ИНА (ЛО ИВАН) и вместе с А.М. Мугиновым и С.Н. Муратовым готовила тематические каталоги институтского собрания. Потом Людмила Васильевна перешла в Институт языкознания, и я, приходя к ней за консультацией, встречала радушный прием и искреннее желание помочь. Позднее мне доводилось держать в руках машинопись этого каталога, который с момента издания уже успел стать нужным и полезным для работы.

Данный каталог является результатом многолетнего труда автора и отражает основное — археографическое — направление деятельности Ленинградского отделения Института в 1950–1960-е годы. Именно тогда были выработаны принципы описания письменных памятников Востока и подготовлены многочисленные каталоги рукописных собраний — ценного наследия Азиатского музея. Тогда и появилась целая плеяда востоковедов-археографов (специализация, почти угасшая к настоящему времени). Иранисты предпочли сначала издать краткий каталог персидских рукописей, а потом начали серию тематических выпусков. Тюркологи же начали с отдельных томов, вышедших в 1965 (история), 1975 (история, акты, библиография, энциклопедии, география, календари) и 1980 гг. (поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика). Три выпуска включили в себя 1171 полное описание — почти столько же, сколько осталось неописанным. Людмила Васильевна, потеряв соавторов и критически взвесив свои силы, предпочла не продолжать серию, а составила своего рода сводный каталог с упрощенными описаниями (сокращена аннотация, отсутствует арабографичное заглавие и пр.).

И вот теперь каждый желающий может увидеть, сколь богат и разнообразен тюркский фонд ИВ РАН. Всего в нем 1674 тюркские рукописи. Однако, поскольку многие сборники расписаны по сочинениям, в каталог включены 2432 описания. В предисловии

[1] Обзор фонда см.: *Дмитриева Л.В.* Тюркские рукописи коллекции «Новая серия» Государственной Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина // Восточный сборник. Вып. 3. М., 1972. С. 76–85.

дается представление о составе фонда, истории комплектования и изучения, о его научном значении, языковом составе и временно́м охвате, о принципах составления каталога.

Описания распределены на 33 тематические рубрики. Это — история, разные естественные и точные науки, религия, художественная литература (самый большой раздел), учебные пособия и многое, многое другое.

Завершив описание фонда, Л.В. Дмитриева смогла сделать следующие выводы: «Для среднеазиатского и малоазиатского (турецкого) ареалов тюркоязычной арабописьменной рукописной книги характерно широкое тематическое разнообразие, но только в последнем имелись официальная историография, законодательная литература, образцы документов и частных писем как продукты единой длительной „государственности" — династии Османов... Для этих двух ареалов характерно развитие „диванной" поэзии, а для последнего — еще и жизнеописания поэтов с образцами (антологиями) их творчества... В синьцзянском (восточнотуркестанском) и среднеазиатском ареалах широкое распространение получили обрядники ремесленников, местные исторические хроники. В приволжско-приуральском ареале преобладала местная история полулегендарного характера, религиозная литература учебного плана и собственно учебные пособия XIX — начала XX в. В этом ареале отсутствовали художественные образцы в оформлении рукописей в целом» (с. 7).

Как представляется, особая ценность фонда заключается в его репрезентативности: в нем представлены памятники письменности тюркских народов Средней Азии, Малой Азии, Поволжья, Кавказа и Синьцзяна (рукописи из Восточного Туркестана весьма редко встречаются в других хранилищах). Написаны они на разных языках в разное время. Самое старое сочинение (правда, в копии 1898 г.) — «Кутадгу билик» («Благодатное знание», так перевел название С.Н. Иванов) Йусуфа Хасс-Хаджиба Баласагунского (XI в.). Самая старая рукопись — составленный аз-Замахшари словарь арабского языка с переводом на персидский и тюркскими глоссами — переписана не позднее 1362 г. Наибольшее число рукописей относится к XIX в.

Думается, что такой временной и географический охват и позволил автору «говорить о единой, связывающей все ареалы тюркоязычной письменно-литературной традиции, которая начинается в XI в. в восточнотуркестанском ареале, в XII в. переходит в Хорезм... затем распространяется на весь среднеазиатский ареал, перемещается в закавказский (азербайджанский) и малоазиатский (турецкий) ареалы. Из Хорезма в XIII–XIV вв. в другом языковом варианте она проникает в Поволжье, южнорусские степи, Крым, Египет...»[2].

В собрании есть весьма редкие (например, «Диван» турецкой поэтессы Михри-хатун) и уникальные рукописи. К последним относится «Диван» Атаи, переписанный в Иране в XVI в. и украшенный тремя миниатюрами. Всего в каталоге описаны 8 рукописей с миниатюрами. Среди них «Диваны» Алишера Навои (два списка) и Султан-Хусейна Байкара, два списка поэмы Ахмеди «Искандар-нама», тюркский перевод «Шах-нама», сделанный Шарифом Амиди, и сборник поэтических произведений на разных языках (воспроизведения некоторых миниатюр можно увидеть в каталоге выставки "Pages of perfection", экспонировавшейся в 1995 г. в Париже, Лугано и Нью-Йорке).

В фонде есть и другие художественно оформленные тюркские манускрипты, однако, повторю, главное достоинство коллекции в широте временно́го, географического, языкового и жанрового диапазонов, в таком сочетании не представленных в других, даже значительно более крупных хранилищах мира.

Каталог рукописей — весьма специфический жанр: его очень трудно и долго создавать, но очень легко критиковать. Не лишена изъянов и рецензируемая книга. Но мне бы не хотелось заострять на них внимание по той причине, что этот каталог по сути — издание «архивное», memorial edition. О.Ф. Акимушкин провел огромную редакторскую работу, особенно по унификации транслитерации заглавий. Однако он не считал себя вправе вносить исправления в порядок и стиль описаний, поскольку автор уже не может ни согласиться с замечаниями, ни отстоять свое мнение. Остается только поблагодарить ответственного редактора, а также сотрудников

[2] *Дмитриева Л.В.* Тюркская арабописьменная рукописная книга по ее ареалам // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1. М., 1987. С. 446. В том же издании опубликована и вторая статья Дмитриевой: «Турецкая арабописьменная рукописная книга» (с. 451–477).

издательской фирмы «Восточная литература» за тот труд, который они приложили, чтобы тюркологи и другие исследователи мусульманской книжности получили столь информативное справочное издание, дающее полное представление об одном очень интересном рукописном собрании Петербурга.

О.В. Васильева

Восточный сборник. Вып. 6. Сост. и науч. ред. О.В. Васильева. СПб.: Российская национальная библиотека. 2003. — 348 с.

С книгами, выпущенными в последние годы издательством Российской национальной библиотеки (РНБ), наиболее полно можно ознакомиться в специальном книжном магазине, расположенном по адресу: Садовая, 20 (Дом Крылова). Среди этих библиотечных изданий заметное место занимают книги востоковедной тематики: каталоги рукописей и редких книг, а также выпуски «Восточного сборника». Начало этому по библиотековедческой терминологии продолжающемуся изданию было положено в 1926 г., когда по инициативе и при участии тогдашнего директора библиотеки академика Н.Я. Марра академики И.Ю. Крачковский и А.Н. Самойлович, а также члены-корреспонденты АН СССР Н.В. Пигулевская и Е.Э. Бертельс составили и издали сборник своих статей, основанных по большей части на материалах исследования рукописей из собрания Государственной Публичной библиотеки (ныне — РНБ). С тех пор эпизодически предпринимались попытки возобновить это издание на постоянной основе: второй выпуск вышел в 1957 г., третий — в 1972 г. С появлением в 1990 г. четвертого выпуска дело значительно продвинулось: в 1995 г. вышел пятый выпуск и, наконец, в 2003 г. — шестой.

На примере этих трех последних выпусков можно сделать заключение не только о расширении полиграфических возможностей издательства РНБ. Увеличился объем выпусков, расширился круг рассматриваемых тем. Неизменным остается одно — исследование рукописных памятников Востока, хранящихся в Российской национальной библиотеке.

Рецензируемый 6-й выпуск «Восточного сборника» имеет характерную особенность: он сознательно ориентирован на широкую читательскую аудиторию, причем без всякого ущерба для научного уровня издания. Например, статья О.В. Васильевой о генерале Скобелеве — *«Наш щит на вратах Цареграда...». Материалы о М.Д. Скобелеве в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки* (с. 308–329) — местами читается как роман. Представляется, что если облечь ее в художественную форму, то получится не хуже, чем у Б. Акунина (имею в виду его «Смерть Ахиллеса»). Думается, что подобный баланс исследовательского и популяризаторского элемента удачен и его следует выдерживать в последующих выпусках.

Сборнику предпослано емкое и информативное предисловие, сразу же дающее адекватное представление о характере предлагаемых публикаций и «цементирующее» отдельные статьи в единое целое. Однако укажу составителю на один недосмотр: в Предисловии (с. 7) годом рождения А.С. Фирковича указан 1786-й, а в подписи к его портрету (с. 11) — 1787-й. Хотя по поводу даты рождения известного коллекционера долгое время существовала неопределенность, она, как мне известно, была все же разрешена в пользу второго варианта. Произошло это благодаря находкам, сделанным в его личном архиве, поэтому повторение ошибки, причем самими хранителями этого архива, выглядит курьезом. С другой стороны, нельзя не отметить в целом тщательную редакторскую работу: в частности, статьи всех зарубежных авторов сборника сопровождены многочисленными сносками с пометкой «Примеч. сост.».

Весь материал издания сгруппирован по уже традиционным для «Восточного сборника» разделам: «Из истории собраний», «История, источниковедение», «Вопросы восточной кодикологии», «Россия и Восток», «Востоковеды в Публичной библиотеке».

В первый раздел, полностью посвященный истории формирования коллекции Фирковича, вошли статьи О.В. Васильевой — *«Одесское собрание» Авраама Фирковича* (с. 11–35), Б.И. Зайковского и А.А. Романовой о «Польских документах» — разделе фонда, содержащем в основном материалы по истории литовских караимов на западнорусском языке (с. 36–50), а также две статьи финских исследователей Т. Харвиайнена и Х. Шехаде: о самаритянской коллекции (с. 51–69) и об

источниках Второго собрания Фирковича (с. 70–76). Надо сказать, что первая статья данного раздела заметно выделяется своей информативностью, обилием примечаний и библиографических ссылок, а также разноплановостью подачи материала: здесь показаны и драматическая история собрания, и современное состояние фонда, который фактически был реконструирован с помощью старых описей. Кроме того, здесь же прослежена история изучения рукописей, проведены кодикологические изыскания.

Второй раздел — «История, источниковедение» начинается объемной публикацией (публикатор — О.М. Ястребова) тридцати таджикских документов из верховьев р. Зеравшан, относящихся к 1867–1872 гг., т.е. ко времени завоевания этого края Россией (с. 77–123). Ташкентский историк Х.Н. Бабабеков пишет об имеющихся в петербургских собраниях узбекских переводах «автобиографии» Тимура (с. 124–130). В работе А.Д. Притулы сообщается о списках персидского сочинения иезуитского миссионера Жерома Ксавье, проведшего при дворе Великих Моголов двадцать лет, с 1595 по 1615 г. (с. 131–141). Завершает раздел статья В.М. Тагирова, посвященная татарскому религиозному деятелю Габдурахиму Утыз Имяни, который, будучи муллой в Самарканде, отреставрировал на рубеже XVIII–XIX вв. знаменитый Коран Османа, впоследствии, с 1868 по 1917 г., хранившийся в Публичной библиотеке (с. 142–159).

Раздел «Вопросы восточной кодикологии» открывается совместной работой О.Ф. Акимушкина и А.А. Иванова, озаглавленной: *Художественное оформление персидской рукописной книги в 14–16 веках* (с. 160–184). Особый интерес этой статье придает то обстоятельство, что в ней значительное место отведено спискам XIV в., когда в «художественном оформлении» (в статье дается расшифровка этого понятия) иранской рукописной книги произошли важнейшие изменения, затронувшие приемы оформления, композицию и цветовую гамму. В статье Вал.В. Полосина на примере переплета арабско-персидской рукописи XVI в. «Прекрасные имена Аллаха» демонстрируется применение метода метрического изучения геометрически построенного орнамента, а также ставится вопрос об обновлении языка описания переплета (с. 185–199). Раздел продолжается заметкой А.Т. Адамовой о двух лакированных персидских переплетах XVIII в. (с. 200–206), статьей В.М. Платонова о производстве и облике переплетов эфиопских рукописей (с. 207–239) и заканчивается аннотированной библиографией по восточному переплету, составленной И.В. Абраменко и О.М. Ястребовой (с. 240–273).

В разделе «Россия и Восток» привлекает внимание статья Д.О. Васильевой, посвященная видному российскому дипломату-востоковеду Матвею Гамазову (с. 274–293). Эта работа заполняет существенную лакуну в истории отечественного востоковедения. Все три статьи, вошедшие в вышеуказанный раздел, сопровождаются хорошим иллюстративным материалом. Представляется, однако, что в статье Р.Ш. Шарафутдиновой (с. 294–307) вполне мог бы быть уместен комментарий к воспроизведенной картине «Посещение Шамилем Императорской Публичной библиотеки», которая принадлежит кисти достаточно известного художника В.Ф. Тимма (одна из его работ выставлена в Третьяковской галерее). Помимо барона М.А. Корфа и самого Шамиля на картине можно идентифицировать князя В.Ф. Одоевского, а также будущего переводчика «Корана» Д.Н. Богуславского.

Наконец, в последнем разделе сборника «Востоковеды в Публичной библиотеке» содержатся материалы, полностью посвященные иранисту Г.И. Костыговой (1926–1999).

В целом шестой выпуск «Восточного сборника» производит очень благоприятное впечатление. Большинство представленных работ содержательны, написаны на хорошем профессиональном уровне и, без сомнения, найдут своего читателя. И сам сборник, и работа по его выпуску достойны самой высокой оценки. Выскажу, однако, два пожелания. Во-первых, хотелось бы видеть либо резюме статей на английском языке, либо английский перевод Предисловия. Второе замечание касается оформления. Понятно, что любое искусствоведческое или кодикологическое исследование рукописи во многом теряет смысл, если читатель не может уловить ход мысли автора из-за отсутствия зрительного ряда. Хочется надеяться, что к выходу следующего выпуска «Восточного сборника» издательство РНБ обновит свою полиграфическую базу и порадует читателей цветными иллюстрациями, воспроизводящими страницы восточных манускриптов, находящихся в этом замечательном хранилище

древностей. Если эти пожелания будут учтены, то у нас появится полное право ожидать, что «Восточный сборник» займет одно из ведущих мест среди серийных востоковедных публикаций России.

К.А. Жуков

Чэ Силунь. **Чжунго баоцзюань цзун му (Сводный каталог китайских *баоцзюань*).** Тайбэй: Изд-во НИИ литературы и философии Китая, 1998. — 358 с. (второе издание — Пекин: Яньцзин, 2000. — 520 с.)

Каталог ученого из КНР Чэ Силуня (род. 1937) — результат более чем двадцатилетнего труда автора — самое полное в настоящее время систематизированное описание *баоцзюань* (букв. «драгоценные свитки»), одного из жанров китайской простонародной песенно-повествовательной литературы (*цюйи*).

В истории жанра *баоцзюань* выделяют два периода расцвета: середина и конец правления династии Мин (1368–1644) и конец XIX — начало XX в. В соответствии с этим происходит деление на «ранние» и «поздние» *баоцзюань*. «Ранние» *баоцзюань* были в основном священными книгами тайных религиозных организаций. Эти сочинения изымались и уничтожались по приказу властей. Особенно сильными преследования стали с приходом к власти династии Цин (1644–1911). Экземпляры «ранних» *баоцзюань* являются сейчас большой редкостью как в китайских, так и в иностранных собраниях.

После периода упадка, в который последователи синкретических религий продолжали копировать старые произведения, но редко создавали новые (ученые объясняют это ужесточением запрета на исполнение *баоцзюань*), в середине XIX в. начался второй период расцвета жанра. На этом этапе большая часть *баоцзюань* потеряла связь с тайными учениями. Произведения стали носить более светский характер, при их создании нередко использовались сюжеты, популярные в народе и заимствованные из «высокой» литературы. Особенно распространенным исполнение *баоцзюань* стало в провинциях Цзянсу и Чжэцзян. В некоторых районах этих провинций его можно услышать до сих пор. Традиция исполнения и слушания *баоцзюань* сохранилась в уезде Цзинцзян пров. Цзянсу[1] и на западе страны, в пров. Ганьсу, в районе городов Цзюцюань, Чжанъе и Увэй (район Хэси — «к западу от реки [Хуанхэ]»)[2].

Первым изучать *баоцзюань* в числе других жанров простонародной литературы на разговорном языке — романа, драмы, песенно-повествовательных жанров *гуцы* и *таньцы* (в русской литературе их переводят как «сказы под барабан» и «сказы под струнный инструмент») начал в 1920-е годы Чжэн Чжэньдо (1898–1958)[3]. В последующем в КНР были изданы каталоги *баоцзюань* Фу Сихуа, Ху Шиина и Ли Шиюя[4]. Важный вклад в изучение *баоцзюань* внес японский ученый Савада Мидзухо (1912–2003)[5].

После выхода в свет каталога Ли Шиюя исследование *баоцзюань* в Китае надолго приостановилось. Как писал профессор Ланьчжоуского университета Дуань Пин, *баоцзюань* рассматривались как «феодальные предрассудки» и входили в число «закрытых тем». Само название *баоцзюань* стало многим непонятно[6]. Изучение этих произведений в КНР возродилось только в 1980-х годах.

Каталог Чэ Силуня стал продолжением работы Ли Шиюя. По признанию автора, сначала Чэ Силунь поставил своей задачей дополнение каталога Ли Шиюя, но понял, что весь объем информации требует создания новой книги, удобной для использования. Схема расположения сведений у Чэ Силуня в целом совпадает с каталогом Ли Шиюя.

---

[1] Описание исполнения *баоцзюань* в наши дни см. в докладе: *Стулова Э.С.* Простонародная песенно-повествовательная литература в КНР // XXII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1991. Ч. 3. С. 179–184.

[2] *Дуань Пин.* Хэси баоцзюань сюань (Собрание *баоцзюань* [из района] к западу от реки Хуанхэ). Тайбэй, 1992. С. 1.

[3] См.: *Чжэн Чжэньдо.* Фо цюй сюй лу (Описание буддийских песнопений-*цюй*) // Чжунго вэньсюэ луньцзи (Исследования по китайской литературе). Т. 2. Пекин, 1957 (первое издание — 1934). С. 1066–1111.

[4] *Ли Шиюй.* Баоцзюань цзун лу (Сводный каталог *баоцзюань*). Пекин–Шанхай, 1961.

[5] *Савада Мидзухо.* Хо:кан но кэнкю: (Исследование *баоцзюань*). Нагоя, 1963 (второе издание — Токио, 1975).

[6] *Дуань Пин.* Собрание *баоцзюань*. С. 1–2.

В каталоге Чэ Силуня даются сведения о 1579 *баоцзюань*[7], представленных более чем в 5 тыс. изданий и списков. В книге указываются место и год издания произведения (для ксилографов и литографий), имя переписчика (для рукописей, если оно известно). В каталоге отмечается, к какой народной синкретической религии относится «ранний» *баоцзюань* (в том случае, когда эту связь можно определить). Поскольку многие рукописи не датированы, автор делит их на «старые» и «новые» примерно по 1950 г. Кроме того, даются сведения о количестве глав в произведении (если оно на них разбито), о предисловии, послесловии, приложениях и их авторах. Большая часть подобной информации была получена самим Чэ Силунем в том случае, когда он исследовал *баоцзюань* de visu; иногда она дается по составленным ранее описаниям.

В описании указано, к какой коллекции относится каждый *баоцзюань*. В труд Чэ Силуня вошли сведения о *баоцзюань* из 96 крупнейших китайских и зарубежных собраний. В их числе собрания государственных библиотек КНР и Тайваня, частные коллекции китайских литературоведов и деятелей культуры, таких, как Чжао Цзиншэнь (1902–1984), Фу Сихуа, У Сяолин (1914–1995) и др. Из зарубежных коллекций наиболее значимые — государственные и частные собрания в Японии, коллекции Британской библиотеки в Лондоне, библиотеки Кэмбриджского университета, собрания Д.Л. Овермайера (Канада), М. Суамье (Французский институт по изучению Дальнего Востока, École Française d'Êtrême Orient, Париж). В каталог включены сведения о 7 *баоцзюань* из Российской государственной библиотеки в Москве[8] и о 18 из СПбФ ИВ РАН[9].

Указатели к каталогу, построенные на основе количества черт первого иероглифа названия *баоцзюань* и в алфавитном порядке для его транскрипции, делают работу Чэ Силуня очень удобной в использовании.

В каталоге Чэ Силуня имеется специальный индекс для «вторичных» и обиходных названий произведений[10]. В него включены все варианты названий *баоцзюань*. Автор максимально облегчил для читателя задачу соотнесения разных названий с одним произведением. Большинство *баоцзюань* имело несколько названий. В ранний период распространения *баоцзюань* во избежание преследований со стороны властей «крамольным» произведениям часто давали новые названия. В поздний период сказители, чтобы привлечь слушателей, придумывали новые названия для уже хорошо известных произведений. Кроме того, поскольку многие «ранние» *баоцзюань* имели очень длинные названия, например «*Баоцзюань* об августейшем пределе, золотой киновари, девяти лотосах, правильной вере, обращении к истине и возвращении на родину» (*Хуанцзи цзинь дань цзю лянь чжэн синь гуй чжэнь хуань сян баоцзюань*), в большинстве случаев использовали их обиходные, «сокращенные» наименования, состоящие из 4–6 слогов. Обиходные названия указывали на кромке листа в ксилографе, вставляли в стихи, использовавшиеся в *баоцзюань*; под ними они проходили в судебных делах, связанных с деятельностью тайных религиозных обществ.

Разные редакции одноименных *баоцзюань* отмечаются у Чэ Силуня китайскими цифрами, так как нередко не только разные редакции, но часто разные произведения имеют одинаковые названия.

Каталог снабжен приложениями, в которых приводятся сведения об исторических документах и литературных произведениях, содержащих упоминания о «ранних» *баоцзюань*. К их числу относятся книги Чжу Гочжэня «Заметки из [кабинета] Юнчуан» (*Юнчуан сяо пинь*) эпохи Мин (в ней перечислены *баоцзюань*, использовавшиеся восставшими в годы под девизом Чэнхуа — 1465–1487); Хуан Юйпяня «Подробное разъяснение, разбивающее ересь» (*По се сян бянь*) (в ней приводятся отрывки из сочинений, изъятых цинским чиновником в ходе борьбы с деятельностью тайных сект; книга издавалась

[7] Во втором издании каталога описываются 1585 *баоцзюань*. Это число более чем в два раза превышает содержащееся в каталоге Ли Шиюя.

[8] См. их описание: *Рифтин Б.Л., Казакова Л.Г., Стулова Э.С.* [Рец. на:] *Ли Шиюй*. Сводный каталог драгоценных свитков // Народы Азии и Африки. 1963. № 1. С. 218–219.

[9] *Стулова Э.С.* Аннотированное описание сочинений жанра *баоцзюань* в собрании ЛО ИВ АН СССР // Письменные памятники Востока. 1976–1977. М., 1984. С. 271–312.

[10] В каталоге Ли Шиюя подобного индекса нет. В нем «вторичные» названия *баоцзюань* даются отдельными пунктами, в алфавитном порядке по транскрипции первого иероглифа.

дважды: в 1834 и 1883 гг.); «Пять сочинений в шести книжках» (*У бу лю цэ*) основателя учения о Недеянии (*Увэй-цзяо*) Ло цзу (также известен под именами Ло Цин и Мэн Хун; 1442–1527), которые были опубликованы в 1509 г. и стали классическим образцом «ранних» *баоцзюань*; а также цинские судебные протоколы, связанные с осуждением тайных учений, и те «ранние» *баоцзюань*, в которых упоминаются другие произведения этого жанра. Подобное приложение, только с использованием материала меньшего количества источников, присутствовало и в каталоге Ли Шиюя[11].

Информация, содержащаяся в приложениях, дает представление о развитии жанра *баоцзюань* в течение нескольких веков и о его современном состоянии. В качестве приложения даются списки названий *баоцзюань*, которые исполняют в разных районах Китая вплоть до настоящего времени. Это списки *баоцзюань*, исполнявшихся в уезде Цзесю пров. Шаньси (составлен Чжан Ханем в 1946 г.), в уезде Цзинцзян пров. Цзянсу (составлен Чэ Силунем в 1988 г.), в городках Тунличжэнь уезда Уцзян и Шэнпучжэнь уезда У пров. Цзянсу (1987 г.).

Во вступлении к каталогу, где кратко изложена история развития жанра *баоцзюань* и описаны его художественные особенности, Чэ Силунь обобщил и дополнил исследования своих предшественников.

На наш взгляд, каталог стал бы более функциональным, если бы в нем были представлены сведения о нескольких небольших собраниях *баоцзюань* за пределами Китая. Например, стоило бы включить в каталог произведения из коллекций исследовательницы В. Грдличковой из Праги, о которой писала Э.С. Стулова[12], и доктора В. Банка из Боннского университета, о которой сообщает Б.Л. Рифтин[13].

Кроме того, пользуясь каталогом Чэ Силуня, во многих случаях трудно установить нынешнее место хранения многих *баоцзюань*. Известно, что некоторые частные коллекции этих произведений после смерти владельцев были в полном объеме переданы в государственные библиотеки: например, коллекция Чжэн Чжэньдо — в Пекинскую библиотеку, Чжао Цзиншэня — в библиотеку Фуданьского университета в Шанхае, Савада Мидзухо — в библиотеку университета Васэда. В то же время многие собрания распались после смерти владельцев, например значительные коллекции *баоцзюань* Фу Сихуа, Ху Шиина, Хунь Чуцая. Что же касается собрания Ли Шиюя, то, согласно сведениям Б.Л. Рифтина, большая часть произведений из него погибла, когда библиотека была разгромлена во время «культурной революции», и уцелел только один «*Баоцзюань* о родословной» (*Цзяпу баоцзюань*) (№ 709)[14]. Очевидно, выяснение места хранения и наличия многих произведений должно стать следующим этапом систематизации *баоцзюань*.

Чэ Силунь не всегда указывает, иллюстрирован ли *баоцзюань*. Эта информация требуется для идентификации изданий, которые, возможно, еще не учтены в каталоге, что уже отмечали Б.Л. Рифтин и его соавторы в рецензии на книгу Ли Шиюя[15].

Возможно, было бы целесообразным особенно выделить в общем тексте каталога «ранние» *баоцзюань*. Во вступлении автор пишет о том, что их число в работе приближается к 200 (к сожалению, цифра не точна) — это больше, чем у Ли Шиюя, который описал «около 150» таких памятников.

В каталог вошли произведения некоторых сопутствующих жанров, которые исполнялись в той же аудитории слушателей, что и *баоцзюань*. В этих случаях не всегда ясно, что считать отдельным жанром, а что — другим названием *баоцзюань*[16]. Некоторые из сопутствующих жанров[17] Чэ Силунь иден-

[11] *Ли Шиюй*. Баоцзюань цзун лу. С. 80–87.

[12] *Стулова Э.С.* Формирование, состав и значение ленинградской коллекции *баоцзюань* // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока Ч. 1(1). 1981. С. 70.

[13] *Рифтин Б.Л.* [Рец. на:] *Баоцзюань* о Пу-мине. Факсимиле / Изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э.С. Стуловой // Народы Азии и Африки. 1982. № 1. С. 202.

[14] Здесь и далее — нумерация *баоцзюань* в каталоге Чэ Силуня.

[15] *Рифтин Б.Л.* и др. [Рец. на:] *Ли Шиюй*. Сводный каталог драгоценных свитков. С. 218.

[16] *Ли Шиюй*. Цзян-Чжэ чжу шэн сюань цзюань // Вэньсюэ ичань цзэн кань (Исполнение баоцзюань в провинциях Цзянсу и Чжэцзян // Литературное наследство, дополнительные выпуски). 1959, № 7. С. 200–201.

[17] Л.Н. Меньшиков, изучая жанр *бяньвэнь*, называл подобные жанры «окружением». См.: *Меньшиков Л.Н.* Проблемы изучения окружения *бяньвэнь* // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969. С. 275.

тифицирует с *баоцзюань*, например *цзе* — китайская транскрипция санскритского слова *гатха* (первоначально стихи в сутрах — доктринальных произведениях буддизма, в поздний период — религиозная поэзия) и толкования буддийского учения *кэ и*. В то же время «фениксовы книги» (*луань шу*), составлявшиеся приверженцами тайных учений на основе гаданий в виде прямого обращения к духам (*фу цзи*), Чэ Силунь считает самостоятельным жанром и не включает их в каталог. Эти произведения, появившиеся во множестве после падения цинской династии, Ли Шиюй упоминает под названием «наставления с возвышения [для проповедника]» (*тань сюнь*).

В свете данных каталога Чэ Силуня новый статус получает коллекция *баоцзюань* в СПбФ ИВ РАН. Она включает в себя несколько уникальных произведений, исследованием которых занималась Э.С. Стулова. В настоящее время ксилограф 1599 г. «*Баоцзюань* о познании буддой Пу-мином конечного смысла недеяния» (*Пу-мин жулай увэй ляои баоцзюань*) (сокр. «*Баоцзюань* о Пу-мине»), факсимиле которого было опубликовано Э.С. Стуловой[18], оказался представлен еще одним экземпляром в Китае. Долгое время это произведение действительно отсутствовало в китайских собраниях, так как хранившийся у Чжэн Чжэньдо его экземпляр был настолько попорчен, что в нем ничего нельзя было прочесть (все листы слиплись в один комок). Сейчас ксилографическое издание этого *баоцзюань* (№ 84) хранится также и в Тяньцзиньской библиотеке. Вероятно, этот «*Баоцзюань* о Пу-мине» относится к числу тех произведений, которые были изъяты в 1963 г. в храме Пуинтан, принадлежавшем секте Хунъян-цзяо (Учение о красном [начале] *ян*), в пригороде Тяньцзиня, и переданы в городскую библиотеку[19]. По сведениям Б.Л. Рифтина, текст «*Баоцзюань* о Пу-мине» уже был вторично опубликован в Китае.

В то же время «Рассказанный Буддой *баоцзюань* о батюшке-государе Чун-чжэне и десяти верных подданных» (*Фо шо Чун-чжэнь е шэн тянь ши чжун баоцзюань*) (двухтомный ксилограф 2-й половины XVII — XVIII в., № 176), повествующий о падении минской династии и восстании Ли Цзычэна (1628–1644) и имеющий антиманьчжурскую направленность, издание которого готовила Э.С. Стулова, действительно является уникальным произведением, не представленным больше ни в одном собрании мира.

Каталог *баоцзюань*, составленный Чэ Силунем, несет огромный объем информации об этом интереснейшем, но сейчас уже вымирающем жанре китайской литературы. Можно надеяться, что труд Чэ Силуня окажет неоценимую помощь специалистам в области китайской простонародной литературы, истории, религиоведения.

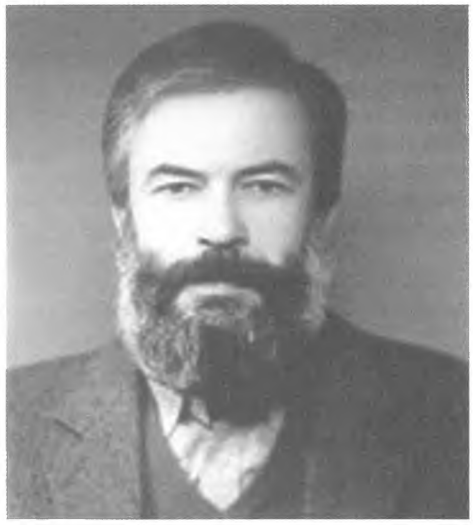
Р.В. Березкин

[18] *Баоцзюань* о Пу-мине. Факсимиле / Изд. текста, пер. с кит., исслед. и коммент. Э.С. Стуловой. М., 1979 (Памятники литературы народов Востока: Тексты. Малая серия. Т. LVI).

[19] *Чэ Силунь*. Сводный каталог. С. VII.

Памяти коллеги

Алексей Георгиевич Сазыкин (1943–2005)



31 марта 2005 г. умер Алексей Георгиевич Сазыкин, крупнейший специалист в области монгольской текстологии, лучший в нашей стране знаток монгольского письменного наследия.

А.Г. Сазыкин родился 15 августа 1943 г. в пос. Ольга Приморского края. В 1971 г. он закончил кафедру монгольской филологии восточного факультета Ленинградского государственного университета и в том же году стал сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ныне — Санкт-Петербургский филиал ИВ РАН).

Здесь, в Секторе тюркологии и монголистики, он прошел путь от лаборанта до старшего научного сотрудника, и на этом пути, завершив в 1975 г. свою диссертационную работу, в короткий срок стал главным и фактически единственным исследователем Фонда монгольских рукописей и ксилографов Азиатского музея — Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, которому посвятил все 33 года своей работы в Институте.

Составленный им фундаментальный «Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения» в 3 томах (т. I вышел в 1988 г., т. II — в 2001 г., т. III — в 2003 г.) открыл для исследователей путь к изучению одного из крупнейших мировых собраний богатейшего наследия монгольской письменности.

Уже выход первого тома Каталога в 1988 г. привлек к этому собранию внимание всех монголоведов мира, и одним из первых издателей рукописей и ксилографов этого фонда был сам А.Г. Сазыкин. В 1990 г. выходит в свет его исследование и перевод буддийского текста «История Чойджид-дагини». Вслед за этим последовала длинная череда публикаций — монографий и статей, часто в соавторстве с монгольскими, венгерскими и японскими коллегами, где во всем блеске проявились исследовательский талант А.Г. Сазыкина, его огромная эрудиция и умение глубоко анализировать публикуемые тексты.

Последние десятилетия А.Г. Сазыкин был одной из самых авторитетных фигур мирового монголоведения. Достаточно назвать его последние публикации:

Раднабхадра. Лунный свет: История рабджам Зая-пандиты. Факсимиле рукописи. Пер. с ойратского Г.Н.Румянцева и А.Г. Сазыкина. Транслитерация текста, предисл., коммент., указ. и примеч. А.Г. Сазыкина. СПб., 1999 (Памятники культуры Востока. Санкт-Петербургская научная серия. Т. VII); Пятый (анонимный) монгольский перевод «Алмазной сутры». — Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. T. 52, No 2. Budapest, 1999; *Агван Доржиев.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского А.Д. Цендиной. Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указатели А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М., 2003 (Памятники письменности Востока. CXXXIII);

Видения буддийского ада. Предисл., пер., транслитерация, примеч. и глоссарий А.Г. Сазыкина. СПб., 2004; Каталог бурятских ксилографированных и литографированных изданий из коллекций Санкт-Петербурга. Киото, 2004 (на англ. яз.).

Еще в печати многие его труды, еще не все они оценены по достоинству, но путь познания, открытый А.Г. Сазыкиным в любимой им области научных изысканий, продолжают его ученики и коллеги и в нашем Институте, и во многих монголоведных центрах.

Замечательный исследователь, верный традициям петербургской школы востоковедения, прекрасный человек, настоящий русский интеллигент, Алексей Георгиевич Сазыкин навсегда останется в памяти его друзей, коллег и учеников.

К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» со второго полугодия 2005 г. будет производиться по ценам Объединенного Каталога Прессы России «Подписка-2005» (т. I) в отделениях связи (индекс 11254).

Научно-исследовательские организации и учреждения Российской академии наук, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала по издательской цене. Для этого организации должны направить в Издательскую фирму «Восточная литература» заявки, указав свои реквизиты. Индивидуальные заказчики могут получить информацию непосредственно в Издательстве.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:
127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (095) 925 47 25, факс: (095) 921 95 48, e-mail: vost.lit@relcom.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 127051, Москва, Цветной бульв., 21
www.vostlit.ru

Подписано к печати 11.04.2005. Формат 70×100$^{1}/_{16}$. Печать офсетная. Усл. п. л. 27,3
Усл. кр.-отт. 28,1. Уч.-изд. л. 33,2. Тираж 500 экз. Изд. № 8195. Зак. №697

Отпечатано в ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К авторам журнала «Письменные памятники Востока»

Редакция и редколлегия журнала «Письменные памятники Востока» приглашают российских и зарубежных авторов направлять в журнал статьи, посвященные проблемам изучения памятников письменности Востока, отражающие результаты исследования источников по истории, литературе, религии, культуре, этнографии Азиатского региона, а также содержащие публикации текстов письменных памятников, их переводы и исследования из российских и зарубежных собраний рукописей, библиотек, архивов и музеев

Редакция принимает статьи на русском языке (для отечественных авторов) и на иностранных языках (английский, французский, немецкий — для зарубежных авторов) объемом до 3 авторских листов, рецензии, письма и заметки — до 0,5 авторского листа

Статьи представляются в электронном виде на дискете в формате MS Word или RTF с распечатками текста в двух экземплярах через два интервала.

В случае необходимости термины, имена и названия на языке оригинала воспроизводятся средствами MS Word для Windows 2000 (Windows XP).

Статьи на русском языке должны содержать резюме на английском языке; статьи на английском, французскоми немецком языках должны сопровождаться резюме на русском языке.

Все цитаты и ссылки должны быть тщательно выверены. Ссылки и примечания помещаются постранично, их нумерация по всей статье сплошная. Порядок библиографических ссылок: фамилия и инициалы автора (авторов), название работы, место и год издания, страницы. При ссылке на статью в журнале после названия работы следует указать название журнала (полностью), год издания, том, выпуск или номер, страницы. При ссылках на интернет-издания указать также полный электронный адрес. При повторном упоминании работы в тексте или в сносках необходимо давать ее сокращенное название.

В случае использования сокращенных названий письменных источников, периодических изданий и научных серий, организаций, фондов, институтов и т.п. к статье следует приложить список сокращений.

Иллюстрации представляются отдельно в файлах формата TIFF, JPEG, PSD или EPS (разрешение не менее 300 dpi для изображений в натуральную величину) с распечатками для макетирования. В исключительных случаях по согласованию с редакцией принимаются фотографии в пригодном для воспроизведения виде в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации (распечатки) указывается фамилия автора и номер иллюстрации. Отдельно прилагается список иллюстраций и подписи под иллюстрациями (с указанием на местонахождение оригинала, шифра рукописи и номеров листов оригинала, если необходимо).

Рукопись статьи должна быть подписана автором и содержать следующие сведения о нем: фамилия, имя и отчество, ученая степень, место работы и должность, адрес и телефоны (домашний, служебный), адрес электронной почты.

Архивные и музейные материалы принимаются к публикации только с разрешения владельцев: организаций, библиотек и частных лиц.

Редакция оставляет за собой право редакторской правки.

Рукописи авторам не возвращаются и не рецензируются.

Перепечатка материалов без согласия редакции не разрешается.

По вопросам публикации просим обращаться в редакцию журнала
Адрес: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65
E-mail: orientalstudies@spios.nw.ru

ISSN 1811-8062 ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, 2005, №1(2) Индекс 11254



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН