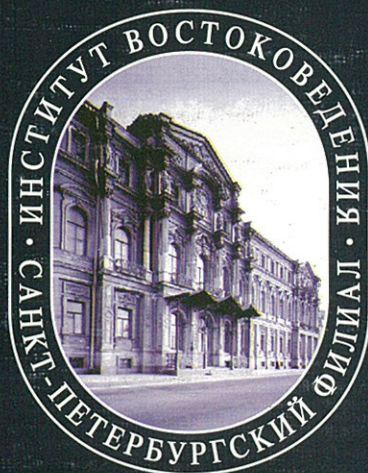


ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1⁽⁶⁾
2007

ПУБЛИКАЦИИ

- ИССЛЕДОВАНИЯ
- ИСТОРИОГРАФИЯ
- КОЛЛЕКЦИИ
- НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
- РЕЦЕНЗИИ
-



1⁽⁶⁾
2007

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

The background image shows a grand, ornate interior space, likely a library or museum. It features classical architecture with tall, fluted columns and a highly decorated ceiling with intricate moldings and a chandelier. In the foreground, there is a wooden reading table with several open books and papers on it. The lighting is warm, highlighting the architectural details.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Е.И. Кычанов
главный редактор

О.Ф. Акимушкин

С.М. Аникеева

Б.В. Базаров

Г.М. Бонгард-Левин

О.В. Васильева

М.И. Воробьева-Десятовская

А.П. Деревянко

А.И. Колесников

А.Б. Куделин

В.С. Мясников

А.И. Османов

Т.А. Пан

ответственный секретарь

Ю.А. Петросян

Вал.В. Полосин

И.Ф. Попова

зам. главного редактора

С.М. Прозоров

Р.Б. Рыбаков

Н.Г. Сафонова

С.Л. Тихвинский

Н.С. Яхонтова

E-mail: spbios@orientalstudies.ru

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1
(6)
ВЕСНА — ЛЕТО
2007

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Ю.А. Иоаннесян.* Послания монархам и правителям
и некоторые другие Послания Бахауллы 5
- Ю.В. Болтач.* Биография монаха Тань-ши в «Хэдон
косын чон» и «Лян гао сэн чжуань» 15
- Ч. Белл.* Правительство Тибета. Отчет.
Публ., введ. и пер. с англ. *Н.А. Вуля* 30

ИССЛЕДОВАНИЯ

- А.Л. Федорин.* Некоторые итоги изучения «Полного
собрания исторических записок Дайвьета» —
центрального памятника традиционной вьетнамской
историографии 67
- А.Г. Грушевой.* К истории изучения в России Талмуда
и периода его создания 87
- И.И. Надиров.* Рука и жест как божественный символ
и амулет (по эпиграфическим и нарративным источ-
никам Ближнего Востока) 100
- И.С. Гуревич.* Текст «Сань чао бэй мэн хуй бьянь»:
еще одна разновидность *юйлу* 108
- Е.В. Ревуненкова.* Малайская рукопись Крузенштерна
и ее культурно-историческое значение 118
- Ши Шу.* Несториане в Китае — врачи Чун И и Цинь
Мин-хэ 148
- С.В. Пахомов.* Тантра и веда 151



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2007

ИСТОРИОГРАФИЯ

- И.П. Глушкова.* Паломничество: за и против.
Голоса «святых поэтов» Махараштры 165
Э.Н. Тёмкин. Слово о Бхамахе 199

КОЛЛЕКЦИИ

- О.Ф. Акимушкин.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН 208
И.Ф. Попова. О первых поступлениях китайских книг в Российскую академию наук и их каталогизации в XVIII в. 230
И.Ш. Шифман. Основные этапы развития семитологии в России до 1917 г. Подготовка к изд., введ. и примеч. *А.Г. Грушевого* 246
Письма Ю.Н. Рериха В.Ф. Минорскому, 1943–1957 гг. Предисл., публ. и примеч. *А.И. Андреева* 266

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- На четвертой сторонке обложки:
А.А. Гурьева, И.М. Дьяков. Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы 304
С.В. Пахомов. Третьи Торчиновские чтения 307

Персидская миниатюра «Шах Аббас II Сефевид на соколиной охоте» из собрания СПбФ ИВ РАН

РЕЦЕНЗИИ

- Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга. Пер., предисл., примеч. и словарь В.М. Яковлева (*Л.Ю. Тугушева*) 309
Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) (*М.И. Воробьева-Десятовская*) 311
Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов (*Т.А. Пан*) 314

IN MEMORIAM

- Станислав Калужинский (1925–2007) (*Н.С. Яхонтова*) 317

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
О.Д. Деопик
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
В.И. Мартынюк
О.В. Волкова
М.К. Киселева
Л.В. Халатова
И.И. Чернышева
М.П. Горшенкова
А.В. Богатюк

© Российская академия наук, 2007
© Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения, 2007

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

Institute of Oriental Studies
Saint-Petersburg Branch

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

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

1⁽⁶⁾
spring – summer
2007

Founded in 2004

Issued biannually

IN THIS ISSUE

PUBLICATIONS

- Yu.A. Ioannesyan.* The Epistles to the Kings and Rulers of the Earth and Some Other Tablets by Bahá'u'lláh 5
- Yu.V. Boltach.* Biography of Tan-shi in the “Liang Gao Seng Zhuan” and the “Haedong Koseung Cheon” 15
- Ch. Bell.* The Government of Tibet (Report Publication, Introduction and Russian Translation by *N.A. Vul*) 30

RESEARCH WORKS

- A.L. Fedorin.* On Some Results of the Study of “The Full Collection of Daiviet’s Historical Notes”, a Major Work of the Traditional Historiography of Vietnam 67
- A.G. Grushevoy.* Russian Studies of the Talmud and of Its Creation Period 87
- I.I. Nadiroff.* Hand and Gesture as a Divine Symbol and an Amulet (according to Epigraphic and Narrative Materials of the Semitic Peoples of the Orient) 100
- I.S. Gurevich.* The Text of “San chao bei meng hui bian”: One More Kind of the *Yulu* Genre 108
- E.V. Revounenkova.* Krusenstern’s Malay Manuscript: Its Cultural and Historical Importance 118
- Shi Shu.* Nestorians in China—Physicians Chong Yi and Qin Ming-he 148
- S.V. Pakhomov.* Tantra and Veda 151



“Nauka”
“Vostochnaya Literatura”
Publishers
2007

HISTORIOGRAPHY

- I.P. Glushkova*. To Go or Not to Go: The Idea of *Tīrth(a)-Yātrā* and Sainthood in Medieval Maharashtra 165
E.N. Tyomkin. A Word about Bhāmaha 199

COLLECTIONS

- O.F. Akimushkin*. From the History of the Formation of the Islamic Manuscripts Fund Owned by the St. Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences 208
I.F. Popova. The First Entries of Chinese Books to the Russian Academy of Sciences and Their Cataloguing in the 18th Century 230
I.Sh. Schiffmann. Main Stages of Development of Semitology in Russia till 1917 (Published by *A.G. Grushevoy*) 246
Letters from Yu.N. Roerich to V.F. Minorsky, 1943–1957. Prefaced, edited and commented by *A.I. Andreyev* 266

ACADEMIC LIFE

- A.A. Guryeva, I.M. Dyakov*. Oriental and African Studies at Universities of St. Petersburg, Russia and Europe 304
S.V. Pakhomov. The 3rd Torchinov Readings 307

REVIEWS

- “Irk Bitiq”: The Old Turkic Divinatory Book. Translation, Preface, Commentary and Glossary by V.M. Yakovlev (*L.Yu. Tugusheva*) 309
Vasubandhu. Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (the “*Abhidharmakosha*”) (*M.I. Vorobyova-Desyatovskaya*) 311
St. Petersburg—China. Three Centuries of Contact (*T.A. Pang*) 314

IN MEMORIAM

- Stanislav Kalujinski (1925–2007) (*N.S. Yakhontova*) 317

Ю.А. Иоаннесян

Послания монархам и правителям и некоторые другие Послания Бахауллы

Перед высылкой из Багдада в Европейскую Турцию (1863 г.) основатель новой религии — бахаи — Бахауллы (1817–1892) начал поэтапно объявлять о своей миссии очередного посланного человечеству Пророка, призванного объединить людей планеты под сенью нового божественного откровения. Мы подробно останавливались на этом в книге «Очерки Веры Баби и Бахаи»¹. Здесь же укажем, что это объявление было преимущественно в форме «Скрижалей», адресованных последователям религий, представителям конфессий в разных странах и различным слоям общества. Среди них выделяются послания, обращенные к «правителям земли»; их появление пришлось главным образом на время пребывания Бахауллы в ссылке в Адрианополе (Эдирне) с 1863 по 1868 г. Это — Послание (букв.: Сура) к царям (Сурат ал-мулук/Сура-йи мулук), появившееся раньше других, Скрижали правителям/властелинам (Алвāх ас-салātйн) и тематически примыкающая к ним Скрижаль к Раису (Лауҳ-и Ра'ис). Скрижали правителям/властелинам объединяют с большей по объему Скрижалю (букв.: Сурой) храма (Сурат ал-хайкал/Сура-йи хайкал). Пространные выдержки из Скрижалей, обращенных к сильным мира сего, Бахауллы приводит и в Послании к сыну волка, в котором он подытожил свои земные дни, включив туда отрывки из своих Писаний как духовный завет человечеству.

Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН располагает в своей коллекции материалов по бабизму и религии бахаи, описанной нами в журнале «Письменные памятники Востока»², двумя тематически подобранными рукописными сборниками Писаний Бахауллы, один из которых содержит наряду с другими Послание к царям³, а второй — все вышеперечисленные Скрижали⁴.

В работе над данной коллекцией материалов в целом и над указанными Посланиями в частности выдающаяся роль принадлежит барону Виктору Романовичу Ро-

¹ См.: Иоаннесян Ю.А. *Очерки Веры Баби и Бахаи: Изучение в свете первичных источников*. СПб., 2003. Гл. 2.

² См.: Иоаннесян Ю.А. Санкт-Петербургская коллекция материалов по бабизму и религии бахаи (XIX — начало XX в.) // *Письменные памятники Востока*. 2005. № 1 (2). С. 304–320.

³ Эта рукопись содержит 29 арабоязычных Посланий Бахауллы без указания имени автора. Все они вошли в сборник, опубликованный В.Р. Розеном (см. о В.Р. Розене ниже). В изданном им томе (Первый Сборник посланий Бабида Бехауллага / Изд. Бар. В. Розен. СПб., 1908) они составляют первую половину текстов.

⁴ В этой рукописи каждому тексту предшествует криптограмма «152», написанная по-арабски красными чернилами, означающая «Баха[уллы]» по системе абджада. Сборник включает Послание к царям с указанием его названия красными чернилами на полях, Скрижаль храма вместе с примыкающими к ней Скрижалями правителям/властелинам, Скрижаль к Раису и некоторые другие арабоязычные Послания, опубликованные В.Р. Розеном в *Collections Scientifiques*. Т. VI. С. 145–243 (*Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires étrangères*. СПб.: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences. Т. I. *Les Manuscrits Arabes*. Décrits par Baron Victor Rosen. 1877; Т. III. *Les Manuscrits Persans*, décrits par Le Baron Victor Rosen. 1886; Т. VI. *Les Manuscrits Arabes*. Décrits par M.M. Günzburg, V. Rosen, B. Dorn, K. Patkanov, J. Tchoubinof. 1891).

зону. Именно его усилиями были не только первоначально описаны и идентифицированы, но и опубликованы в оригинале многие ценные рукописные тексты, в том числе все перечисленные выше Скрижали⁵.

Исключительная одаренность русского ученого отчетливо проявилась в установлении авторства Послания к царям. Несколько ранее известный исследователь бабизма Э. Браун (E.G. Browne) посчитал наиболее вероятным автором этого Послания единокровного брата Бахауллы по имени Мирза Йахья, известного также в бабидской среде как Субх-и Азаль⁶. Виктор Романович вескими доводами доказал, что оно могло выйти только из-под пера самого Бахауллы⁷. Британский востоковед был вынужден согласиться с этим⁸.

Послание к царям, которое мы подробно разбирали в «Очерках Веры Баби и Бахаи»⁹, написано по-арабски и обращено к монархам коллективно. В нем звучит призыв обратиться к Богу, возвещается миссия Бахауллы. Есть в Послании и такие слова:

«О сонм царей... направьте сердца ваши к Лику Божию!...»¹⁰.

Бахаулла увещевает сильных мира сего:

«О сонм владык, итак, последуйте за словом Моим, затем внемлите ему в сердцах своих и не будьте из отвращающихся... Скажи: Вот овевали вас со стороны Райского Сада нежные божественные ветры, но не ведаете вы о сем и из числа вы небрежущих. Уже пришло к вам Водительство от Бога, но не наставились вы им на путь Истины и воспротивились. Уже загорелся в лампаде Повеления божественный Светоч, но не просветились вы от него и не приблизились к нему, и спокойно почиваете на ложах небрежения. Так встаньте на ноги — [ноги] праведности, и исправьте то, что упустили вы! Обратитесь затем к просторам Святости на бреге великого моря, дабы явились вам жемчужины знания и мудрости, кои сокрыл Бог в жемчужнице просветленного сердца. Это — лучший совет вам, так соделайте его достоянием своим, чтобы быть вам из наставленных на стезю [Истины]. Остерегайтесь удержать от сердец ваших божественное дуновение, что животворит сердца обратившихся. Так услышьте то, что внушаем (букв.: советуем) Мы вам в скрижали сей, дабы услышал вас Бог и разверз пред лицом вашим врата милосердия, ибо Он — Всемиловитый и Милосердный»¹¹.

Впервые Бахаулла призывает правителей к установлению мира между странами и народами, получившего позднее в писаниях религии бахаи название «малого» и «величайшего» мира — неизбежного будущего человечества, достигшего коллективной зрелости¹². Нижеследующий отрывок был одним из ключевых доводов

⁵ Коллекция материалов по бабизму и религии бахаи подробно описана В.П. Розеном в томах I (с. 179–251), III (с. 1–51), VI (с. 141–255) указанного в предыдущем примечании многотомного издания *Collections Scientifiques*. Описание второй из упомянутых нами рукописей, содержащей как Послание к царям, так и Скрижали правителям/властелинам, находится в томе VI.

⁶ См.: *Browne E.G. The Báb of Persia // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*. New Series. Vol. 21. L., 1889. P. 954–958.

⁷ См.: *Collections Scientifiques*. Т. VI. P. 146–148.

⁸ См.: *Browne E.G. Some Remarks on the Bábí Textes Edited by Baron Victor Rosen in Vols. I and VI of the Collections Scientifiques de l'Institut des Langues Orientales de Saint-Petersbourg // JRAS*. Vol. 24. L., 1892. P. 270, 273–276.

⁹ См. примеч. 1.

¹⁰ Ср.: Первый Сборник Посланий Бабаида Бехауллаха. С. 40. Здесь и далее без особого указания перевод наш.

¹¹ Ср.: Там же. С. 41–42.

¹² См. об этом: *Абдул-Баха*. Мысль мира. Речи и наставления Абдул-Баха о новой культуре мира. М., 1992; *Эфенди III*. Призыв к народам. Выдержки из Писаний. СПб., 1993; *The Promise of World Peace*. Octo-

В.Р. Розена в пользу Бахауллы как автора Послания к царям, к чему мы еще вернемся:

«Бойтесь Бога, о цари, не преступайте пределов Божьих и следуйте тому, что велено вам в Писании, и не будьте из преступающих. Остерегайтесь чинить насилие над кем-либо [даже] с горчичное зерно. Ходите путями справедливости, ибо, воистину, сие — прямой путь. Помиритесь между собой и сократите [ваши] воинства, чтобы уменьшились ваши расходы и испытали бы вы успокоение. А если возникают между вами разногласия, нет нужды у вас в многочисленных армиях, [в войсках], кроме как в меру, [необходимую] для охраны ваших земель и стран. Бойтесь Бога, не излишествуйте ни в чем и не будьте из расточительных. Известно Нам, что увеличиваете вы свои расходы с каждым днем и возлагаете их бремя на подданных своих. [Но] сие невыносимо для них, и сие есть гнет великий. Поступайте справедливо, о цари, по отношению к людям и соделайтесь воплощениями справедливости на земле. Сие надлежит вам и подобает вашему сану, если вы из тех, кто судит беспристрастно...»¹³.

После такого увещания следует предостережение:

«Если же не внемлите тому, что назидаем Мы вам в этом Писании на новолепном (букв.: небывалом доселе) языке, ясном, то охватит вас мука со всех сторон и придет к вам Бог с правосудием Своим»¹⁴.

Эти темы находят свое продолжение в Скрижалях правителям/властелинам, появившихся на свет позже Послания к царям — к концу адрианопольского периода Бахауллы. Они состоят из посланий к римскому папе (Пию IX), персидскому шаху (Насир ад-дину), русскому царю (Александру II), немецкому кайзеру (Вильгельму I — королю Пруссии, впоследствии германскому императору), австрийскому императору (Францу-Иосифу), английской королеве (Виктории), императору Франции (Наполеону III), турецкому султану (Абдул Азизу). Все эти послания, с которыми тематически связана и Скрижаль к Раису, обращенная к турецкому «великому везиру» (премьер-министру) Али-паше, были графически представлены в форме пятиконечной звезды, символизирующей «Храм человеческий»¹⁵. Поэтому они и объединяются с еще одним Писанием Бахауллы, графически исполненным в той же форме, — со Скрижалью храма¹⁶. В ней Бахаулла, в частности, повествует о том, как явилось ему Откровение, о котором он в очередной раз возвестил сильным мира сего¹⁷.

Мы остановимся на некоторых из упомянутых выше Посланий, отойдя от той последовательности, в которой они расположены в тексте. Самое пространное из них

ber 1985 // Messages from the Universal House of Justice. 1963–1986. The Third Epoch of the Formative Age. Wilmette, 1996. P. 681–696 (в рус. пер.: Обещание мира во всем мире. Заявление Всемирного Дома Справедливости к народам мира. Октябрь 1985); см. также: *Иоаннесян Ю.А.* Вера Бахаи. СПб., 2003. С. 210–223.

¹³ Ср.: Первый Сборник Посланий Бабида Бехауллага. С. 42.

¹⁴ Ср.: Там же.

¹⁵ В материалах СПбФ ИВ РАН, включая описанные и опубликованные В.Р. Розеном тексты, среди Скрижалей правителям/властелинам нам не удалось обнаружить посланий немецкому кайзеру и австрийскому императору.

¹⁶ См.: *Momen W.* A Basic Bahá'í Dictionary. Oxf., 1989. P. 216. Факсимильный образец такой каллиграфии см.: *Kitáb-i NUQTATU'L-KÁF*, Being the Earliest History of the Bábis Compiled by Hajji Mirzá Jání of Káshán / Ed. from the unique Paris ms. suppl. persan 1071 by E.G. Browne. L., 1910 (следует заглавием по-персидски — без пагинации).

¹⁷ Ее арабский текст см.: *Collections Scientifiques*. T. VI. P. 149–172. Выдержки из нее в нашем переводе см.: *Иоаннесян Ю.А.* Вера Бахаи. С. 62–63.

адресовано персидскому шаху Насир ад-дину. Оно носит название Скрижаль султана (Лауҳ-и султāн). Ее не следует путать со Скрижалю [к] турецкому султану (Лауҳ-и султāн-и Рӯм), о которой пойдет речь ниже.

Послание к персидскому шаху состоит из персидского и арабского текста¹⁸. Как справедливо отмечает В.Р. Розен, оно выдержано в особо почтительном к шаху тоне¹⁹. По стилю оно заметно контрастирует с Посланием, обращенным к турецкому султану. Появившееся на свет еще в Адрианополе, оно было отправлено в Персию уже из Акки, куда в 1868 г. был выслан Бахаулла и где он пробыл до окончания своего земного пути. С отправкой именно этого Послания связан один из наиболее героических в истории религии бахаи эпизодов. Семнадцатилетний юноша по имени Бади (Бадй'), взявшийся доставить его в Тегеран и вручить шаху, сознательно шел на мученическую смерть, которую и принял. Об этом повествует Э. Браун. Последнего цитирует по-английски В.Р. Розен. Мы приводим этот рассказ в нашем переводе:

«Было признано желательным, чтобы это письмо было отправлено со специальным посыльным, и, как только об этом было объявлено, выступило вперед несколько добровольцев, из которых был отобран юный верующий, известный теперь среди бабидов²⁰ как Бади — „Дивный“. Совершив пеший переход из Акки в Тегеран, он сумел по прибытии в столицу Персии вручить письмо шаху, когда тот проезжал по улицам, обратившись к нему со следующими словами: „Я везу вам повеление (фармāн)“. Шах, решивший, что ужас, порожденный в нем (в юноше. — Ю.И.) монаршим присутствием, настолько затмил его ум, что он не понимает, что говорит, заметил: „Ты хочешь сказать ‘прощение’“. „Нет, — ответил Бади, — я хочу сказать именно ‘повеление’ от того, чья власть выше вашей“. Когда шах уразумел, откуда исходило письмо и кто был его автором, он повелел предать Бади смерти, что было осуществлено выжиганием клейма на нем раскаленными докрасна кирпичами. Я слышал, что, когда палачи поднимали кирпичи с металлическими шипами, чтобы приложить их к его телу, он крикнул: „Вам не нужно себя утруждать, я приветствую смерть в таком деле“ — и, схватив кирпичи руками, прижал их к своей груди»²¹.

В Послании, доставленном Бади, Бахаулла призывает шаха взирать на людей оком любви и править справедливо²². Он увещевает монарха не сосредоточиваться на материальном²³. К этой теме основатель новой религии будет возвращаться еще не раз в своих других Посланиях. Сын Бахауллы — Абдул-Баха (1844–1921), духовный глава общины бахаи с 1892 по 1921 г., приводит многочисленные цитаты из этой Скрижали в своем Повествовании путешественника, опубликованном Э. Брауном в персидском оригинале и в английском переводе²⁴.

Есть в Послании персидскому шаху и такие строки:

«О царь! Я был человеком, подобным другим, спящим на ложе Моем, когда вдруг донеслись до Меня дуновения Всеславного и научили знанию всего, что было и есть. Сие не от Меня, но от Того, кто Всемогущ и Всезнающ. И повелел Он

¹⁸ Текст в оригинале см.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 195–216.

¹⁹ Ibid. P. 216.

²⁰ В работах конца XIX — начала XX в. последователи Бахауллы — бахаи — еще нередко именовались бабидами.

²¹ Ср.: Browne E.G. The Bábís of Persia. P. 956–957; Collections Scientifiques. Т. VI. P. 192–193.

²² См.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 196.

²³ Подробнее о содержании этого послания см.: Taherzadeh A. The Revelation of Bahá'u'lláh. Vol. 2. Adrianoople 1863–1868. Oxf., 2001. P. 337–340.

²⁴ См.: A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab / Edited in the original Persian, and translated into English, with an Introduction and Explanatory Notes, by E.G. Browne. Vol. 1–2. Cambridge, 1891.

Мне возвысить глас Мой между небом и землей, из-за сего выпало Мне то, от чего потекли слезы по щекам мужей разумения. Наук, имеющих хождение среди людей, Я не изучал; в их школы не входил. Расспроси в городе Я жил, и да уверишься в том, что Я — не из говорящих ложное. Сей есть лишь лист, зашевелившийся от ветра воли Господа твоего, Всемогущего, Всеславного. Может ли оставаться он спокойным, когда бушует буря? Нет, во Имя Того, Кто есть Господь всех Имен и Качеств! Она несет его, куда пожелает. Недолговечный — он есть ничто пред Ним, Непреходящим. Его всепокоряющие призывы достигли Меня и побудили изрекать Ему хвалу среди всех людей. Я был воистину подобен мертвецу, когда Его веление было оглашено. Десница воли Господа твоего, Сострадательного, Милостивого, преобразила Меня»²⁵.

Вот как определяет Бахаулла в этой Скрижали миссию царей и правителей:

«Владыка, [который] „творит, что пожелает“²⁶, поручил царство сотворенного: и сушу, и море — царям (букв.: поместил в руки царей). Они суть проявления божественной власти в отмеренной им степени. Если вступают они под сень [Бога] Истинного, то бывают относимы к Нему, если же нет, то Господь твой ведь знающ, сведущ. То, что [Бог] Истинный, да будет славно упоминание о Нем, пожелал для Себя, — сердца рабов Его, кои суть сокровища поминания Господа и любви к Богу, хранилища божественных знания и мудрости. Непрестанно Воля Властелина Неизменного заключалась в том, чтобы очищать сердца слуг от наслоений мира и того, что в нем, чтобы в состоянии были они воспринимать лучи сияний Владыки Имен и Качеств»²⁷.

Перейдем к Посланию английской королеве Виктории. Оно написано по-арабски²⁸. Приведенный ниже отрывок из него показывает, что, по определению Бахауллы, функция Пророка (как основателя религии) в отношении человечества сравнима с функцией целителя, который призван избавлять от духовных и нравственных язв. Самым эффективным способом лечения человечества от недугов служит его объединение под сенью Бога. В этом и состоит миссия Бахауллы:

«То, что соделал Бог величайшим противоядием и совершеннейшим средством его (человечества. — Ю.И.) здоровья, это объединение всех, кто на земле, на [началах] единого Дела и единого богооткровенного Закона. Невозможно сие никогда, кроме как при посредстве искушенного, совершенного и пребывающего [под сенью Божьего] покровительства Лекаря»²⁹.

Следующее ниже воззвание к царям и правителям из Послания королеве Виктории говорит само за себя. В нем еще раз звучит тема «малого» и «величайшего» мира. Явный параллелизм между этим пассажем и процитированным выше отрывком из Послания к царям явился одним из главных доводов В.Р. Розена, доказавшим, что последняя Скрижаль могла выйти только из-под пера Бахауллы³⁰.

²⁵ Цитируется по не опубликованному пока официальному переводу Послания к сыну волка (см. о нем выше), в котором в числе прочих Бахаулла приводит выдержки и из своего Послания к персидскому шаху. Оригинальный текст см.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 196.

²⁶ То есть Бог.

²⁷ Ср.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 201.

²⁸ Полный его текст в оригинале см.: Там же. С. 188–191.

²⁹ Ср.: Там же. С. 189.

О своей функции объединителя человечества Бахаулла говорит еще более определенно в Послании к сыну волка: «Мы пришли для объединения тех, кто на земле, и союза между ними» (*Bahá'u'lláh. Epistle to the Son of the Wolf. Hofheim–Langenheim: Bahá'í-Verlag GMBH. 1982 (на перс. яз.). S. 18 (пер. наш), ср. англоязычную версию: Bahá'u'lláh. Epistle to the Son of the Wolf. Wilmette, 1988. P. 24).*

³⁰ См.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 147–148.

«О сонм царей! Мы зрим вас увеличивающими каждый год ваши расходы и возлагающими их [бремя] на подданных. Сие — не что иное, как великая несправедливость. Страшитесь вздохов угнетенных (букв.: угнетенного) и их слез и не взваливайте на [плечи] подданных больше, чем способны они вынести. Не разоряйте их ради строительства своих дворцов. Избирайте для них то же, что избираете вы для самих себя. Тем изъясняем Мы вам то, что во благо вам, если вы из проникательных. Они — воистину ваши сокровищницы. Бойтесь вершить над ними суд не Божиим судом. И горе вам, если отдадите их в руки воров, чтобы те вершили суд над ними, кормились за их счет, попирали их и надмевались над ними. Состояние это — не иначе как странное. Уж если отвергли вы величайший мир, то держитесь этого, малого мира. Быть может, сим несколько исправятся ваши дела и [положение] тех, кто пребывает под вашей сенью. О сонм повелителей! Если примиритесь вы между собой, то не потребуются вам много солдат и боеприпасов, а лишь то количество, которым оберегаете вы ваши страны и города. Страшитесь пренебречь тем, чем назидали Мы вам от Знающего, Верного. Если объединитесь вы, о сонм царей, то стихнут между вами ветры раздора и умиротворятся [ваши] подданные и те, кто вокруг вас, если вы из ведающих. Если восстанет один из вас на другого, восстаньте [все] против того (агрессора. — Ю.И.). Сие — не что иное, как очевидная справедливость»³¹.

Бахаулла предрекает монархам бедствия, если они не внемлют духовному водителству. Так, обращаясь к турецкому султану Абдул Азизу³², он возглашает:

«Ужели возомнили вы свое величие вечным или посчитали царство свое негленным? Клянусь Всемилостивым, это не так! Ни величие ваше не вечно, ни унижение Наше. Тысячам величий лишь грезится честь, что скрывается за унижением сим!»³³.

Со страниц того же Послания турецкому султану Бахаулла повествует, как впервые осознал он бренность и преходящий характер этого мира, тщетность земного величия:

«Когда я был ребенком, юным отроком, отец в Тегеране решил женить одного из братьев, который достиг порога зрелости. По обычаю страны той (Персии. — Ю.И.), семеро суток предавались празднованию. В последний день объявили: „Сегодня [будет] представление — *Шах Султан Селим*“. Собрались множество народа из начальников, вельмож и сановников страны. Я же, сидя на одной из веранд дома, наблюдал. Вдруг во дворе дома раскинули палатку. Я заметил, что из палатки показались изображавшие людей фигурки, которые казались одной пяди высотой, и возгласили: „Идет султан, оторвитесь от своих сидений!“ Затем высунулись другие фигурки, и я увидел, что они принялись подметать, а в конце — поливать водой. Заголосил другой человек. Последовало пояснение: „Это — старший глашатай“. Он оповестил людей, чтобы те собрались пред лицом султана для приветствия. Появилась группа людей: на одних, по персидскому обыкновению, были

³¹ Ср.: Там же. С. 190–191; ср. также: *Browne E.G. The Bábís of Persia*. P. 971.

О мерах коллективной безопасности будущего планетарного содружества народов см. ссылку на литературу в примеч. 12.

³² Оригинальный текст Послания турецкому султану см.: *Collections Scientifiques*. Т. VI. P. 217–224. Это не первое обращение Бахауллы к султану Абдул Азизу. Воззвание к нему содержится и в Послании к царям, а еще ранее — в послании, отправленном из Константинополя перед высылкой Бахауллы в Адрианополь (декабрь 1863 г.), текст которого, к сожалению, не сохранился. См.: *Effendi Sh. God Passes by / Intro*. by G. Townshend. Fourth printing. Wilmette, 1995. P. 158–159.

³³ Ср.: *Collections Scientifiques*. Т. VI. P. 220.

надеты *шаль* и *кулах*³⁴, другие несли в руках маленькие секиры, третьи — стражи и палачи — в свою очередь предстали с палками и орудиями для битья по пяткам. Все встали по своим местам. Затем с царственной пышностью, в монаршей короне, преисполненная гордости и блеска, задерживая шаг после каждого второго взмаха ноги, прошествовала некая особа и утвердилась на троне с предельным достоинством, безмятежностью и уверенностью. Когда она воссела, раздался пушечный залп и загрела труба, а палатку и султана заволочло дымом. Затем, когда дым рассеялся, пред взором предстали сидящий султан и министры, начальники и сановники, стоящие на монаршем приеме. В то же мгновение привели вора. От царствующей особы последовал приказ обезглавить его. Тотчас старший палач отсек ему голову, и от него потекла красная жидкость, похожая на кровь. Затем султан произнес несколько слов, обращаясь к присутствующим. Между тем пришло другое известие — о бунте на одном (букв.: таком-то) из рубежей. Окинув взглядом свою рать, он (султан. — *Ю.И.*) снарядил в поход несколько боевых отрядов солдат с артиллерией. Через несколько минут из-за палатки послышались артиллерийские залпы. Последовало пояснение: „Теперь происходит сражение“. В сильном недоумении размышлял я над тем, что это были за орудия. Приветствие завершилось, и штору палатки опустили. Через минут двадцать из палатки показался человек, под мышкой у него была коробка. Я спросил у него, что это была за коробка и что это были за предметы. Он пояснил: „Все развернутые предметы и увиденные вещи — султан, начальники и министры, блеск, пышность, держава и мощь, которые лицезрели вы, — теперь в этом ящике“. Клянусь Господом, который словом от Себя сотворил всякую вещь! С той поры все сущее в этом мире виделось и видится мне подобным той мастерской зрелищных представлений. Никогда не придавал и не буду придавать сему значения и с горчичное зерно! Крайне дивлюсь тому, что люди гордятся такими делами»³⁵.

И далее Бахаулла продолжает:

«...Каждому надлежит прожить эти считанные дни праведно и честно. Если [и] не преуспееет он в познании Истины, то хотя бы будет поступать разумно и справедливо. Еще немного, и сии земные вещи, хранилища внешнего, мирская мишура, оруженосцы, выстроенные в ряд, сверкающие одеяния и напыщенные люди прошествуют величаво в могильный ящик, что подобен той коробке. Все эти распри, раздоры и почести [воспринимались] и будут [восприниматься] пронизательным взором юношеской забавой»³⁶.

Примечательно, что, если Послания европейским монархам и римскому папе написаны по-арабски, Послание персидскому шаху — частично по-персидски, частично по-арабски, то Послание турецкому султану — исключительно по-персидски!

Содержательно к Посланию турецкому султану примыкает Послание турецкому премьер-министру Мухаммаду Амину Али-паше, известное как Скрижаль к Раису³⁷. В нем Бахаулла упрекает министра в жестокости и предрекает ему, что власть в скором времени будет у него отнята. Он сравнивает Али-пашу с теми, кто пытался затушить огонь Откровений других Пророков, что были прежде Бахаулла³⁸. Скрижаль к Раису явилась на свет, когда Бахаулла уже покинул Адрианополь и был на пути следования к месту новой ссылки — в Акку, начав длительное и мучительное, как поведал он сам, странствие на корабле из Европейской Турции в Палестину.

³⁴ *Кулах* — распространенный в Персии мужской головной убор.

³⁵ Ср.: Collections Scientifiques. T. VI. P. 220–221.

³⁶ Ср.: Там же. С. 221.

³⁷ Оригинальный текст см.: Там же. С. 224–231.

³⁸ Подробнее о содержании этого послания см.: *Taherzadeh A. The Revelation of Bahá'u'lláh. P. 413–414.*

Послание русскому царю Александру II — составная часть Скрижалей правителям/властелинам³⁹. Россия была в числе стран, сыгравших особую роль в истории бабизма и религии бахаи⁴⁰. Тема России звучит со страниц многих Посланий Бахаулла. Российской дипломатическая миссия в Тегеране способствовала его освобождению из тегеранской темницы. Тюремное заточение было заменено Бахаулла на ссылку в пределы Османской империи. В Послании русскому царю Бахаулла обращается к Александру II, в частности, со следующими словами:

«О царь России! Склони свой слух к гласу Бога, Царя, Святого, и обратись к Раю, Сфере, где обитает Он, Кто средь Сонма в вышних носит наивозвышенные звания и Кто в царстве творения зовется именем Бога, Блистательного, Всеславно-го. Остерегись, дабы ничто не удержало тебя от обращения лица твоего к Господу твоему, Сострадательному, Наимилостивейшему. Воистину, слышали Мы то, о чем молил ты Господа твоего, втайне с Ним общаясь. Посему повелею дуновение нежной заботы Моей и вздымилось море Моей милости, и ответили Мы тебе по истине. Господь твой, воистину, Всезнающ, Всеумдр. В то время когда лежал Я в цепях [и] оковах в тегеранской темнице, один из твоих посланников протянул Мне руку помощи. Посему определил для тебя Бог положение, которое не постижимо ничьим знанием, кроме как знанием Его Самого. Остерегись променять возвышенное состояние сие»⁴¹.

С Россией, Российской империей связано и появление первой за пределами Персии полностью оформленной (в том числе организационно и административно) общины бахаи, ставшей во многих отношениях прообразом будущих общин приверженцев этой религии повсеместно. Она возникла в Ашхабаде. К началу 20-х годов XX в. ашхабадская община достигла высокого уровня социального и культурного развития. К 1918 г. было закончено возведение первого в мире храма бахаи — *Дома Поклонения*. 27 августа 1889 г. в Ашхабаде произошло кровавое убийство двумя шиитами почтенного бахаи⁴². 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. Впервые на юридическом уровне был установлен независимый по отношению к исламу характер вероучения бахаи, из чего логически следовала неправомочность его рассмотрения как «ереси в исламе», на чем настаивали виновные. В связи с описанными событиями Бахаулла обратился с несколькими Посланиями к своим последователям, в Ашхабаде и повсеместно. Послания эти непосредственно не адресованы царю, не являются частью рассмотренных выше Скрижалей правителям/властелинам. Они представлены в рукописной коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения. Мы процитируем в переводе А.Г. Туманского следующие в них слова признательности России и ее властям:

«...Поистине Светозарная Держава — да укрепит ее Бог! — проявила справедливость. Справедливость же — источник величия, и мощи, и могущества царей. Благо тому, кто украсится ею и напьется из чаши ее и осветится лучами ее. Нужно,

³⁹ Текст Послания русскому царю в оригинале см.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 186–188.

⁴⁰ См.: Аккерман Н., Хассел Г. Вера Бахаи в России // Хэтчер У.С., Дуглас Мартин Дж. Новая мировая религия / Пер. с англ. С. Сухарева. СПб., 1995. Прил. II. С. 250–286; Иоаннесян Ю.А. Вера Бахаи. Гл. 4.

⁴¹ Цитируется по упомянутому выше неопубликованному официальному русскому переводу Послания к сыну волка. Оригинальный текст процитированного отрывка см.: Collections Scientifiques. Т. VI. P. 186.

⁴² Это событие описано А.Г. Туманским и бар. В. Розеном. См.: Туманский А.Г. Два последних бабидских откровения (رح) // ЗВОРАО. СПб., 1892. Т. 6 (1891). С. 316–317; Collections Scientifiques. Т. VI. P. 247–248.

чтобы эта община (община бахаи. — *Ю.И.*) постоянно имела это в виду. Бог — велика слава его! — всегда любил и любит честность и в разных посланиях всем предписал. Эта помощь Светозарной Державы, это проявление правды и справедливости, Бог даст, сотрет тиранство и насилие мира. Этой общине (общине бахаи. — *Ю.И.*) мы завещаем, чтобы она не забывала этой справедливости и чтобы из глубины сердца она молила Бога, да продолжит и продлит он долговечностью власти и царства подвиги Преподобного знамя справедливости, так как только Бога ради он соизволил помощь оказать угнетаемым всеми и постановил приговор справедливый. И это есть первая помощь, которая оказана этим угнетаемым, благодаря воле Величайшего Императора и почтеннейшего генерала⁴³, да укрепит их обоих Всевышний Бог! И это дело — весьма великое!.. Это весьма ясно и известно: эта помощь Светозарной Державы — да укрепит ее Бог Всевышний — есть причина обращения (к ней) сердец со всех сторон...

Он — охраняющий, могучий, могущественный.

О друзья мои во (всех) странах, знайте место того, кто помог вам и постановил среди вас приговор по чистой справедливости! Мы молим Бога, да поможет Он этой общине славить его⁴⁴, восхвалять его, служить ему и да проявит Он в них то, что требуется за деяние его чистое, святое, славное, великое.

О люди Беха[уллаха] (т.е. последователи Бахауллы, бахаи. — *Ю.И.*)! Свет правды был скрыт, завешен тучей тиранства, но Бог помог Светозарной Державе Российской возжечь его и проявить его и спасти его от всякой густой завесы и грозной тучи. Мы молим Бога Всеблагословенного и Всевышнего, да поможет Он ему (т.е. Государю Императору. — *Ю.И.*) и его приближенным и сановникам, благодаря которым высоко поднято знамя помощи [бабидам] здесь и стяг победы пред лицом всей твари на погибель⁴⁵ тех, кто заточил правду и справедливость и воспрепятствовал ее восходу и свету и проявлению, да поможет Он им возвысить слово Его и обнаружить дело Его и подтвердить истину Его и да сподобит его [Государя Императора] спасти угнетаемых руками правды и справедливости и избавить их от тиранящих и насилующих и ненавидящих их.

От Бога Повелителя, Премудрого, повеление последовало так на персидском языке: Гласу угнетаемого (Бахауллы, ср. выше. — *Ю.И.*) внемли! Возлюбленные должны все, поголовно, от сего дня и до последнего, за коим уже нет другого, знать цену помощи Светозарной Державы — да поможет ей Бог — и делать [со своей стороны] то, что достойно этой справедливости...»⁴⁶.

В заключение отметим, что немногие научные центры и библиотеки мира располагают в своем собрании коллекциями рукописных материалов по бабизму и религии бахаи, претендующей на статус четвертой после христианства, ислама и буддизма мировой религии⁴⁷. Еще меньше собраний располагают столь богатой коллекцией этих материалов, как Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения. Наши предшественники сделали все, что было в их силах, для сбора, приумножения, введения в научный обиход и сохранения рассмотренных в настоящей статье важнейших материалов, которые, бесспорно, имеют мировое значение, для последующих поко-

⁴³ А.В. Комарова (примеч. А.Г. Туманского).

⁴⁴ Государя Императора (примеч. А.Г. Туманского).

⁴⁵ Перевод не точен: арабско-персидский термин, употребленный здесь, означает не «на погибель», а «вопреки/вопреки воле».

⁴⁶ Туманский А.Г. Два последних бабидских откровения. С. 319–321.

⁴⁷ Термин «мировые религии» здесь не следует понимать как синоним выражения «религии мира», которых, естественно, больше четырех. Мировыми в данном значении признаются религии, выходящие за рамки одного этноса или государства и объединяющие в рядах своих последователей представителей разных народов.

лений исследователей. От них теперь и зависит дальнейшая судьба всей этой бесценной коллекции.

Summary

Yu. A. Ioannesyan

The Epistles to the Kings and Rulers of the Earth and Some Other Tablets by Bahá'u'lláh

Upon his arrival in Adrianople (1863) Bahá'u'lláh (1817–1892), the founder of a new religion—the Baha'i Faith—started a gradual proclamation of his Mission as a new Prophet, sent to unite all the peoples of the world. This proclamation was mainly in the form of epistles (Tablets) addressed to the adherents of different religions, various communities and social groups around the world. Among these, one major Tablet, the *Súriy-i-Mulúk* is addressed to all the kings and rulers collectively. Others include Epistles to Nasir ad-Din Shah of Persia, Napoleon III of France, the German Kaiser (later emperor) Wilhelm I, Francis Joseph of Austria and Hungary, Pope Pius IX, the Russian Czar Alexander II, Queen Victoria of Great Britain and Sultan Abdul Aziz of Turkey.

The St.-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies has most of these Epistles in the original Arabic or Persian in its unique collection of manuscripts of Babiism and the Baha'i Faith which defines itself as the fourth world religion after Christianity, Islam and Buddhism.

This article gives a brief sketch of some of these Tablets, illustrated by extracts of the Epistles in Russian translation, and also deals with Russia as presented in some of the writings of Bahá'u'lláh.

Ю.В. Болтач

Биография монаха Тань-ши в «Хэдон косын чон» и «Лян гао сэн чжуань»¹

В дополнение к уже рассмотренному вопросу о текстологической связи между «Жизнеописаниями достойных монахов Страны, что к востоку от моря» (*Хэдон косын чон* 海東高僧傳, далее — ХКЧ)² корейского буддийского историка Какхуна 覺訓 (после 1152 — 1220?) и «Жизнеописаниями достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах» (*Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань* 大唐西域求法高僧傳, далее — ДТ ГСЧ)³ китайского паломника И-цзина 義淨 (635–713) небезынтересно будет проанализировать соотношение между ХКЧ и еще одним китайским источником — «Лянскими жизнеописаниями достойных монахов»⁴ (*Лян гао сэн чжуань* 梁高僧傳, далее — Лян ГСЧ) китайского монаха Хуэй-цзяо 慧皎 (VI в.)⁵, откуда Какхун заимствовал факты, относящиеся к биографии одного из первых проповедников буддизма в Корее — монаха Тань-ши (IV–V вв.)⁶. Хотя сочинения Хуэй-цзяо и И-цзина оба принадлежат китайской историографической традиции, между способами подачи материала в этих двух произведениях существует ряд принципиальных различий. Так, жизнеописания ДТ ГСЧ в структурном плане представляют собой механическое перечисление отдельных событий, связанных между собой лишь фигурой героя, т.е. фактически не имеют сюжета. В биографиях Лян ГСЧ (или составляющих их крупных эпизодах), напротив, четко прослеживается не только пространственно-временная, но и причинно-следственная связь между излагаемыми в них событиями, т.е. присутствует сюжет в полном смысле этого слова. Кроме того, действие ДТ ГСЧ разворачивается в далеких экзотических странах, лежащих за пределами дальневосточного культурного региона, — Индии, Шри-Ланке, Юго-Восточной и Центральной Азии, в то время как жизнь большинства героев Лян ГСЧ (в частности, Тань-ши) протекает в Китае на фоне хорошо знакомого любому образованному китайцу или корейцу реалий. Итак, постараемся разобраться, какую именно трансформацию претерпел в изложении корейского автора текст китайского источника, содержащего *сюжетное повествование*, построенное на *чисто дальневосточном материале*.

¹ Данная публикация продолжает тему, начатую в статье «Биографии корейских монахов-паломников в „Хэдон косын чон“ и „Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань“» (см.: Письменные памятники Востока. 2006. № 1 (4). С. 22–45).

² См.: Хэдон косын чон 海東高僧傳 // ТСД. Т. 50, № 2065.

³ См.: Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань 大唐西域求法高僧傳 // ТСД. Т. 51, № 2066.

⁴ Иначе — «Жизнеописания достойных монахов» (*Гао сэн чжуань* 高僧傳).

⁵ См.: Лян гао сэн чжуань 梁高僧傳 // ТСД. Т. 50, № 2059. Подробное исследование и русский перевод первых восьми *цзюаней* этого памятника см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. Пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. М., 1991; т. 2. Пер. с кит., вступит. ст., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. СПб., 2005.

⁶ Жизнеописание Тань-ши помещено в десятой *цзюани* Лян ГСЧ.

И «китайская», и «корейская»⁷ версии жизнеописания Тань-ши распадаются на четыре крупных сюжетных эпизода, расположенных в следующем порядке:

1. Упоминание о проповеднической деятельности Тань-ши на землях Ляодуна.
2. Изложение предания о некоем Ван Ху, который побывал на том свете и по возвращении в мир живых сделался учеником Тань-ши.
3. Сообщение о спасительном для буддистов чуде, сотворенном Тань-ши во время вторжения сюнну в Китай.
4. Повествование об антибуддийских мероприятиях Тоба Тао (северовэйского Тай-у-ди) и о последующем обращении этого императора в буддизм под впечатлением знамений, которые явил ему Тань-ши.

Кроме того, в конце «корейской» версии жизнеописания Тань-ши добавлено словословие (чхан 贊).

Объем интересующего нас жизнеописания составляет 524 иероглифа в Лян ГСЧ и 741 иероглиф в ХКЧ. Полностью совпадающих⁸ знаков насчитывается 370 (из них 340 сохранили свою исходную позицию в тексте, а 30 подверглись перемещению на другое место). Иными словами, «корейская» и «китайская» версии данного жизнеописания текстологически очень близки между собой, что резко отличает их от параллельных биографий в ХКЧ и ДТ ГСЧ, совпадения между которыми часто ограничиваются всего лишь несколькими иероглифами⁹. Это неудивительно, поскольку корейскому автору, несомненно, было гораздо проще запомнить связанное сюжетное повествование, развивающееся на фоне общеизвестных событий раннесредневековой истории Китая, нежели разрозненные факты, относящиеся к скитаниям корейских паломников по далеким неведомым землям Центральной Азии и Индии.

Как и в случае с ДТ ГСЧ, Какхун заметным образом расширяет текст китайского первоисточника, вводя в жизнеописание Тань-ши ряд различных дополнений. Так, сразу после сообщения о том, что проповедническая деятельность Тань-ши именуется в Лян ГСЧ «началом распространения Закона Будды в Когурё», корейский автор вставляет в текст следующую ремарку:

[Это] время соответствует пятому году [правления когурёского Кван]гэтхо-вана (395)¹⁰, сорок первому году [правления] силлаского Нэмуль-вана (396), пятому году [правления] пэкческого Асин-вана (396) и двадцать пятому году с тех пор [как правитель] Цинь Фу Цзянь (357–384) послал [в Когурё] сутры [и] изображения [Будды]. [Спустя] четыре года после этого Фа-сянь [отправился на] запад [и] прибыл [в] Индию. Еще [через] два года родился [Кума]раджи[ва], [который затем] пришел [в Китай]. В это [же время] родился наставник Закона Сюань-гао.

Нетрудно понять, зачем Какхуну понадобился этот исторический экскурс. Подчеркивая, что в конце IV в. корейцы имели развитую государственность и уже четверть века как исповедовали буддизм, он недвусмысленно полемизирует с Хуэй-цзяо, давая понять, что когурёсцы, среди которых проповедовал Тань-ши, вовсе не были та-

⁷ Говоря о «корейской» версии, мы имеем в виду только то, что она принадлежит кисти корейского автора. И Лян ГСЧ, и ХКЧ написаны на литературном китайском языке.

⁸ Мы не считаем расхождениями случаи употребления в одном варианте текста полной, а в другом — сокращенной формы одного и того же иероглифа.

⁹ Так, биография Хёнью в ДТ ГСЧ насчитывает 24 иероглифа, а в ХКЧ — 229 иероглифов, среди которых только 9 знаков (менее 4%) непосредственно заимствованы из сочинения И-цзина.

¹⁰ Интересно, что Какхун допускает здесь явную ошибку (ср. две последующие даты). Это лишний раз подтверждает наше предположение о том, что корейский автор писал свое сочинение по памяти, не сверяясь по ходу работы с текстами первоисточников (если только мы не имеем здесь дело с *lapsus calami* позднейшего переписчика).

кими невежественными варварами, какими они, судя по всему, представлялись мало-знакомому с корейскими реалиями автору Лян ГСЧ. Более того, можно предположить, что, сопоставляя дату прихода Тань-ши в Когурё с датировками ключевых событий истории китайского буддизма той эпохи, Какхун намекает также на то, что китайская буддийская традиция того времени сама была еще недостаточно устоявшейся и зрелой (достаточно обратить внимание на упоминание о Кумарадживе — как известно, именно его переводческая деятельность положила начало широкому знакомству китайцев с буддийской философией).

Второй крупной вставкой, принадлежащей кисти Какхуна, является уже упомянутое славословие. Хотя Какхун и не признавал Тань-ши первым просветителем Кореи, он все же не мог не отдать дань уважения его самоотверженному подвигу во имя буддийского учения. Славословие, в котором воздается хвала чудесным способностям Тань-ши, написано высокой прозой с широким использованием параллельных конструкций, содержащих сложные образные сравнения:

...Но [наставник], следуя [духу] времени, [то] тайлся, [то вновь] появлялся, подобно [тому] [как] открывается [и] прячется белое облако, [что плывет за] зеленой горой. Сталкиваясь [с] бедой, [он то терпел] ущерб, [то вновь обретал] полноту, наподобие [того] [как] погружается [и] выплывает светлая луна, [что отражается в] изумрудной воде...

Остальные добавления Какхуна представляют собой небольшие по объему (как правило, не превышающие десяти иероглифов) вставки, составляющие весьма малую долю от общего объема текста¹¹. Эти дополнения в основном конкретизируют смысл соответствующих фрагментов первоисточника. Интересно, что почти все вставки подобного рода содержат гипердетализированную информацию, едва ли доступную даже современникам описываемых событий. Так, корейский автор вводит в текст многочисленные эпитеты, усиливая тем самым выразительность текста и его эмоциональное воздействие на читателя:

Лян ГСЧ

[Тоба] Тао сильно разгневался [и] сам ударил его мечом, что носил на поясе.

ХКЧ

[Тоба] Тао сильно разгневался [и] сам ударил его острым мечом, что носил на поясе.

Кроме того, Какхун перерабатывает и расширяет отдельные эпизоды, заметно драматизируя их содержание:

Лян ГСЧ

[Тоба] Тао приказал применить [к дерзкому монаху] военный закон. [Воины] несколько раз [пытались] зарубить [Тань-ши], [но тот остался] невредим.

ХКЧ

[Когда Тоба] Тао услышал [это], [то] немедленно приказал свирепому воину зарубить его, [но Тань-ши остался] невредим.

Сухое упоминание о «военном законе» заменяется в пересказе Какхуна колоритным изображением фигуры некоего «свирепого воина», которому Тоба Тао поручает расправиться с Тань-ши.

¹¹ Суммарный объем жизнеописания Тань-ши в ХКЧ — 741 иероглиф, среди которых на долю легко идентифицируемых длинных вставок — славословия и хронологического экскурса — приходится в общей сложности 154 знака. Из остальных 587 иероглифов 370 заимствованы из текста Лян ГСЧ. Итого кисти Какхуна (не считая двух упомянутых выше крупных фрагментов) принадлежат 217 иероглифов, причем большую часть их составляют не добавления, а простые замены отдельных слов и выражений (см. далее).

Иногда подобные дополнения заметно нарушают внутреннюю логику текста:

Лян ГСЧ

Цуй [Хао с Небесным наставником из рода] Коу оба вслед [за Тоба Тао были] сражены тяжким недугом. [Тоба] Тао возложил на них [ответственность] за [случившуюся с ним] беду [и] тогда казнил [и] истребил семейства обоих [бывших фаворитов].

ХКЧ

→ Цуй [Хао с Небесным наставником из рода] Коу, тоже сраженные тяжким недугом, готовились войти [во] врата смерти. [Тоба] Тао счел причиной [случившегося с ним] несчастья совершенные ими преступления [и решил], [что] нельзя пощадить [Цуй Хао и Небесного наставника из рода Коу]. Поэтому [Тоба Тао] полностью уничтожил семейства обоих [бывших фаворитов].

Упомянув о болезни, поразившей обоих советников Тоба Тао, Какхун добавляет, что те «готовы были войти во врата смерти». В таком случае оказывается неясным, зачем Тоба Тао понадобилось казнить людей, которые и без того вот-вот должны были скончаться.

Впрочем, подобного рода логические неувязки, как правило, своевременно замечаются и исправляются самим Какхуном:

Лян ГСЧ

[Тоба] Тао очень сильно устыдился [и] напугался. Вскоре [он] ощутил симптомы проказы.

ХКЧ

→ [Тоба] Тао очень сильно испугался [и] устранился. [Он] изменил [свои] поступки [и] исправил [свое] поведение. Неблагой [плод деяний Тоба Тао и его приближенных], однако, уже созрел, [и] вскоре [Тоба Тао] ощутил серьезную болезнь.

Поскольку корейский автор вводит в текст упоминание об обращении Тоба Тао в буддизм, возникает необходимость объяснить, почему этот император, несмотря на свое подкрепленное благими деяниями искреннее раскаяние, все-таки заболел и безвременно скончался. И Какхун объясняет читателям, что все несчастья Тоба Тао являются следствием его прежних злодеяний, которые были столь тяжки, что отворотить их последствия оказалось решительно невозможно.

Иногда Какхун дает мотивировку развития событий даже в тех эпизодах, где нет никаких нарушений логики текста первоисточника:

Лян ГСЧ

В конце [годов правления под девизом] Тай-пин [Тань-ши] понял, [что] наступление часа кончины [Тоба] Тао [уже] близко.

ХКЧ

→ Исходя [из] тайных наблюдений [за событиями в] мире, в конце [годов правления под девизом] Тай-пин наставник, [согласно своим] расчетам, понял, [что] наступление кончины [Тоба] Тао [уже] близко.

Китайский автор не указывает, откуда его герой почерпнул сведения о том, что дни Тоба Тао сочтены, но Какхун считает нужным уточнить, что эта информация была получена Тань-ши путем неких «расчетов» на основе «тайных наблюдений за событиями в мире».

Содержание интерполяций, сделанных Какхуном, дает возможность косвенным образом определить круг источников, которыми располагал автор ХКЧ. Так, предание о путешествии Ван Ху в загробный мир зафиксировано не только в Лян ГСЧ, но и в более раннем по сравнению с ним произведении — сборнике «Вести из потустороннего мира» 冥祥記, принадлежащем кисти китайского буддиста-миряннина Ван Яня 王琰 (ок. 450 — ок. 500)¹². Мы можем, однако, с уверенностью утверждать, что Какхун не был знаком с этим сочинением, поскольку мелкие подробности, устранимые Хуэй-цзяо в ходе редакторской обработки этой легенды, восстановлены в ХКЧ совершенно произвольно. Например, Ван Янь подчеркивает, что герой излагаемой им легенды видел своего покойного дядю *наеу*, в то время как Хуэй-цзяо опускает описание подробностей этой встречи, а Какхун, вновь детализируя повествование, указывает, что дядя явился своему племяннику *во сне*.

Окончив на этом анализ добавлений, внесенных автором ХКЧ в текст первоисточника, обратим внимание на некоторые другие особенности, отличающие «корейскую» версию жизнеописания Тань-ши от ее «китайского» прототипа. Легко заметить, что Какхун, перерабатывая данную биографию для своего сочинения, не сделал в ней практически никаких сокращений. Это вполне закономерно, если учесть, с одной стороны, легкую запоминаемость оригинала и, с другой — уже отмеченный нами явный интерес Какхуна к мелким деталям повествования; очевидно, что, если корейский автор сам охотно расцвечивал ими исходный текст, у Какхуна просто не могла подняться рука сократить при редактуре какие бы то ни было подробности, уже присутствовавшие в тексте первоисточника. Сравнительно мало и перестановок отдельных фрагментов, причем объем меняющихся местами отрывков очень невелик, а перемещение их совершается в пределах одной-двух соседних фраз¹³. Ни один из этих фрагментов не связан непосредственно с сюжетными линиями жизнеописания, и поэтому логика развития действия этим не нарушается:

Лян ГСЧ

[Дядя] повсюду прошел [с ним по] аду.

ХКЧ

[Дядя] прошел [с ним] повсюду [по] аду.

Замены иероглифов и целых словосочетаний на близкие по значению, напротив, встречаются в ХКЧ сравнительно часто. Интересно, что в этих случаях Какхун часто сохраняет исходное число иероглифов во фразе:

Лян ГСЧ

遍訪衆僧唯見始足白於面因而事之 [Ван Ху начал] повсюду расспрашивать всех монахов [об этом отшельнике]. Лишь только [он] увидел, [что] ноги [Тань]-ши белее, чем лицо, [он] тотчас [стал] служить ему.

ХКЧ

遍詢衆僧惟見始足白曰面因即事之 [Ван Ху начал] повсюду расспрашивать всех монахов [об этом отшельнике]. Как только [он] увидел, [что] ноги [Тань]-ши белее, чем лицо, [он] тотчас [стал] служить ему.

Возможно, это связано с тем, что корейский автор был не только ученым-историком, но и поэтом, особо отчетливо ощущавшим ритмический рисунок китайских фраз и, как следствие, запоминавшим его много лучше, чем собственно лексику тек-

¹² Рус. пер. этой легенды см.: Ван Янь. Вести из потустороннего мира. Сборник буддийских коротких рассказов V в. / Пер., примеч., послесл. М.Е. Ермакова. СПб., 1993. С. 110–112; Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах / Предисл., пер. с кит. и примеч. М.Е. Ермакова. СПб., 1998. С. 181–183.

¹³ Исключение составляет сравнительно громоздкая фраза, где упоминается о том, что Тань-ши, даже ступая по грязной воде, никогда не пачкал ног, почему и получил прозвание «Белоногий монах-хэшан». Это предложение перемещено из одного тематического раздела текста в другой.

ста. Последнюю, в свою очередь, Какхун воспроизводил гораздо точнее, чем грамматику, что было вполне естественно, учитывая, что синтаксис литературного китайского языка корейцами никогда специально не изучался. В результате автор ХКЧ, пересказывая текст своего источника, нередко менял грамматические связи между отдельными словами и словосочетаниями:

Лян ГСЧ

[Среди] них были такие, которые бежали [и] спрятались, [но Тоба Тао] повсеместно послал людей преследовать [и] хватать [их], [и когда беглецов] ловили, [то] непременно казнили, выставляя отрубленные головы на шестах.

ХКЧ

→ [Среди] них были такие, которые бежали [и] спрятались, [но люди Тоба Тао] преследовали, хватали [и] казнили их, выставляя отрубленные головы на шестах.

В тексте Лян ГСЧ бином «преследовать и хватать» входит в состав каузативной конструкции, в то время как в ХКЧ он является сказуемым самостоятельного предложения.

Интересно проанализировать характер некоторых лексических замен, сделанных Какхуном при переработке текста оригинала. Так, корейский автор практически везде подставляет вместо имени Тань-ши слово «наставник», что, возможно, свидетельствует о подчеркнуто уважительном отношении корейского автора к своему герою — согласно нормам китайского речевого этикета, именование человека его почетным титулом или званием считалось гораздо более вежливым, чем называние его просто по имени.

Кроме того, некоторые иероглифы, фигурирующие в тексте первоисточника, заменены в тексте ХКЧ сходными по начертанию знаками¹⁴. Подобного рода отклонения от оригинала приводят к искажению отдельных имен собственных:

Лян ГСЧ

崔皓 Цуй Хао
博陵 Болин
高句驪 Когурё

→

ХКЧ

崔浩 Цуй Хао
傳陵 Чжуаньлин
高句麗 Когурё

Иногда подобного рода замены вызывают нарушение грамматической структуры или общего смысла включающего их отрывка:

Лян ГСЧ

于 в
[В то] время [у Тоба Тао в] северном парке в клетке содержали тигров.

→

ХКЧ

子 ребенок, детеныш
[В то] время [у Тоба Тао в] северном парке была клетка, [где] содержали детенышей тигра.

Справедливости ради следует заметить, что таких изменений насчитывается совсем немного — не более десятка на весь текст жизнеописания.

В заключение коснемся одной малозаметной с виду лексической замены:

Лян ГСЧ

[Тань]-ши затем ушел [от мира и] сокрылся [среди] гор [и] болот, [где] совершенствовался [в] практике самоограничения-*дхута*.

→

ХКЧ

[Тань]-ши же ушел [от мира и] сокрылся среди гор, [где] совершенствовался [в] усердной практике самоограничения-*дхута*.

¹⁴ Впрочем, трудно судить, кому принадлежат эти описки — самому Какхуну или позднейшим переписчикам. Нельзя исключить также возможность того, что Какхун пользовался какой-либо дефектной версией текста Лян ГСЧ.

Общеизвестно, что традиционная корейская система мировоззрения строилась на основе четкого противопоставления профанного мира долин сакральному миру гор. Занятые полями и селениями долины с их антропогенным ландшафтом принадлежали живым людям, в то время как покрытые лесом горы считались обителью божеств, духов и умерших предков. В буддийской системе координат это означало оппозицию загрязненного страстями мира людей и чистого возвышенного мира Будды. Не случайно в Корее, начиная с эпохи Трех государств, буддийские монастыри (мыслившиеся земным отражением мира Будды) строились по преимуществу в горах¹⁵. Как следствие, буддийская религиозная практика настолько прочно ассоциируется в сознании корейцев именно с горами, что представить себе монаха, который бы предавался аскезе в «болотах», Какхун просто не мог. Отсюда и его (едва ли осознанная им самим) поправка: «среди гор».

Завершив на этом сравнительный анализ жизнеописания Тань-ши в Лян ГСЧ и ХКЧ, мы можем ответить на вопрос, насколько верно Какхун воспроизводит сюжетное повествование, основанное на хорошо знакомом ему историческом материале. В ходе сопоставления текста ХКЧ с его первоисточником мы имели много возможностей удостовериться, что корейский автор точно и добросовестно передает сюжетную линию оригинала, широко и практически без сокращений цитируя при этом исходный текст. Добавления Какхуна представлены главным образом сравнительно легко опознаваемыми благодаря своей гипердетализированности и эмоциональной окрашенности короткими вставками, а также четко отграниченными от основного текста рассуждениями и похвалами герою. Кроме того, корейский автор (или средневековые переписчики его сочинения) иногда ошибочно смешивает близкие по начертанию иероглифы, но подобного рода описки весьма немногочисленны и в том, что касается написания имен исторических деятелей, известных по другим сочинениям, легко идентифицируемы. Итак, мы можем с определенностью утверждать, что ХКЧ представляет собой вполне надежный источник, точно воспроизводящий тексты более древних (ныне утраченных) памятников, посвященных ранней истории буддизма в Корее.

Биография Тань-ши в «Жизнеописаниях достойных монахов Страны, что к востоку от моря»

Текст¹⁶

釋曇始·關中人也。自出家多有異跡。足白於面。雖涉泥水。未嘗沾濕。天下咸稱白足和尚。以晉大元末年賚持經律數十部。往化遼東。乘機宣化。顯授三乘。立以歸戒。梁僧傳以此爲高句麗開法之始。時

¹⁵ Подробнее см.: Тянь В.Д. Буддийские храмы средневековой Кореи. М., 2001.

¹⁶ Публикуемые здесь параллельные тексты биографии Тань-ши приводятся по тексту ТСД. Дословно совпадающие отрывки маркированы следующим образом: простыми надстрочными точками (в китайском тексте) или одной подстрочной чертой (в переводе) выделены фрагменты, взаимное расположение которых в биографии не изменилось; надстрочными точками в виде кружков (в китайском тексте) или двумя подстрочными чертами (в переводе) отмечены отрывки, которые подверглись перемещению на другое место в пределах одной и той же биографии. Для ХКЧ в примечаниях дополнительно указаны расхождения между текстом этого памятника в редакции ТСД (далее — вариант ТСД) и первоосновой этой публикации — списком ХКЧ из собрания японского коллекционера Асами Ринтаро 淺見倫太郎, ныне хранящимся в Калифорнийском университете Беркли (далее — вариант Асами). Репринтное издание варианта Асами и перечисление текстологических расхождений между различными списками и ранними изданиями текста ХКЧ см.: Хэдон косын чон ёнгу 海東高傳研究. 章輝玉著 (Исследование «Жизнеописаний достойных монахов Страны, что к востоку от моря». Авт. Чан Хвиок). Сеул, 1991.

當開土王五年·新羅奈勿王四十一年·百濟阿莘王五年。而秦符堅送經像後二十五年也。是後四年。法顯西入天竺。又二年羅什生來。玄高法師生焉。晉義熙初。師復還關中。唱道三輔。長安人主胡之叔父某死已數年矣。一日夢中忽來現形。接引王胡。遊遍地獄。示諸果報。胡辭還釋。謂胡曰既已知其因果。要當奉事白足阿練用修白業。胡敬諾寤已。遍詢衆僧。惟見始足白曰面。因即事之。晉末匈奴赫連勃勃之襲取關中。斬戮無數。師亦遇害。刀不能傷。普赦沙門。悉皆不殺。而潛遁山中。修頭陀密行。未幾拓跋焘復克長安。擅威關洛。時傳陵崔浩少習左道。猜疾釋教。位居僞輔。爲焘所深信。乃與天師寇氏說焘以謂佛教無益於世。民利有傷。勸令廢之。焘惑其言。以僞太平七年遂毀滅佛法。分遣軍士。燒掠寺社。統內僧尼悉令罷遣。真有竄逸者。追捕梟斬之。四境之內無復沙門。時玄高等被害。語在本傳。師閉絕於兵革所不至處。依隱閱世及太平末。師算知焘化之將至。乃於元會日。手策金錫。即到宮門。有司奏云。有白足道人。從官門徑入。儀形可怪。焘聞已。即令猛卒斬之。不傷。焘大怒自以所佩利劍斫焉。惟劍所著處有痕如紅綿。體無餘異。時有北園養虎子檻。焘驅令貽之。虎皆潛伏。終不敢近。焘試遣天師近檻。猛虎輒嗚吼。直欲搏噬。於是焘乃知佛教威神非黃老所及。即奉師上殿頂禮其足。悔責誓咎。師爲說因果報應不差。指掌開示。略現神異。焘生大慚懼。改往修來。然禍惡已稔。遂感厲疾。而崔寇亦發惡病。將入死門。焘以謂禍由彼作罪。不可赦。因族滅二家。宣令國內。光復竺教。鍾梵相聞。既而孫濬襲位。深懲殷鑑。洪闡真風。寶氈制度。其興也勃焉。師不知所往

贊曰。火炎崑岡。玉石俱焚。霜嚴草野。蕭蘭共悴。師之艱難險阻。誠曰殆哉。雖伐樹削跡不足比也。然隨時隱現。若青山白雲之開遮。遇害虧盈。如碧潭明月之撈櫂。捐軀濟溺。道之以興。菩薩法護。正當如此。其適來桑域。決膜生盲。亦乘夙願而至者耶。

Перевод

Ши Тань-ши был уроженцем Гуаньчжуня¹⁷. С [тех пор] [как Тань-ши] покинул дом¹⁸, [он] оставил много чудесных следов¹⁹. [Его] ноги [были] белее, чем лицо. Даже ступая [по] грязной воде, [он] никогда не пачкал [и не] промачивал [ног]. [В] Поднебесной все называли [его] «Белоногий монах-хэшан»²⁰.

В конце годов [правления под девизом] Да-юань²¹ [династии] Цзинь [Тань-ши], неся [в] дар²² несколько десятков экземпляров сутр [и наставлений по монашеской]

¹⁷ Область Гуаньчжун соответствует территории совр. пров. Шэньси 陝西. См.: Чжунго гуцзинь димин дацзыдянь 中國古今地名大辭典. 臧勵蘇等編 (Большой словарь древних и современных географических названий Китая. Сост. Цзан Ли-хэ и др.). Шанхай, 1931. С. 1356.

¹⁸ То есть стал монахом.

¹⁹ То есть совершил много необычных дел.

²⁰ Хэшан (санскр. упадхья) — почетный титул монаха, состоящего в сангхе более десяти лет и уже имеющего учеников. См.: Пульгё тэсачжон 佛教大辭典. 編者吉祥 (Буддийская энциклопедия. Авт. Кильсан). Сеул, 2001. С. 28496.

²¹ Такой девиз неизвестен. Вероятно, имеются в виду годы правления под девизом Тай-юань 太元 (376–396).

²² В варианте ТСД — 賚 «дарить», в варианте Асами — 賈 «дарить» (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 224, № 89).

дисциплине, отправился проповедовать [на] Ляодун²³. Пользуясь [удобными] возможностями, [он] повсюду проповедовал [буддизм], прославлял [и] разъянял [учение] Трех колесниц²⁴, утверждая тем самым [веру людей в Три] убежища²⁵. «Лянские жизнеописания [достойных] монахов» называют это началом распространения Закона [Будды в] Когурё. [Это] время соответствует пятому²⁶ году [правления когурёского Кван]гэто-вана (395), сорок первому году [правления] силлаского Нэмуль-вана (396), пятому году [правления] пэкческого Асин-вана (396) и двадцать пятому году с тех пор [как правитель] Цинь Фу Цзянь (357–384) послал [в Когурё] сутры [и] изображения [Будды]. [Спустя] четыре года после этого Фа-сянь²⁷ [отправился на] запад²⁸ [и] прибыл [в] Индию. Еще [через] два года родился²⁹ [Кума]раджи[ва]³⁰, [который затем] пришел [в Китай]. В это [же время] родился наставник Закона³¹ Сюань-гао³².

[В] начале [годов правления под девизом] И-си (405–418) [династии] Цзинь наставник, вернувшись обратно [в] Гуаньчжун, проповедовал [буддийское] учение [в] Саньфу³³.

[К тому времени] дядя [по] отцу [некоего] жителя Чанъани, [звавшегося] Ван Ху, — имя [дяди] неизвестно — [был] мертв уже несколько лет. Однажды [дух покойного], неожиданно придя [к племяннику] во сне [и] явив [ему свой обычный] облик, забрал Ван Ху [и] повел [с собой]. [Дядя] прошел [с ним] повсюду [по] аду [и] показал [племяннику] все [виды] воздаяния [за дурные деяния]. [Когда Ван] Ху про-

²³ Следует заметить, что как раз в те годы территория Ляодуна была ареной ожесточенных столкновений между Когурё и Китаем. В 385 г. 40-тысячная когурёская армия вторглась на Ляодун, но в том же году китайцы восстановили контроль над территорией полуострова. В 400 г. китайские войска напали на Когурё, что вызвало два ответных похода когурёсцев на запад (в 402 и 404 гг.). На этот раз когурёским войскам удалось закрепиться на Ляодуне, и последующие попытки китайцев вернуть потерянные земли (военные экспедиции 405 и 406 гг.) остались безрезультатными. В 408 г. враждующие стороны заключили мир. Подробнее об этой войне см.: *Ким Бусик*. Самгук саги. Т. 2. / Изд. текста, пер., вступит. ст. и коммент. М.Н. Пака. М., 1995. С. 80–82.

²⁴ Три колесницы — три уровня буддийского учения, первый из которых составляет «колесница» *шравак* (следующих к просветлению по открытому Буддой пути), второй — «колесница» *пратьека-будд* (самостоятельно постигших истину, но не проповедующих ее другим), а третий — «колесница» *бодхисаттв* (достигших просветления, но не вступающих в нирвану до тех пор, пока не будут спасены все без исключения живые существа). См.: Пульгё сачжон 佛敎辭典. 転虚龍夏著 (Буддийский словарь. Авт. Унхо Ёнха). Сеул, 1998. С. 4086.

²⁵ [Три] убежища — Будда, его учение и монашеская община (см.: Пульгё тэсачжон. С. 258а).

²⁶ В тексте явная ошибка: должно быть «шестому году» (ср. две последующие даты).

²⁷ Фа-сянь — китайский монах-паломник. Его биография помещена в Лян ГСЧ (рус. пер. см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. Т. 1. С. 161–165).

²⁸ Это случилось в 399 г. (см.: Там же. С. 162), т.е. спустя три, а не четыре года со времени прибытия Тань-ши на Ляодун.

²⁹ Интерпретация иероглифа 生 «рождаться» в этой фразе вызывает некоторые затруднения. Современный южнокорейский исследователь Ли Пёнхун считает этот знак частью имени Кумарадживы. См.: Хэдон косын чон 海東高僧傳. 覺訓選. 李炳燾譯 (Жизнеописания достойных монахов [Страны, что] к востоку от моря. Авт. Какхун / Пер. Ли Пёнхун). Сеул, 1975. С. 49. Можно предположить, однако, что этот знак был употреблен в тексте ошибочно вместо сходного по начертанию иероглифа 至 «прибывать; в, до», и тогда вся фраза примет значение «еще [через] два года Кумараджива пришел в Китай». Ср. даты описываемых в тексте событий: Кумараджива родился в 344 г., а пришел в Чанъань в 401 г.

³⁰ Кумараджива (344–413) — знаменитый переводчик буддийской литературы на китайский язык. Его биография помещена в Лян ГСЧ (рус. пер. см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. Т. 1. С. 131–144).

³¹ Наставник Закона — почетное звание высокодобродетельного проповедника буддийского учения. В Корею этот титул прилагался преимущественно к монахам, передававшим своим последователям традицию той или иной школы буддизма (см.: Пульгё сачжон. С. 273а–б).

³² Биография Сюань-гао помещена в Лян ГСЧ (ТСД. Т. 50. С. 397а–398б).

³³ Область Саньфу соответствует центральной части совр. пров. Шэньси 陝西. См.: Чжунго гуцзинь димин дацзыдянь. С. 39.

шался, [чтобы] вернуться [на] свободу, [дядя] сказал [Ван] Ху: «[Ты] уже знаешь свое [грядущее] кармическое воздаяние. [Чтобы избежать загробного наказания], [тебе] непременно надлежит благоговейно служить белоногому отшельнику-арань [яка]³⁴ [и] стараться совершать белые деяния»³⁵. [Ван] Ху почтительно согласился [и] про-
нулся, [после чего начал] повсюду распрашивать всех монахов [об этом отшельни-
ке]. Как только [он] увидел, [что] ноги [Тань]-ши белее, чем³⁶ лицо, [он] тотчас [стал]
служить ему.

[В] конце [правления династии] Цзинь хун³⁷ ну Хэлянь Бо-бо (407–424) внезапным нападением захватил Гуаньчжун. [Его воины] убивали [и] истребляли [людей] без
счета. Наставник тоже попал [в] беду, [но] сабли не могли [его] поранить, [и после
этого Хэлянь Бо-бо] повсюду щадил монахов-шрамана [и] никого [из них] не убил.
[Тань-ши] же ушел [от мира и] сокрылся среди гор, [где] совершенствовался [в]
усердной практике самоограничения-дхута³⁸.

Вскоре Тоба Тао³⁹ (424–451) вновь покорил Чаньань [и] подчинил⁴⁰ [своей] власти
Гуань [чжун и] Ло [ян]⁴¹. [В это] время Цуй Хао⁴² [из] Чжуань⁴³ лина, [с] молодости
практикуя неправые пути [и испытывая] глубокую ненависть [к] учению Шакь [ямун-
ни], занял должность советника [при] узурпаторском [дворе и] сделался [фаворитом],
которому всецело доверял [Тоба] Тао. Тогда [вместе] с Небесным наставником [из]
рода Коу⁴⁴ [Цуй Хао начал] увещевать [Тоба] Тао, говоря, что учение Будды не со-
держит пользы для мира, [а] благосостояние народа терпит [от него] урон. [Они] со-
ветовали [Тоба Тао издать] приказ [об] истреблении этого [учения]. [Тоба] Тао, [бу-
дучи введен в] заблуждение их словами, на седьмой год узурпаторского [правления

³⁴ Современный южнокорейский исследователь Чан Хвиок предлагает интерпретацию «наставник» (санскр. *ачарья*) (см.: Хэдон косын чон, Тонса ёльчжон, Тэдон сонгё го, Тонгук сынни нок 海東高僧傳. 東師列傳. 大東禪教攷. 東國僧尼錄 (Жизнеописания достойных монахов [Страны, что] к востоку от моря. Образцовые жизнеописания наставников Восточного [государства]. Разыскания о [школах] Сон и Кё великого Восточного [государства]. Записки о монахах и монахинях Восточной страны). Сеул, 1994. С. 39, примеч. 84), но это санскритское слово имеет иное иероглифическое написание (см.: Пульгё тэсачжон. С. 1636а).

³⁵ Белые деяния — благие деяния.

³⁶ В варианте ТСД — 曰 «говорить» (с поправкой 於 «чем»), в варианте Асами — 於 «чем» (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 102).

³⁷ В варианте ТСД — 匈 *gai*, в варианте Асами — 匈 *хун* (в работе Чан Хвиока «Хэдон косын чон ёнгу») это расхождение не отмечено).

³⁸ *Дхута* — двенадцать видов подвижничества, которые практикуются буддийскими монахами: 1) пребывать в лесу, 2) питаться подаянием, 3) просить подаяние в установленном порядке, 4) принимать пищу раз в день, 5) ограничивать количество еды одной чашкой, 6) после полудня не потреблять даже освежающих напитков, 7) носить одеяния из лоскутов, 8) ограничиваться тремя одеждами, 9) обитать у могил, 10) ночевать под деревом, 11) восседать под открытым небом, 12) только сидеть и никогда не ложиться отдыхать (см.: Пульгё сачжон. С. 535а).

³⁹ По храмовому имени — Тай-у-ди 太武帝. Имеется в виду император династии Северная Вэй 北魏, сделавший учение даосизма (в интерпретации школы Небесных наставников) основной идеологической опорой своей власти (подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998. С. 312–313).

⁴⁰ В варианте ТСД — 擅 «захватывать, узурпировать», в варианте Асами — 檀 «сандаловое дерево» (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 106).

⁴¹ Лоян — бывшая столица Восточной Хань, в 386–534 гг. — столица Северной Вэй.

⁴² Цуй Хао — министр Тай-у-ди, поддерживавший даосизм как удобную идеологическую базу для воссоздания на севере национального китайского государства (см. о нем: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 312–313).

⁴³ В варианте ТСД — 傅 *чжуань*, в варианте Асами — 傅 *фу* (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 107).

⁴⁴ Имеется в виду Коу Цянь-чжи 寇謙之 (?–448) — подвижник Тоба Тао, высокопоставленный даосский иерарх, объявивший себя новым Небесным наставником 天師. Официально он не имел никаких прав на этот титул, так как последний передавался по наследству в роду потомков основателя школы Небесных наставников Чжан Дао-лина 張道陵 (II в. н.э.). Подробнее см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 312–313.

под девизом Тай-пин⁴⁵ (446) тогда [начал] искоренять [и] уничтожать Закон Будды. [Он] повсюду разослал войска [и] чиновников сжигать храмы [и] разорять общины [буддистов]. Все монахи [и] монахини в подвластных [ему землях получили] приказ оставить [буддийский] Путь. [Среди] них были такие, которые бежали [и] спрятались, [но люди Тоба Тао] преследовали, хватали [и] казнили их, выставя отрубленные головы на шестах. Внутри четырех пределов [государства] не осталось [ни одного] явно [следовавшего учению Будды] монаха-шрамана. [В то] время пострадал [наставник] Сюань-гао [и] другие. Изложение [этих событий] есть [в] соответствующих жизнеописаниях. Наставник [Тань-ши], [однако], скрылся [и] затворился в месте, [до] которого не [могли] добраться [«носящие»] оружие [и] доспехи).

Исходя [из] тайных наблюдений [за событиями в] миру, в конце [годов правления под девизом] Тай⁴⁶ -пин наставник, [согласно своим] расчетам, понял, [что] наступление кончины [Тоба] Тао [уже] близко. Тогда в день новогоднего пира, держа [в] руке металлический посох, [Тань-ши] прямо пришел [к] воротам дворца. Чиновники доложили [Тоба Тао]: «Случилось так, что [какой-то] белоногий „последователь Пути“⁴⁷ миновал ворота управы⁴⁸ [и] вошел прямо [во двор]. [Его] манеры [и] облик можно [счесть] странными». [Когда Тоба] Тао услышал [это], [то] немедленно приказал свирепому воину зарубить его⁴⁹, [но Тань-ши остался] невредим. [Тоба] Тао сильно разгневался [и] сам ударил его острым мечом, что носил на поясе. Хотя [на] месте, которого коснулся клинок, появился рубец, похожий [на] красную нить⁵⁰, никаких [других] повреждений [на] теле [Тань-ши] не осталось. [В то] время [у Тоба Тао в] северном парке была клетка, [где] содержали детенышей тигра, [и Тоба] Тао отдал приказание бросить его⁵¹ [зверям]. Все тигры разбежались [и] легли, так и не осмелившись приблизиться [к Тань-ши]. [Тоба] Тао [для] пробы послал Небесного наставника [из рода Коу] подойти [к] клетке. Свирепые тигры тотчас подали голос [и] зарычали, явно желая схватить [и] пожрать [его]. Тогда [Тоба] Тао понял, [что] чудесное могущество учения Будды не таково, чтобы [быть] превзойдено [религией] Хуан-ди [и] Лао-цзы⁵². [Тоба Тао] тотчас пригласил наставника [Тань-ши] подняться [во] дворец, почтительно поклонился ему [в] ноги, раскаялся [и] повинился [в своих] ошибках [и] преступлениях. Наставник разъяснил для [него] неотвратимость воздаяния, [обусловленного законом] причины [и] следствия. Показав [как на] ладони, [он] раскрыл [и] продемонстрировал [ожидающее узурпатора возмездие], проявив [при этом] долю [своих] чудесных сил. [Тоба] Тао очень сильно испугался [и] устранился⁵³. [Он] изменил [свои] поступки [и] исправил [свое] поведение. Неблагой [плод деяний Тоба Тао и его приближенных], однако, уже⁵⁴ созрел, [и] вскоре [Тоба Тао] ощутил серьезную болезнь, а Цуй [Хао с Небесным наставником из рода]

⁴⁵ Полный вариант — Тай-пин-чжэнь-цзюнь 太平眞君 («Истинный государь великого равенства»). Этот девиз был принят Тай-у-ди в ознаменование того, что Коу Цянь-чжи провозгласил его «Северным истинным государем великого равенства» 北方太平眞君 (см.: Там же. С. 312).

⁴⁶ В варианте ТСД — 太 *тай*, в варианте Асами — 大 *да* (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 112).

⁴⁷ «Последователь Пути» — монах (буддийский или даосский).

⁴⁸ В тексте, возможно, ошибочно вместо сходного по начертанию знака 宮 «дворец» использован иероглиф 官 «управа, присутственное место».

⁴⁹ То есть Тань-ши.

⁵⁰ В варианте ТСД — 綿 «нить», в варианте Асами — 線 «линия» (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 118).

⁵¹ То есть Тань-ши.

⁵² «Религия Хуан-ди и Лао-цзы» — даосизм. Хуан-ди — почитаемый даосами мифический Желтый император, а Лао-цзы — обожествленный основатель даосского учения (подробнее об этом термине см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 264).

⁵³ В варианте ТСД — 惧 «бояться», в варианте Асами — 懼 «бояться» (с поправкой 懼 «бояться») (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 225, № 120).

⁵⁴ В варианте ТСД — 已 «уже», в варианте Асами — 己 «сам» (см.: Там же. С. 225, № 121).

Коу, тоже сраженные тяжким недугом, готовились войти [во] врата смерти. [Тоба Тао счел⁵⁵ причиной [случившегося с ним] несчастья совершенные ими преступления [и решил], [что] нельзя пощадить [Цуй Хао и Небесного наставника из рода Коу]. Поэтому [Тоба Тао] полностью уничтожил семейства обоих [бывших фаворитов]⁵⁶ [и] объявил по [всей] стране приказ возродить индийское учение [в былой] славе. [По всему государству] слышались [звуки] колоколов [и] санскритские [песнопения].

[Тоба Тао] уже [скончался], и [его] внук Цзюнь⁵⁷ захватил престол. [Постигшая его деда] тяжкая кара [послужила ему] «предостережением [для] Инь»⁵⁸, [и он] широко распространял истинное учение. [Что касается буддийской] общины, [подобной] драгоценной ткани, [то] ее возрождение [произошло очень] быстро. Наставник [же] ушел неизвестно куда.

Славословие гласит:

«[Если на] хребте Куньган вспыхивает пожар, [то в пламени] гибнут вместе нефрит [и простой] камень. [Если на] луг падает иней, [то] увядают равно польнь [и] орхидея. Тяготы [и] опасности, [выпавшие на долю] наставника [Тань-ши], поистине [можно] назвать чрезвычайными! Даже [такое трудное дело], [как] „срубив дерево, уничтожить следы“⁵⁹, не может сравниться [с ними]. Но [наставник], следуя [духу] времени, [то] тайлся, [то вновь] появлялся, подобно [тому] [как] открывается [и] прячется белое облако, [что плывет за] зеленой горой. Сталкиваясь [с] бедой, [он то терпел] ущерб, [то вновь обретал] полноту, наподобие [того] [как] погружается [и] выплывает⁶⁰ светлая луна, [что отражается в] изумрудной воде. Жертвуя [своим] телом, [он] спасал [живых существ], утопающих [в бездне омрачения]. [Сделав] это [своим] принципом, [он] возвысился благодаря [такому подвигу]⁶¹. Бодхисаттвы [и божества-] защитники Закона должны [быть] как раз таковы. [Тань-ши] — тот, кто [во] благовремени пришел [в] страну тутовника⁶², снял пелену [с глаз] слепорожденных и, исполнив обет, [данный в] прежней [жизни], достиг [своей цели]!»

⁵⁵ В варианте ТСД — 謂 «называть», в варианте Асами — 謂 «называть» (с поправкой 爲 «считать») (см.: Там же. № 122).

⁵⁶ В действительности казнен был (в 450 г.) только Цуй Хао. Коу Цянь-чжи умер своей смертью в 448 г., за два года до казни Цуя (см.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 313).

⁵⁷ Имеется в виду Вэнь Чэн-ди 文成帝 (452–465).

⁵⁸ «Предостережение [для] Инь» — устойчивое выражение, содержащее намек на то, что обстоятельства падения древней династии Ся 夏 послужили предостережением для правителей последующей династии Шан-Инь 商殷 (см.: Большой китайско-русский словарь. Т. 3. М., 1984. С. 1046а).

⁵⁹ Смысл этого образного выражения не совсем ясен.

⁶⁰ Вместо фигурирующего в оригинале выражения 榜槿 «водоподъемный механизм» мы условно читаем здесь 榜澗 «погружаться [и] выплывать» (букв. «намокать [и] высохнуть» или «затапливаться [и] осушаться»), поскольку смысловое согласование исходного словосочетания 榜槿 с контекстом представляется затруднительным, не говоря уже о том, что этот бином не вписывается в синтаксическую структуру, образованную параллельными фразами 然隨時隱現若青山白雲之開遮 и 遇害虧盈如碧潭明月之榜槿 (из сравнения которых между собой явствует, что в соответствующей позиции должны стоять однородные сказуемые, выраженные двумя антонимичными глаголами). Ошибочные замены сходных по положению и начертанию детерминативов весьма часто встречаются в тексте ХКЧ (см.: Хэдон косын чон ёнгу. С. 222–235).

⁶¹ Американский автор Питер Ли предлагает перевод “...and the Way flourished on this account” («...и благодаря этому возвысился Путь») (см.: *Lives of Eminent Korean Monks. The Haedong Kosung Chon / Transl. with an introd. by P.H. Lee. Harvard-Yenching Institute Studies XXV. Cambridge, Mass., 1969. P. 44*), а Чан Хвиок — «...이로 인해 불교가 흥하게 되었다» («...вследствие этого стал процветать буддизм») (см.: Хэдон косын чон, Тонса ёльжон, Тэдон сонгё го, Тонгук сынни нок. С. 41).

⁶² «Страна тутовника» — образное название Кореи. См.: Хангук чимён ёнхёк сачжон 韓國地名沿革事典. 退耕堂權相老博士著 (Словарь изменений корейских географических названий. Авт. д-р Тхвэгёндан Квон Санно). Сеул, 1994. С. 313б.

Биография Тань-ши в «Лянских жизнеописаниях достойных монахов»

Текст

釋曇始。關中人。自出家以後多有異迹。晉孝武大元之末。齋經律數十部往遼東宣化。顯授三乘立以歸戒。蓋高句驪聞道之始也。義熙初復遼關中開導三輔。始足白於面。雖跋涉泥水未嘗沾涅。天下咸稱白足和上。時長安人主胡。其叔死數年忽見形還。將胡遍遊地獄。示諸臬報。胡辭遠。叔謂胡曰。既已知因臬但當奉事白足阿練。胡遍訪衆僧。唯見始足白於面。因而事之。晉末朔方凶奴赫連勃勃。破獲關中斬戮無數。時始亦遇害。而力不能傷。勃勃嗟之。普赦沙門悉皆不殺。始於是潛遁山澤修頭陀之行。後拓跋燾復剋長安擅威關洛。時有博陵崔皓。少習左道猜嫉釋教。既位居僞輔。燾所仗信。乃與天師寇氏說燾以佛教無益有傷民利。勸令廢之。燾既惑其言。以僞太平七年遂毀滅佛法。分遣軍兵燒掠寺舍。統內僧尼悉令寵道。真有竄逸者。皆遣人追捕。得必臬斬。一境之內無復沙門。始唯閉絕幽深軍兵所不能至。至太平之末。始知燾化時將及。以元會之日忽杖錫到宮門。有司奏云。有一道人足白於面。從門而入。燾令依軍法屢斬不傷。遽以白燾。燾大怒自以所佩劍斫之。體無餘異。唯劍所著處有痕如布線焉。時北園養虎于檻。燾令以始餵之。虎皆潛伏終不敢近。試以夫師近檻。虎輒鳴吼。燾始知佛化尊高黃老所不能及即延始上殿頂禮足下。悔其謬矢。始爲說法明辯因臬。燾大生愧懼。遂感癘疾。崔寇二人次發惡病。燾以過由於彼。於是誅剪二家門族都盡。宣下國中興復正教。俄而燾卒。孫濬襲位。方大弘佛法盛迄于今。始後不知所終

Перевод

Ши Тань-ши [был] уроженцем Гуаньчжуна. С тех пор [как Тань-ши] покинул дом, [он] оставил много чудесных следов.

[В] конце [годов правления под девизом] Да-юань (376–396) [императора] Сяо-у-ди (373–397) [династии] Цзинь [Тань-ши], [неся в] дар несколько десятков экземпляров сутр [и наставлений по монашеской] дисциплине, отправился [на] Ляодун. [Он] повсюду проповедовал [буддизм], прославлял [и] разъяснял [учение] Трех колесниц, утверждая тем самым [веру людей в Три] убежища. Вероятно, [это и] было началом знакомства [жителей] Когурё [с] Путем [Будды].

[В] начале [годов правления под девизом] И-си (405–418) [Тань-ши], вернувшись обратно [в] Гуаньчжун, просвещал [и] наставлял [жителей] Саньфу.

Ноги [Тань]-ши [были] белее, чем лицо. Даже ступая босиком [по] грязной воде, [он] никогда не загрязнял [и не] пачкал [ног]. [В] Поднебесной все называли [его] «Белоногий монах-хэшан».

[К тому] времени дядя [некоего] жителя Чаньани, [звавшегося] Ван Ху, [был] мертв [уже] несколько лет. [Однажды дух покойного], неожиданно предстал [перед] племянником [в своем обычном] облике, возвратился [с того света]. [Дядя] взял [Ван] Ху [с собой], повсюду прошел [с ним по] аду [и] показал [племяннику] все [виды] воздаяния [за дурные деяния]. [Когда Ван] Ху прощался, [чтобы] вернуться, дядя сказал [Ван] Ху: «[Ты] уже знаешь [свое грядущее] кармическое воздаяние. [Чтобы

избегнуть загробного наказания], [тебе] надлежит только благоговейно служить белоному отшельнику-арань[яка]». [После этого Ван Ху [начал] повсюду расспрашивать всех монахов [об этом отшельнике]. Лишь только [он] увидел, [что] ноги [Тань]-ши белее, чем лицо, [он] тотчас [стал] служить ему.

[В] конце [правления династии] Цзинь [уроженец] северных краев сюнну Хэлянь Бо-бо (407–424) разгромил [и] разграбил Гуаньчжун. [Его воины] убивали [и] истребляли [людей] без счета. [В то] время [Тань]-ши тоже попал [в] беду, но сабли не могли [его] поранить. [Хэлянь] Бо-бо изумился этому [чуду], [после чего] повсюду щадил монахов-шрамана [и] никого [из них] не убил. [Тань]-ши затем ушел [от мира и] сокрылся [среди] гор [и] болот, [где] совершенствовался [в] практике самоограничения-дхута.

Впоследствии Тоба Тао (424–451) вновь покорил Чанъань [и] подчинил [своей власти] Гуань[чжун и] Ло[ян]. [В это] время случилось так, что Цуй Хао [из] Болина, [с] молодости практикуя неправые пути [и испытывая] глубокую неприязнь [к] учению Шакь[ямун], уже занял должность советника [при] узурпаторском [дворе] и сделался фаворитом, [на] которого полагался [и которому] доверял [Тоба] Тао. Тогда [вместе] с Небесным наставником [из] рода Коу [Цуй Хао начал] увещевать [Тоба] Тао, [говоря], что учение Будды не содержит пользы [и] наносит урон благо-состоянию народа. [Они] советовали [Тоба Тао издать] приказ [об] истреблении этого [учения]. [Тоба] Тао, уже [будучи введен в] заблуждение их словами, на седьмой год узурпаторского [правления под девизом] Тай-пин (446) тогда [начал] искоренять [и] уничтожать Закон Будды. [Он] повсюду разослал войска [и] солдат сжигать храмы [и] разорять жилища [буддистов]. Все монахи [и] монахини в подвластных [ему землях] получили приказ оставить [буддийский] Путь. [Среди] них были такие, которые бежали [и] спрятались, [но Тоба Тао] повсеместно послал людей преследовать [и] хватать [их], [и когда беглецов] ловили, [то] непременно казнили, выставляя отрубленные головы на шестах. Внутри всей территории [государства] не осталось [ни одного] явно [следовавшего учению Будды] монаха-шрамана. [Одному] лишь [Тань]-ши [удалось] скрыться [и] затвориться [в] отдаленном [и] глухом [месте], [до] которого не могли добраться войска [и «носящие»] оружие».

В конце [годов правления под девизом] Тай-пин [Тань]-ши понял, [что] наступление часа кончины [Тоба] Тао [уже] близко. В день новогоднего пира, опираясь [на] посох, [Тань-ши] неожиданно пришел [к] воротам дворца. Чиновники доложили [Тоба Тао]: «Случилось так, что один „последователь Пути“ — ноги [его] белее, чем лицо — миновал ворота и вошел [во двор]». [Тоба] Тао приказал применить [к дерзкому монаху] военный закон. [Воины] несколько раз [пытались] зарубить [Тань-ши], [но тот остался] невредим. [Они] побежали [и] доложили об [этом Тоба] Тао. [Тоба] Тао сильно разгневался [и] сам ударил его мечом, что носил на поясе, [но на] теле [Тань-ши] не осталось никаких повреждений, только [на] месте, которого коснулся клинок, появился рубец, похожий [на] холщовую нить. [В то] время [у Тоба Тао в] северном парке в клетке содержали тигров, [и Тоба] Тао приказал скормить им [Тань]-ши. Все тигры разбежались [и] легли, так и не осмелившись приблизиться [к Тань-ши]. [Тоба Тао для] пробы подвел Небесного наставника [из рода Коу к] клетке. Тигры тотчас подали голос [и] зарычали. [Тогда Тоба] Тао впервые понял, [что] проповедь Будды благородна [и] возвышенна [и что буддизм] — [такое учение], которое не может [быть] превзойдено [религией] Хуан-[ди и] Лао-[цзы]. [Тоба Тао] тотчас призвал [Тань]-ши подняться [во] дворец, почтительно склонился к [его] ногам [и] раскался [в] своих ошибках [и] заблуждениях. [Тань]-ши разъяснил для [него буддийское] учение [и] доступно растолковал [закон] причины [и] следствия. [Тоба] Тао очень сильно устыдился [и] напугался. Вскоре [он] ощутил симптомы проказы. [Цуй Хао с Небесным наставником из рода] Коу оба вслед [за Тоба Тао были] сражены

тяжким недугом. [Тоба] Тао возложил на них [ответственность] за [случившуюся с ним] беду [и] тогда казнил [и] истребил семейства обоих [бывших фаворитов]. Род [Цуй Хао и Небесного наставника из рода Коу] полностью пресекается. [Затем Тоба Тао] объявил по [всей] стране [приказ] возродить истинное учение⁶³ [в былом] могуществе.

[Миновало] короткое время, и [Тоба] Тао скончался. [Его] внук Цзюнь захватил престол. [Он] тотчас повсеместно возвысил Закон Будды, [так что тот] процветает вплоть до наших дней. [Что же до Тань]-ши, [то он] впоследствии скончался неизвестно где.

Сокращения

ДТ ГСЧ — Да Тан си юй цю фа гао сэн чжуань 大唐西域求法高僧傳 (Жизнеописания достойных монахов Великой Тан, искавших Закон в западных пределах) // ТСД. Т. 51, № 2066.

Лян ГСЧ — Лян гао сэн чжуань 梁高僧傳 (Лянские жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Т. 50, № 2059.

ТСД — Тайсё: синсю: дайдо: кё: 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь отредактированная в эру Тайсё). Т. 1–100. Токио, 1960–1977.

ХКЧ — Хэдон косын чон 海東高僧傳 (Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря) // ТСД. Т. 50, № 2065.

Summary

Yu.V. Boltach

Biography of Tan-shi in the “Liang Gao Seng Zhuan” and the “Haedong Koseung Cheon”

The paper is dedicated to comparative study of the “Lives of Eminent Korean Monks” (*Haedong Koseung Cheon* 海東高僧傳), composed by Korean scholar-monk Kakhun (覺訓) circa 1215, and one of its sources, the “Liang Lives of the Eminent Monks” (*Liang Gao Seng Zhuan* 梁高僧傳), composed by Chinese monk Hui-jiao (慧皎) in the beginning of the 6th century. The appendix contains an annotated translation of the corresponding parts of the two texts into Russian.

⁶³ То есть буддизм.

Ч. Белл

Правительство Тибета. Отчет

Публикация, введение

и перевод с английского Н.А. Вуля

В данной работе представлен перевод секретного отчета, посвященного политическому и административному устройству Тибета, составленного в 1905 г. Чарльзом Беллом, который в то время занимал должность заместителя политического офицера в долине Чумби, отошедшей под контроль Британской Индии по тибето-британскому договору 1904 г. Отчет был опубликован ограниченным тиражом в 1906 г. в Калькутте и предназначался для служебного пользования.

Усиление интереса Великобритании к Тибету в конце XIX в. и стремление включить Тибет в сферу британского влияния, результатом которого стала экспедиция Янгхазбенда и англо-тибетский договор 1904 г., выявили недостаток сведений о политико-административном устройстве Тибета, что значительно снижало эффективность мер, предпринимаемых Великобританией. Именно в связи с этим Чарльзу Беллу было поручено составить секретный отчет, в котором должны были быть изложены сведения о политико-административном устройстве Тибета, его финансовой системе, системе налогообложения, правящих кругах, табели о рангах и титулах.

Данный секретный отчет вызывает интерес в первую очередь потому, что вопрос политико-административного устройства Тибета, окончательно сформировавшегося к концу XVIII в., оставался и продолжает оставаться малоизученным. Определенные сведения можно почерпнуть из записок и путевых дневников путешественников, посещавших Тибет, однако эти сведения изложены в сжатой форме, неполны, а порой и фрагментарны. В отличие от путевых записок и дневников отчет Чарльза Белла, разбитый на двенадцать глав, очень подробен, обладает четкой структурой и охватывает все сферы тибетского политического устройства. Особо отметим, что в отчете освещается роль знати и духовенства в политической и социальной жизни страны.

Данный отчет был обнаружен мною в Британской библиотеке, в Отделе Востока и документов правительства Британской Индии, в ходе работы над материалами по кандидатской диссертации «Политическая история Тибета во время правления Далай-ламы XIII (1895–1933)». Исследовательская работа в Британской библиотеке проводилась при финансовой поддержке Фонда Цзян Цзин-го (Чан Кай-ши), которому, пользуясь случаем, выражаю свою признательность.

*Н.А. Вуль***Глава 1 [§ 1–19].****Далай-лама**

1. **Далай-лама и его верховное положение.** Далай-лама занимает в Тибете самое высокое положение. В отличие от королей индийских государств в руках далай-ламы сконцентрирована как верховная светская власть, так и духовная. Тибетцы считают

далай-ламу инкарнацией бодхисаттвы (т.е. существа, достигшего нирваны, но перерождающегося вновь и вновь ради духовной помощи живым существам) Авалоки-тешвары.

2. **Как выбирают далай-ламу.** Когда далай-лама умирает или, как говорят тибетцы, «возвращается на небесные поля», преемника выбирают следующим образом: тибетское правительство (*Дена Шунг*) обращается к группе лиц, которые могут обнаружить новое перерождение далай-ламы. В эту группу входят *нечунг чокьон* — главный оракул Тибета, проживающий недалеко от Лхасы, панчен-лама, *Гаден-триримпоче* из одного из крупнейших монастырей Тибета Гаден, расположенного недалеко от Лхасы, верховный лама крупного сакьяского монастыря в Цане и несколько других верховных лам Тибета. Определяются место, где будет обнаружен новый далай-лама, год рождения его отца, матери и самого далай-ламы, какие деревья растут возле его дома и т.д.

3. В соответствующие округа рассылаются запросы, и выбирается несколько детей, о чьем рождении возвестили Небеса появлением над домом в чистом небе радуги в момент рождения или видениями, повествующими о божественной природе ребенка, которые посетили родителей. Донесения об этих чудесах передаются *нечунгу чокьону* и верховным ламам, и они решают, кто из детей является подлинным далай-ламой. Новый далай-лама должен узнать ваджру, колокольчик и другие предметы религиозного культа, которые использовал его предшественник, — задание, которое, очевидно, не вызывает больших затруднений.

4. **Донесение императору Китая.** После этого императору Китая направляется донесение, получив которое император отдает приказ начертать имя нового далай-ламы и наряду с именами других поместить в золотой сосуд. Этот золотой сосуд встряхивает амбань, после чего извлекает оттуда начертанное имя далай-ламы. Говорят, что неизменно это оказывается именем именно того ребенка, которого и выбрали *нечунг* и ламы. В случае с Далай-ламой XIII тибетское правительство в докладе императору сообщило, что никаких сомнений в выборе нет и отсутствует всякая необходимость амбаню проводить церемонию жеребьевки. Церемония была отменена.

5. **Введение в должность.** В возрасте примерно семи лет далай-ламу отвозят в Лхасу, и он поселяется в Потале. В возрасте восемнадцати лет он принимает на себя всю полноту власти.

6. **Реинкарнация всегда в крестьянской семье.** Заслуживает внимания тот факт, что перерождения далай-ламы, по крайней мере последних четырех-пяти, были обнаружены в простых крестьянских семьях. Вне всякого сомнения, объяснить это можно желанием не допустить чрезмерной концентрации власти в руках одной семьи. Отец далай-ламы получает титул *кунг* (см. гл. 8, § 4), становится обладателем рубиновой пуговицы (гл. 10, § 5) и двуглазого павлиньего пера (гл. 10, § 15) и, таким образом, превращается в одного из самых знатных людей в стране.

7. **Ослабление китайской власти.** Согласие китайской стороны с отменой церемонии жеребьевки указывает на растущее недовольство тибетцев сюзеренитетом Китая и неизменный упадок последнего.

8. **Убийства далай-лам в детском возрасте.** Еще один факт, говорящий в пользу ослабления власти Китая в Тибете, заключается в том, что Далай-лама XIII дожил до совершеннолетия. Несколько юных далай-лам, ему предшествовавших, были убиты до достижения совершеннолетия, а именно восемнадцати лет, когда они должны были взять в свои руки всю полноту власти. Таким образом, на протяжении долгого времени Тибет управлялся регентом (см. гл. 2). Весьма вероятно, что в те времена амбани были замешаны в убийствах далай-лам, поскольку оказывать влияние на регента им было гораздо проще, нежели чем на самостоятельных далай-лам, чье положение в Тибете настолько прочно, что никакая китайская власть в Тибете никогда не сможет противостоять им на равных, сколь внушительной она бы ни была.

9. **Титулы далай-ламы. Далай-лама XIII.** Титул далай-ламы (или, вернее, Гале-ламы) происходит из монгольского языка и означает «огромный, как океан»; используется главным образом китайцами и монголами. Тибетцы именуют далай-ламу Кьямджон Римпоче («Драгоценный Защитник»), Гьева Римпоче («Драгоценный Владыка»), Бук-лама («Сокровенный лама») или Кьямджон Бук («Сокровенный защитник»). Теперешний далай-лама по имени Нгаван Лобсан Тубтен Гьяцо родился в Дакпо, деревне, что находится в семи днях пути на юго-восток от Лхасы, его родители — обычные крестьяне. Ему около 30 лет, и он держит бразды светской власти около 12 лет. Он является тринадцатым перерождением (Далай-лама V был первым в череде далай-лам, взявшим на себя управление светской властью).

10. **Должностные печати.** У далай-ламы находится в распоряжении несколько должностных печатей, среди которых двумя основными являются:

- *Золотая печать небес* (букв.: радуги) и *земли (Джаса Сетам)*. На этой печати выбито имя императора Китая, правившего во времена Далай-ламы V. Печать красного цвета, квадратной формы, длина каждой стороны около дюйма. Она находится под личным присмотром далай-ламы и является символом его могущества и власти в Тибете. Сейчас эта печать не используется, однако ее оттиски встречаются на некоторых древних документах, подтверждающих правовой статус некоторых старых тибетских родов.
- *Сокровенная печать (Буктам)*. На этой печати выбиты слова «Гадэн Пхобран», т.е. «дворец Гадэн», и «Далай-лама». Печать квадратная, красная, ее размеры чуть больше *Джаса Сетам*. Ею скрепляют документы, подтверждающие правовой статус крупных объектов собственности, а также важные письменные приказы и распоряжения самого далай-ламы.

11. **Власть. Международные связи.** Власть далай-ламы практически неограничена, за исключением одного момента, о котором сейчас будет сказано. В сфере международных дел далай-лама действует совместно с Советом (гл. 3, § 1) и Национальной ассамблеей (гл. 3, § 17). Если необходимо принять решение по вопросу чрезвычайной важности, доклад (*ванишу*) с решением данного вопроса направляется амбаню, который, в свою очередь, представляет свой доклад (*серньен*) императору Китая. После того как тибетские власти отправляют доклад амбаню, они считают себя полностью свободными в претворении своего решения в жизнь, не ожидая ответа императора, который, даже в случаях особой важности, поступает не ранее чем через три месяца. Таким образом, Китай практически не контролирует внешнюю политику Тибета, а Тибет не признает власти Китая, за исключением тех случаев, когда Тибету нужно потянуть время с принятием решения. В подобном случае правительство Тибета ссылается на сузеренитет Китая и заявляет, что не в праве принять решение, пока императору не будет представлено донесение и пока от него не будет получен ответ, что обеспечивает тибетцев запасом времени в несколько месяцев. Среди случаев, когда тибетцы воспользовались сузеренитетом Китая как прикрытием, можно упомянуть отказ Далай-ламы принять письма от Его Превосходительства Вице-короля Индии в 1900 и 1901 гг. Вот свидетельства об отказе тибетцев признать сузеренитет Китая:

- a. Отказ тибетцев признать статьи англо-китайской конвенции 1890 г., касающиеся Тибета.
- b. Отказ амбаню в праве прибыть из Лхасы на встречу с британским представителем и провести с ним переговоры во время миссии в Тибет 1903–1904 гг.
- c. Отказ признать эдикт императора Китая об отстранении от власти Далай-ламы, а также тот факт, что тибетцы продолжают обращаться за распоряжениями к Далай-ламе, который находится в Монголии.

12. **Внутреннее управление.** В случаях крайней важности (споров о крупной земельной собственности или конфликтов между людьми, занимающими высокие посты) при принятии решения Советом можно подать апелляцию далай-ламе. Подобные апелляции называются *гьяллон цэнко*, т.е. «расположением имен царя и министров», поскольку они подаются на имя далай-ламы и Совета. Все решения по каждому делу об убийстве должны быть представлены далай-ламе на утверждение.

13. **Система сдерживания власти далай-ламы.** Все прошения, апелляции, доклады не представляются на рассмотрение далай-ламе непосредственно, а сначала проходят через какое-нибудь подчиненное ему ведомство, как правило Совет. Ни одно прошение или доклад ни при каких условиях не могут быть представлены сразу непосредственно далай-ламе. В этом и заключается главная система сдерживания власти далай-ламы, которая неограниченна только теоретически, поскольку Совет, Государственная ассамблея (гл. 3, § 17) и Духовный суд (гл. 3, § 27) могут держать в неведении далай-ламу о тех делах, решение которых для них нежелательно. Так, выяснилось, что далай-лама не был в курсе о глубине вторжения британских войск в Тибет, пока они не вошли в Гьянцзе.

14. **Далай-лама XIII.** Далай-лама обладает решительным характером, хотя он и не без странностей. Он пользуется большой популярностью среди тибетцев области Уй, где находится Лхаса. Благодаря его усилиям число взяток, взимавшихся тибетскими чиновниками, значительно сократилось. Особенно это коснулось амбаня, от которого получали должности и награды и власть которого Далай-лама значительно ограничил. Он также смягчил бремя простого народа, изнемогавшего под гнетом лам (гл. 7). Так он снискал благодарность народа. Ламаистская и чиновничья верхушка, кажется, боится и в некоторой степени даже не любит Далай-ламу, однако они это тщательно скрывают от простого народа.

15. Чиновники из Ташилумпо, начиная с самого Панчен-ламы, относятся к Далай-ламе неприязненно, поскольку он постоянно покушается на их привилегии. Так, район Кхамбадзонг, принадлежавший Ташилумпо, был взят под прямое управление Лхасы на том основании, что правительство Ташилумпо ради собственного спасения убедило экспедицию Янгхазбенда отступить из Кхамбадзонга и наступать через долину Чумби.

16. Семья Далай-ламы XIII:

- a. Ябши Кун, старший брат Далай-ламы.
- b. Младший брат Далай-ламы, который сейчас занимает пост *симпон ченпо* (§ 18 данной главы).
- c. Сестра Дэки (не замужем). В семье изначально было пять братьев и одна сестра.

17. Братьям далай-ламы во время его жизни не разрешается занимать государственные должности, чтобы избежать чрезмерной концентрации власти в руках одной семьи. Пост *симпон ченпо* является скорее постом личного слуги, нежели государственной должностью. В то же время пост *симпон ченпо*, а также тот факт, что человек, занимающий его, приходится братом далай-ламе, предоставляет возможность оказывать большое влияние на решение государственных вопросов.

18. **Система чинов при дворе далай-ламы.** Система чинов при дворе далай-ламы следующая:

- *Сопон ченпо*. В обязанности этого чиновника входит накрывать стол для трапезы далай-ламы и лично пробовать часть блюд. Эта должность чуть выше обычного чиновника четвертого ранга. Этот чиновник является духовным лицом; он также выполняет множество самых различных обязанностей в личных покоях далай-ламы и должен прислуживать далай-ламе в личных покоях.

На этого чиновника, как и на двух следующих за ним в списке, приходится львиная доля взяток, которые они получают от людей, ждущих благоприятных решений Совета (гл. 3, § 27) по своим прошениям. К тому же, будучи людьми, приближенными к далай-ламе, они имеют огромное влияние на всех чиновников правительства. Официальная оплата их труда, как и у всех чиновников при дворе, небольшая.

- *Симпон ченпо*. Он является начальником всех слуг, трудящихся в личных покоях далай-ламы. Его обязанности схожи с обязанностями *сопон ченпо*, и ранг у них одинаковый. *Симпон ченпо* является духовным лицом.
- *Чхопон ченпо*. Этот чиновник является духовным лицом и имеет тот же ранг, что и *сопон ченпо* и *симпон ченпо*. В его обязанности входит совершение подношений божествам от имени далай-ламы. Он также помогает *сопон ченпо* и *симпон ченпо* в вопросах, связанных главным образом с личными покоями далай-ламы. Эти трое являются главными слугами в окружении далай-ламы, собирательным названием для всех них является *сосэм чосум*.
- *Дроньер ченпо*. Является посредником между далай-ламой и желающими получить у далай-ламы аудиенцию. Проситель высказывает просьбу *дроньер ченпо*, который передает ее далай-ламе, а после оглашает решение просителю. *Шапэ*, *чикьяб кэмпо* и четыре *тругьи ченпо* — единственные обладают правом подавать петиции и обращаться с докладами к далай-ламе непосредственно. Под началом *дроньер ченпо* находятся восемь помощников, которых называют *дроньер* и которые являются чиновниками пятого ранга. Сам *дроньер ченпо* — чиновник четвертого ранга. И он, и его помощники являются духовными чиновниками. Во время аудиенций *дроньер ченпо* обязан подносить далай-ламе чай, который предварительно пробует сам. На просителях *дроньер ченпо* зарабатывает много денег.
- *Зо тхабпа*. Повара, числом около восьми. Один — их начальник, чиновник пятого ранга; остальные — шестого ранга. Все они — духовные чиновники и находятся в подчинении у *симпон ченпо*. Главный источник их доходов — сбыт излишков продовольствия, которое поставляется ко двору далай-ламы.
- *Чаб сокпа*. Их около восьми, и в их обязанности входит обеспечение далай-ламы водой для питья и омовения. Вода доставляется из реки Кьичу, которая протекает через Лхасу. Их начальник — чиновник пятого ранга, остальные — шестого. Все они духовные чиновники.
- *Сим кабпа*. Их четверо, они духовные чиновники шестого ранга. Они выполняют роль лакеев у входа в покои далай-ламы. Когда далай-лама покидает свои покои, они окружают его паланкин, расчищая дорогу ударами плеток. *Сим кабпа* всегда внушительного роста и силы. Все перечисленные чиновники проживают в Потале.
- *Чикпон ченпо*. Начальники правительственных конюшен, в которых содержатся правительственные мулы и лошади. Они также следят за работой конных курьеров (*атрунг*), которые используют этих лошадей для доставки правительственных распоряжений. Всего *чикпон ченпо* двое, оба светские чиновники шестого разряда. Их канцелярия называется *Чипра Лекунг*.
- *Уду кэмпо*. В его обязанности входит держать над далай-ламой желтый шелковый зонтик (*уду*), когда далай-лама покидает свои покои.
- *Пэпчанг гона*. Их двое, они светские чиновники пятого разряда, в обязанности которых входит присматривать за носильщиками паланкина далай-ламы и сопровождать этот паланкин.
- *Карпон*. Светский чиновник шестого разряда. Заведует группой танцоров и музыкантов, выступающих во время Нового года и других важных праздников.

Чиновники, начиная от *чикпон ченпо* и заканчивая *карпоном*, живут у подножия холма, на котором стоит Потала (*Поталацо*).

- *Цэ кангньер*. Духовный чиновник шестого ранга, который заведует постройками, входящими в комплекс дворца, и мебелью, расположенной в нем. *Цэ* по-тибетски означает «пик, вершина» и является литературным названием Поталы, которая расположена на вершине холма. *Цэ кангньер* проживает в Потале.
- *Норбулинг кангньер*. Духовный чиновник шестого ранга, который заведует постройками, входящими в комплекс летней резиденции далай-ламы Норбулинг рядом с Поталой, и мебелью, расположенной в ней. *Норбулинг кангньер* проживает в Норбулинге.
- *Лхаса кангньер*. Духовный чиновник шестого ранга, который заведует покоем далай-ламы и мебелью, расположенной в них, в Джокханге — главном храме Лхасы. Проживает в Джокханге.
- *Дзомо ра цэтрунг*. Духовные чиновники шестого ранга, которые отвечают за стада, в основном состоящие из *дзо* (помеси яка и коровы) и принадлежащие Потале. Живут у подножия холма, на котором стоит Потала.
- *Зомэн кэмпо*. Два духовных чиновника, один четвертого ранга, один — пятого, которые являются придворными лекарями. К ним редко обращаются за помощью посторонние, а если и обращаются, то очень богатые, поскольку эти лекари берут очень дорого и пользуются большой славой. Они живут в Лхасе.

19. **Источник дохода.** Все перечисленное представляет собой чиновничью систему дворца Потала. Далее идут слуги, имеющие более низкий статус. Оплата должностей при дворе, как уже говорилось выше, низкая, однако, можно догадаться, все чиновники пополняют свои доходы взятками, подарками и прочими разнообразными способами. Такая система управления двором присутствует во всем Тибете у каждого, кто наделен хоть какой-либо властью.

Глава 2 [§ 1–7]. Регент

1. **Избрание регента.** До достижения далай-ламой совершеннолетия для управления страной избирается регент. Регент, как правило, избирается из числа перерожденцев четырех *лингов* Лхасы, т.е. из числа перерожденцев одного из четырех монастырей: Тэнгье-линг, Кундэ-линг, Цэчо-линг и Цомо-линг, или же из монастыря Ратрин (который также называют Шидэ-линг), или же из монастыря Дэтрук (Муру). Все эти шесть монастырей находятся в Лхасе. Ратрин и Дэтрук, по сути дела, являются названиями зданий, где проживают перерожденцы, а Шидэ и Муру и есть собственно названия самих монастырей. Лама получает имя по названию места, где проживает. Таким образом, перерожденец из монастыря Муру зовется «Перерожденец Дэтрука», а не «перерожденец Муру». В том случае, если его избирают регентом, его называют «регент из Дэтрука», а не «регент из Муру». Все настоятели этих шести монастырей являются перерожденцами высокого ранга. Выбор регента осуществляется *Цонду Гьянцоном* (гл. 3, § 17).

2. **Власть монастырей Сэра и Дрипунг.** Все из перечисленных шести монастырей связаны с Сэра и Дрипунгом — монастырями, расположенными неподалеку от Лхасы, поскольку перерожденцы этих шести монастырей в возрасте от 13 до 20 лет посещают занятия, проводящиеся в Дрипунге или Сэра. Перерожденцы из Тэнгье-линг, Кундэ-линг, Цэчо-линг и Дэтрука посещают занятия в Дрипунге, из Цомо-линг и Ратрина — в Сэра. Таким образом, эти два могущественных монастыря очень заинтересованы в том, кто будет назначен регентом.

3. **Другие возможные варианты.** В том случае, если ни один из перерожденцев этих шести монастырей не подходит на должность регента, то им назначается либо *Гаден Триринпоче*, т.е. главный теолог монастыря Гаден и ведущий теолог секты Гелугпа, или же духовный наставник (*йондзин*) молодого далай-ламы.

4. **Единственный светский регент.** Существует только один зафиксированный случай за последние двести лет, когда пост регента занимал мирянин. Это произошло около столетия назад, когда глава семьи Шатра получил пост регента в основном благодаря поддержке монастыря Гаден, который он богато одарил деньгами, чаем и т.д. Регент из семьи Шатра был человеком широких взглядов, составившим свод законов, известный под названием «*Шэче Чуксумпа*», который наиболее часто используется тибетскими чиновниками в судебных делах. Этот человек известен как Шатра Дэши, а не как Шатра Гьялпо, поскольку он был мирянином, а не перерожденцем.

5. Регент всегда, за исключением единственного случая, описанного в предыдущем параграфе, носит титул *Лё Гьялпо*, т.е. «Государь Тибета». Сейчас регентство длится недолго, поскольку Государственная ассамблея (гл. 3, § 17) в последнее время обрела значительное влияние на регента и практически может вынудить его оставить свой пост.

6. Должностная печать регента красного цвета, квадратная, длина каждой стороны более дюйма. Когда во главе государства стоит далай-лама, эта печать не используется.

7. После того как нынешний Далай-лама пришел к власти, он приказал заключить регента под стражу (регент был настоятелем монастыря Тенгье-линг) по обвинению в покушении на жизнь Далай-ламы путем наведения порчи. Регент находился под домашним арестом в маленьком домике на территории монастыря, где и умер год или два спустя.

Глава 3 [§ 1–61].

Центральное правительство в Лхасе

1. **Совет и его состав.** В подчинении у далай-ламы находится Совет, который называется *Кашаг*, поскольку изначально его заседания проводились в здании с таким названием. На данный момент Совет состоит из четырех человек: трех светских чиновников и одного духовного. Фамилии трех светских чиновников Юто, Сэчунг и Царонг. Духовного чиновника зовут Лобзан Тинле. Каждый член Совета носит титул *шапэ*, или *саванг* («Властитель земли»), или *саванг ченпо* («Великий властитель земли»); два последних титула более пышные и официальные. Духовный чиновник также носит титул *калон-лама* («Духовный министр, отдающий распоряжения»).

2. **Власть Совета.** Совет главным образом занимается внутренним управлением страной, и в его сферу входит весь круг внутренних политических, финансовых и юридических вопросов. Он рассматривает опротестованные решения различных светских чиновников, например *дэпонов*, *джогпонов*, *мипонов* и т.д., а также те вопросы, которые в силу своей важности не могут рассматриваться нижестоящими чиновниками. Если же высшие чиновники или члены их семей вовлечены в преступления, их дела также рассматриваются Советом.

3. Уголовные дела, в которых фигурируют лица духовного звания, рассматриваются не Советом, а передаются в Духовный суд (§ 27 этой главы).

4. В случае дела чрезвычайной важности решение Совета утверждается далай-ламой, как это было указано выше (гл. 1, § 12).

5. **Зарубежные контакты.** В решении политических вопросов, затрагивающих иностранные государства, далай-лама, Совет и Государственная ассамблея действуют сообща; подробнее об этом ниже (§ 22 этой главы). В подобных вопросах власть Совета не слишком велика.

6. Совет также передает на утверждение далай-ламе приказы о смещении и назначении светских чиновников (*трункор*). В этой сфере деятельности Совет получает от заинтересованных лиц крупные взятки.

7. **Должностная печать.** Печать Совета черного цвета, квадратная, каждая сторона меньше дюйма в длину.

8. **Оплата труда.** Официальная плата членам Совета составляет 30 *доцэ* каждому (3333 рупии) в год. Тем не менее очень часто выплаты производятся земельными наделами (*каши*), реальная стоимость которых гораздо больше 30 *доцэ*. В случае же выплаты деньгами члены Совета получают только 30 *доцэ*.

9. Члены совета по очереди получают доход от продажи травы, растущей на Домра Ченбо — большом лугу неподалеку от Лхасы. Поле приносит ежегодный доход от 4000 до 5000 рупий.

10. **Взятки.** Главным источником дохода членов Совета являются взятки, которые им дают участники судебных тяжб и чиновники, желающие повышения.

11. **Структура Совета.** Рангом ниже *шапэ* стоят два секретаря (*катрун*), светские чиновники шестого ранга, которые отбирают документы, представляемые в дальнейшем на рассмотрение Совету. Также существуют четыре секретаря (*кандрён*), выполняющих работу *нешкар*, т.е. докладывают *шапэ* ходатайства людей. Ходатаи не имеют права подавать прошение *шапэ* напрямую. Эта система красной нитью проходит через всю тибетскую администрацию. Ни при каких обстоятельствах ходатай не может подать прошение непосредственно чиновнику. Он обязан передавать его через посредника, который к тому же не обязательно занимает государственную должность, а, как часто случается, просто слуга того, кому адресовано прошение.

12. Рангом ниже стоят младшие секретари (*каша шёна*), которые являются помощниками *катруна* и *кандрёна* и занимаются отбором для дальнейшего представления на рассмотрение Совету документов меньшей важности. Их шестеро, все они миряне и имеют чин седьмого, т.е. самого низкого ранга.

13. **Цонду.** Существует Цонду двух типов: Цонду Дюпа (Государственный комитет) и Цонду Гьянцзом, официальное название которого Цонду Гьетенг и которое примерно соответствует Государственному собранию. Необходимо отметить, что названия в разговорной и официальной речи сильно отличаются: так, Цонду Дюпа в разговорной речи часто называется Цонду Джакдю или просто Цонду.

14. **Цонду Дюпа. Государственный комитет и его состав. Место проведения заседаний.** В состав Государственного комитета входят генералы (*дэпон*), финансовые секретари (*ципон*), секретари, отвечающие за выплаты (*нопон*), и другие чиновники четвертого ранга (см. ниже эту главу). Также в Государственный комитет входят два-три чиновника пятого ранга, два или три члена семей, имеющих титул *сэнампа* (наследники бывших *шапэ*), и иногда представители знати такого уровня, как *кунг*, *цзаса* и т.д. (гл. 8). Комитет собирается по распоряжению Совета, рассылающего так называемый «Список стрелы» (*дато*), в котором указаны имена тех, кто должен явиться на заседание, а также день и место встречи. Вопросы, которые будут обсуждаться на заседании, в «Списке стрелы» не указываются. Заседания проводятся в зале *Лабранг Тэнг*, на территории центрального храма Лхасы (*Джожанга*). На заседания, как правило, обязательно приглашаются все члены Комитета, имеющие чин четвертого ранга. *Сэнампа* приглашаются поочередно, на каждом заседании присутствует два-три *сэнампа*.

15. **Власть Комитета.** Комитет рассматривает вопросы, решение по которым Совет не желает принять, не выслушав точку зрения членов Комитета. Так, дело о столкновении между солдатами из Кхама и охраной амбана рассматривал именно Государственный комитет. Несколько лет назад по Лхасе распространилась новость, что некий европеец, получив от императора Китая подорожную (*лам-ийг*) с разрешением посетить столицу Тибета, направляется в Лхасу из Дацзянлу. Совет направил амбану петицию (*ваншу*), в которой излагались возражения против подобного путешествия. Однако эта петиция была отклонена амбаном. Тогда был созван *Цонду Дюпа*, и уже он направил амбану письмо с официальным протестом. И только на основании этого официального протеста подорожная была отозвана.

16. После начала заседания Комитета два или три его члена отправляются ко двору *шапэ*, где им сообщают, какой вопрос или вопросы должен обсудить Государственный комитет.

17. **Государственная ассамблея (*Цонду Гьянцзом*).** В том случае, если *Цонду Дюпа* примет решение, что вынесенный на обсуждение вопрос находится вне сферы его полномочий, собирается расширенное совещание, т.е. Государственная ассамблея. Государственная ассамблея собирается также в случае, если в Государственном комитете мнения по обсуждаемому вопросу разошлись.

18. **Состав Государственной ассамблеи.** В состав Государственной ассамблеи входят светские чиновники (*тунгкор*) центрального правительства, которые ниже рангом, чем *шапэ*, и которые редко лично присутствуют на заседаниях ассамблеи. Также в состав ассамблеи входят духовные чиновники (*цэтрунг*) центрального правительства, за исключением *чикьяб кэмпо* (§ 23 этой главы). Помимо них на заседаниях присутствуют главы гильдий плотников, портных и т.д., однако им разрешено принимать участие только в голосовании, а не в обсуждении вопросов. Также в состав ассамблеи входят настоятели факультетов (*кэмпо*) трех крупнейших монастырей: Сэра, Дрипунга и Гадэна. В этих монастырях настоятели есть на каждом факультете; таким образом, от трех монастырей вместе делегируются около десяти настоятелей. От этих монастырей также делегируются хранители монастырской казны (*туми*), общим числом также около десяти. В том случае, если высокопоставленный правительственный чиновник по какой-либо причине не может присутствовать на заседании, он имеет право направить вместо себя брата или какого-либо другого родственника. Все, кто входят в состав Государственного комитета, имеют право присутствовать на заседаниях ассамблеи. В случаях, когда обсуждаются вопросы чрезвычайной важности, на заседания могут вызвать чиновника, как правило, четвертого ранга, из правительства монастыря Ташилумпо. Так было в 1888 г. на заседании Совета, связанном с британской экспедицией в Сикким: из Ташилумпо был вызван Бадзу Ла. Однако эта привилегия, как и многие, которыми пользовался до недавнего времени Ташилумпо, была отменена.

19. Эта ассамблея, так же как и *Дюпа*, собирается после того, как Совет рассылает около двадцати копий «Списка стрелы», в котором сказано, в какой день и час состоится заседание Государственной ассамблеи.

20. **Процедура заседания. Власть.** На заседании Ассамблеи присутствуют настоятели крупнейших монастырей, великий секретарь и финансовый секретарь. Именно они открывают заседание Ассамблеи, объявляя, какие вопросы необходимо обсудить. В основном выступают великие секретари, настоятели трех монастырей и высшие светские чиновники, причем лица духовного звания обычно говорят больше, чем светские чиновники. После того как каждый из выступающих заканчивает свою речь, он спрашивает присутствующих, согласны ли они с его точкой зрения и мерами, которые он предлагает принять. Те, кто согласны, выражают свое согласие, а несогласные сидят молча. После закрытия заседания о мнении, получившем наибольшую под-

держку, докладывается *шапэ*, которые передают его далай-ламе, присовокупив к нему свои комментарии и точку зрения. На основании этого далай-лама отдает распоряжения, причем решающим для него является мнение Государственной ассамблеи, а не Совета.

21. **Заверяющие печати.** Решения Государственной ассамблеи заверяются печатью Совета и печатями трех монастырей (Сэра, Дрипунга и Гадена).

22. **Состав Верховного правительства.** Таким образом, можно сказать, что далай-лама, Совет и Государственная ассамблея представляют собой верховное правительство страны, причем Государственная ассамблея представляется главным контролирующим фактором. Во времена нынешнего регентства Триримпоче Государственная ассамблея обладала еще большим влиянием, поскольку регент не обладал той полнотой полномочий, которой обладает далай-лама. Как показано в гл. 1, § 11 и гл. 3, § 15, силы амбаней и императора недостаточно, чтобы осуществлять властные функции в Тибете, а власть Совета в важных вопросах международной политики незначительна. Тем не менее в вопросах внутренней политики власть Совета очень велика, и его решения могут быть оспорены только путем подачи прошения далай-ламе или обращением в Государственный комитет или Государственную ассамблею.

23. **Чикьяб кэмпо.** Этот чиновник является лицом духовного звания и занимает пост третьего ранга, равный *шапэ*. Он является главой всех чиновников духовного звания (*цэтрунг*) и рассматривает прошения и прочие важные дела, находящиеся в ведении Духовного суда (§ 27 этой главы). В его обязанности также входит сообщать далай-ламе о делах крайней важности. Так же как и Совет, *чикьяб кэмпо* иногда держит далай-ламу в неведении о происходящем и за счет этого получает дополнительные преимущества. Четыре чиновника, составляющие Духовный суд, имеют право докладывать далай-ламе непосредственно и пользуются им всякий раз, когда возникает необходимость ограничить слишком сильно разросшуюся власть *чикьяб кэмпо*.

24. **Чикьяб кэмпо** проживает в Потале. Он также занимается наблюдением за парками (*лингка*) вокруг Лхасы. Он осуществляет полный контроль над государственными парками (в частности, контроль за вырубкой деревьев), а также ограниченный контроль за частными парками (в частности, за обеспечением доставки чистой воды). Он также является начальником чиновников, заведующих правительственными конюшнями. Помимо этого у него есть еще много самых разных обязанностей. Он также присутствует на заседаниях Совета.

25. Его зарплата составляет 3333 рупии в год, так же как и у *шапэ*, однако помимо официального оклада у него есть еще очень много источников дополнительного дохода.

26. Нынешний *чикьяб кэмпо* является членом семьи Юто и, говорят, сопровождает сейчас Далай-ламу в Монголии.

27. **Духовный двор (Йигцанг).** *Йигцанг* является местом встречи четырех великих секретарей (*трунгни ченпо*). Эти четыре секретаря являются лицами духовного звания и, имея должность четвертого ранга, выполняют следующие обязанности:

- a. Они ведают всеми назначениями и перемещениями духовных лиц, занимающих государственные посты. Так, если существует необходимость направить в какой-либо из *дзонов* духовное лицо для занятия должности наравне со светским *дзонпоном*, именно Духовный двор представляет *чикьяб кэмпо* кандидатуру, которая затем утверждается далай-ламой.
- b. Решают вопросы, касающиеся священнослужителей, т.е. конфликты между монахами, дотация монастырям и т.д. Так, в 1905 г. два монастыря в долине Чумби (Кагью и Чусанг) не получили ежегодную субсидию (ячмень). Монастыри пода-

ли прошение в Духовный двор, и субсидии были выделены. В том случае, если возникает спорный вопрос между лицом духовным и светским, решение принимает Духовный двор, но только после расследования, в котором принимают участие как духовный, так и светский чиновники.

- с. Все распоряжения с печатью далай-ламы идут до места своего назначения через Духовный двор. Одним из подобных распоряжений является так называемый «Список правил», который регулирует правила ведения общественных дел и рассылается каждый год во все *дзоны* и *шидо* (гл. 5). Каждый экземпляр этих правил, на котором стоит печать далай-ламы, обязательно проходит через Духовный двор.

Духовный двор также имеет свою собственную печать (*йигцанг летам*) квадратной формы и красного цвета.

28. Духовный двор располагается во дворце Потала и называется *Цэ Йигцанг*. В названиях всех ведомств, расположенных во дворце, присутствует префикс «цэ», что означает «пик», «вершина». Сам дворец обычно называется *Цэ Потала*.

29. Духовный двор также имеет дополнительные функции, однако те, что были указаны выше, являются основными.

30. Жалованье каждого Великого Секретаря составляет 6 *доцэ* (666 рупий) в год, но суммы, которые они получают за счет подарков и взяток, намного превышают их годовой доход.

31. **Министерство финансов (*Цикханг*)**. Министерство финансов возглавляют три светских финансовых секретаря, в чьи основные обязанности входит следующее:

- а. Заведовать Академией государственной службы, которую посещают молодые люди, желающие стать чиновниками. Они поступают туда в возрасте от 14 до 20 лет, пройдя вступительные экзамены. За их успехами наблюдают финансовые секретари, и, когда кто-нибудь из них сочтет, что тот или иной молодой человек подходит для государственной службы, он проводит экзамен, после чего направляет результаты экзамена в Совет, а тот — далай-ламе, который и издает приказ о назначении на службу. Экзамены проходят два раза в год, и, таким образом, государственная служба пополняется новыми чиновниками либо в день Нового Года (который тибетцы празднуют в феврале), либо в 25-й день десятого месяца (примерно октябрь-ноябрь по европейскому стилю). Всего в академии от 20 до 25 студентов, которые проходят обучение в среднем за три-четыре года. Согласно официальным правилам, срок обучения в академии должен быть не меньше двух лет и не может превышать семи лет. Когда наступает время экзаменов, родители юношей дарят каждому секретарю от 5 до 10 *нгусанг* (11–22 рупии). Кумовство широко распространено, и секретари часто представляют на назначение тех юношей, родители которых имеют связи высокопоставленных друзей. Каждый год назначение получают пять-шесть юношей, но порой после этого им приходится ждать целый год, а то и два, пока не освободится должность, на которую их назначили.

- б. Министерство финансов также является главным бюджетно-контрольным управлением страны, оно ведет подсчет правительственных доходов и расходов. Само министерство не получает доходов; доходы передаются *дзонпенами* и различными канцеляриями по сбору денег сокровищницам Лхасы, монастырям, мануфактурам и т.д.

- с. Три секретаря обязательно должны присутствовать на заседании *Цонду* вне зависимости от того, *Дюпа* ли это или *Гьянцзон*, председательствовать на этих заседаниях, сверять наличие присутствующих со списком тех, кто должен присутствовать, и вместе с великими секретарями принимать решение о том, какую резолюцию необходимо принять собранию.

32. Канцелярия министерства финансов находится в Лхасе рядом со зданием Совета, которому министерство финансов непосредственно подчиняется.

33. Зарплата финансового секретаря составляет 6 *доцэ* (666 рупий) в год.

34. **Сокровищницы.** Имеются четыре правительственных сокровищницы, а именно *Лабран Чангдзо*, *Джеде Чангдзо* и *Намсе Кендзо*, описание которых будет сейчас дано. Четвертая сокровищница называется Сокровищницей вооруженных сил (гл. 6, § 14).

35. **Сокровищница Лабрана** (*Лабран Чангдзо*). Эта сокровищница расположена в Лхасе, и в нее поступает значительная часть правительственных доходов в виде наличных денег, масла, чая, золота из рудников в Кхаме и Западном Тибете, шелка, получаемого в дар от императора Китая, и т.д. Зерно не передается ни в одну из сокровищниц Лхасы, а хранится в различных *дзонах* или правительственных зернохранилищах, разбросанных по всей стране, для дальнейшего использования или продажи. В сокровищнице Лабрана также хранятся различные драгоценные изделия из кораллов, бирюзы и т.д., принадлежащие государству. Ведают сокровищницей три чиновника (*чанг цзона*), один светский и два духовных, все трое занимают посты четвертого ранга.

36. Сокровищница Лабрана также выдает деньги под залог. Обычная процентная ставка по ссуде составляет 20%. Деньги ссужают секретари сокровищницы, доход поступает в сокровищницу.

37. *Чанг цзона*, вне зависимости от того, находятся ли они на службе в сокровищнице *Лабран* или *Джеде*, получают ежегодно 6 *доцэ* (666 рупий) в год. На самом деле их доходы куда больше, чем всех остальных чиновников четвертого ранга, поскольку суммы взятки желающих получить ссуду по минимальной процентной ставке велики. Прощения *дзонгпенов* о снижении податей также проходят через *чанг дзона*. Иногда секретарь посольства присваивает часть хранящегося в сокровищнице, сообщая, что присвоенное им было похищено. Однако такое случается крайне редко, поскольку подобные действия крайне позорны и бесчестны. Ключи от сокровищницы хранятся в футляре одного из казначеев, замок на футляре скреплен печатями всех трех казначеев.

38. Сокровищница *Джеде* (*Джеде Чангдзо*). Эта сокровищница расположена в Потале, и ведают ей три чиновника (*чанг дзона*), один светский и два духовных, все трое занимают посты четвертого ранга. Сокровищницу *Джеде* можно назвать личной сокровищницей далай-ламы. Главными источниками поступлений в эту сокровищницу являются:

- a. Часть правительственного дохода, приписанная к сокровищнице *Джеде*. Так, часть апельсинов из Пари и часть золота с приисков в Западном Тибете отправляется в сокровищницу *Джеде*, но главная часть поступает, конечно, в сокровищницу *Лабран*.
- b. Сокровищнице *Джеде*, так же как и сокровищнице *Лабран*, принадлежат собственные угодья, с которых в них поступают деньги, зерно, масло и т.д. Зерно хранится не в сокровищнице, а на местах, как и в случае с сокровищницей *Лабран*.
- c. Подношения паломников далай-ламе также поступают в сокровищницу *Джеде*.

39. Далай-лама пользуется сокровищницей *Джеде* по мере необходимости. Из этой сокровищницы он получает шелка для своих одежд, серебро и золото для подарков или покупок и т.д.

40. *Намсе Кендзо* («Сокровищница детей Неба») расположена в Потале. В ней хранятся золото, серебро, кораллы, бирюза, золото, бриллианты, изумруды и другие драгоценные камни, шелка и т.д. Сокровища, хранящиеся там, должны быть исполь-

зованы в случае войны или других непредвиденных обстоятельств, требующих значительных финансовых затрат. Однако из этой сокровищницы под проценты выдаются значительные суммы серебром при том условии, что берущий заем человек представит двух поручителей и значительный залог недвижимым имуществом. Процентная ставка составляет 10%. Таким образом, выдаются очень значительные ссуды, суммы которых порой доходят до 5 тыс. рупий. Из этой сокровищницы выделяется несколько крупных ссуд, а не много мелких. Возврат ссуд беспокорства не вызывает, поскольку берущие заем люди принадлежат к высшему классу общества. Все четыре *шапэ* и *чикьяб кэмпо* обязательно должны присутствовать каждый раз, когда что-либо помещается или извлекается из сокровищницы. Когда из сокровищницы берут серебро для выдачи ссуды, оно еще некоторое время хранится в канцелярии в Потале. Точно так же процентные ставки по ссудам и налоги, поступающие в эту сокровищницу, первоначально поступают в канцелярию. Канцелярией заведуют два чиновника четвертого ранга (*дэпоны*, *попоны*), которые выбираются на эту должность по очереди.

41. Стоимость сокровищ, хранящихся в *Намсе Кендзо*, очень велика, поскольку они накапливались на протяжении нескольких сотен лет. Сейчас каждый год в эту сокровищницу вносятся товарами ежегодно ориентировочно 50 тыс. рупий. Так или иначе, совершенно понятно, что сокровищ *Намсе Кендзо* хватило бы, чтобы выплатить контрибуцию в 2,5 млн. рупий несколько раз подряд. Процентная ставка за ссуду из сокровищниц в несколько раз ниже, чем рыночная, даже если брать в расчет самых богатых ростовщиков Тибета. Иногда вообще выдается беспроцентная ссуда. Например, у генерала Намселинга, погибшего в бою при Гуру во время экспедиции Янгхазбенда, был сын, который получил беспроцентную ссуду в 60 *доцэ* (6666 рупий) сроком на десять лет. Ссуду на такую же сумму одновременно получил и сын генерала Лхедина, погибшего в том же бою.

42. *Цам шэпа* (Получатели ячменной муки). Хранителей правительственных кладовых двое, духовное лицо и светское лицо, оба чиновники шестого ранга. Они распоряжаются горохом, ячменем, ячменной мукой, пшеницей, мясом, маслом и некоторым количеством серебра, хранящимся в правительственных кладовых. Выдачу хранящихся товаров они осуществляют по приказу Совета или сокровищницы *Лабран*. *Цам шэпа* главным образом получают товары от арендаторов (*мисэр*) земельных участков, принадлежащих правительству (*тунгши*), а также частично от землевладельцев (*гэрпа*) и т.д.

43. Оплату хранители кладовых не получают, поэтому после истечения срока их пребывания на посту, который длится три года, они подают доклад о недостатках в хранилище.

44. Хранилище находится в Лхасе, канцелярия расположена на верхнем этаже.

45. *Лхаса ньер цангнга*. Их трое: один — духовное лицо, два других — светские чиновники, каждый занимает пост пятого ранга. Они являются завхозами Джокханга — центрального храма Лхасы. Они присматривают за слугами, в их обязанности входит ежедневный вечерний обход. Канцелярия находится на территории, прилегающей к храму.

46. *Цэньер цангнга*. Их трое, все светские чиновники пятого ранга. Они присматривают за храмами и часовнями, находящимися на территории Поталы. Их канцелярия расположена в Потале.

47. *Мипон*. Мировые и обычные судьи в одном лице, в ведении которых находятся как обычные уголовные дела, так и гражданские дела Лхасы. Их двое, и дела они рассматривают совместно. Оба они являются светскими чиновниками пятого ранга.

48. В том случае, если в дело в качестве ответчиков или истцов вовлечены люди, занимающие высокое положение, дело передается в Совет. Так, когда представителю

семьи Чангло чен (семья имеет статус *сэнампа*, т.е. наследника предыдущих *шапэ*) была нанесена колотая рана слугой, несмотря на то что рана была несерьезной, дело было передано в Совет, который потребовал деталей случившегося. Получив все детали, Совет вынес приговор. Ранг человека, на которого было совершено покушение, был настолько высок, что он не являлся на судебные заседания *мипонов* и судьям приходилось направлять к нему в дом двух представителей (*куцап*), чтобы они сняли с него показания.

49. *Мипоны* имеют право рассматривать дела о тяжких преступлениях, таких, как нанесение серьезных телесных повреждений и кража в крупных размерах, или же гражданские дела, касающиеся крупных сумм денег. Вместе с тем *мипоны* не имеют права рассматривать дела, по которым проходят монахи либо государственные чиновники рангом выше *мипонов*. В том случае, если рассматривается дело, затрагивающее государственного чиновника или арендатора участка земли, принадлежащего государству, заинтересованный государственный чиновник имеет право направить представителя наблюдать за ходом дела и в случае необходимости апеллировать решению суда. Если истец — светское лицо, а ответчик — монах, суд проводит монастырь, к которому этот монах принадлежит, а на этот суд в качестве наблюдателей направляются светские представители от *мипонов*. Если в ходе процесса монастырский суд принимает решение изгнать монаха из монастыря в связи с преступлением, которое он совершил, монах передается на суд *мипонам*.

50. Апелляционная жалоба на решение монастырского суда подается в Духовный суд, а апелляционная жалоба на решение суда *мипонов* подается в Совет.

51. Зал суда *мипонов* называется *Лекхунг*, а здание, в котором он находится, — *Наг Цешар*.

52. *Шона*. Эти чиновники рассматривают дела, которые им передает Совет и которые имеют отношение к окраинам Лхасы. Их полномочия совпадают с полномочиями *мипонов* в Лхасе, и апелляционная жалоба на решение их суда подается в Совет. Дело рассматривают втроем. Их суд называется *Шо Лекхунг* и расположен у подножия Поталы.

53. *Шэрпанг*. Эти чиновники рассматривают дела, переданные им Советом, которые имеют отношение к событиям, произошедшим за пределами Лхасы. Дела, на рассмотрение которых у чиновников нет достаточных полномочий, истцы передают в Совет. Если дело очень серьезное, на его рассмотрение назначают двух чиновников (духовного и светского), которые передают дело в Совет, а затем — далай-ламе для принятия окончательного решения.

54. Если дело не очень серьезное, но все же *шэрпанг* не могут начать его рассмотрение по причине нехватки полномочий, Совет официально передает им это дело, а затем *шэрпанг* докладывают о своем решении по этому делу Совету.

55. Чиновников *шэрпанг* двое (светский и духовный), оба чиновника относятся к пятому рангу. Их суд под названием *Шеркханг* расположен в Лхасе.

56. *Духовное училище*. Для обучения желающих поступить в духовные правительственные учреждения (*цэтрунг*) существует училище, называемое *Цэ Лаптра*. Оно расположено в Потале, и заведует им *геген ченмо*, духовный чиновник четвертого ранга. Сегодняшний *геген ченмо* некогда, уже будучи духовным лицом, занимал должность *попона*, и сейчас он — один из четырех великих секретарей. Пост *геген ченмо* он занимает дополнительно.

57. Юноши поступают в училище в возрасте от 14 до 20 лет и заканчивают его за три-четыре года в зависимости от своих способностей и возможностей заобрить четырех великих секретарей, которые контролируют эту школу по той же модели,

что три финансовых секретаря — училище для светских правительственных чиновников (§ 31а, выше). В училище принимают по рекомендации *геген ченмо*.

58. В училище проходят обучение от 20 до 30 юношей. Как и в светском училище, экзамены проводятся дважды в год, и выпускники получают ранг *цэтрунга* в 25-й день десятого месяца (октябрь-ноябрь).

59. Различные канцелярии, Совет, *Цонду*, *Йигцанг*, *Циканг*, *Лабранг чангдзо*, *Треде чангдзо*, *Цам шэпа*, *Лхасаньер Цангнга*, *Ценьер Цангнга*, *Нанг це шар*, *Шо лекунг*, *Шеркханг* имеют свои собственные источники дохода. Система распределения средств отлична от общепринятой, когда налоги поступают в казну, а затем средства в соответствии с распоряжениями правительства распределяются между канцеляриями. Ежегодно каждая из вышеперечисленных канцелярий получает определенное количество средств от районов, закрепленных за этой канцелярией. Так, *Шеркханг* получает ежегодно 40 *неусанг* от района Пари Дзонгпен. Эти средства район выплачивает как часть государственных налогов. По той же схеме *Шеркханг* получает средства от нескольких других *дзонов*, закрепленных за ней. Полученные средства расходуются на зарплаты чиновникам и служащим, закупку мебели и т.д. В каждой канцелярии есть своя отдельная маленькая сокровищница.

60. По схожей схеме доход некоторых *дзонов* передается другим *дзонам*, монастырям, храмам и т.д. Некоторая часть отчислений в казну даже передается в Бутан на содержание тамошних храмов и монастырей, подобно тому как правительство Китая предоставляет денежные средства тибетской армии и некоторым тибетским монастырям.

61. Все вышеперечисленные канцелярии без исключения ежегодно получают значительные суммы в виде взяток и подарков.

Глава 4 [§ 1–10].

Правительство Ташилумпо

1. Некоторые из *дзонов* области Цзан, столицей которой является Шигадзе, а также некоторые *дзоны* в Западном Тибете находятся под управлением правительства Ташилумпо. Например, Кхамбадзонг и Гьянцзе находятся в области Цзан, однако, поскольку Кхамбадзонг находится или, вернее, находился до недавнего времени в ведении правительства Ташилумпо, Гьянцзе управляется центральным правительством Лхасы.

2. Правительство Ташилумпо построено по той же схеме, что и центральное правительство, только в сильно уменьшенном масштабе.

3. Во главе правительства Ташилумпо стоит *таши-лама*, которого тибетцы, проживающие в области Уй (столица — Лхаса), называют *Панчен Римпоче*, но тибетцы, живущие в Цзане, называют его именами, которые обычно присваиваются далай-ламе (гл. 1, § 9). *Таши-лама* по отношению к своим чиновникам занимает то же самое положение, что и далай-лама по отношению к чиновникам центрального правительства. *Таши-ламу* считают воплощением бодхисаттвы Амиабхи. Способ избрания *таши-ламы* тот же, что и далай-ламы (гл. 1, § 2–5).

4. В администрации *таши-ламы* присутствуют *симпон ченпо*, *сопон ченпо*, *чхопон ченпо*, *дроньер ченпо*, три хранителя сокровищ (*чанг дзона*) и другие чиновники, названия, обязанности и ранги которых в целом совпадают с рангами чиновников центрального правительства.

5. У *таши-ламы* красная квадратная печать, которая называется *Джаса Катамма*.

6. Главный министр *таши-ламы* — *гьябйинг ченпо*, который сочетает в себе полномочия, которые есть у Совета и *чикьяб кэмпо* в Лхасе. В случае смерти *таши-ламы*

гьябйинг ченпо становится во главе правительства Ташилумпо. Его печать красная и квадратная. Никому, кроме него и панчен-ламы, не допускается использовать печати квадратной формы, тогда как круглые печати меньшего размера все же встречаются.

7. Великий секретарь (*тунгьи ченпо*). Духовное лицо, занимающее чиновничий пост четвертого ранга. Его обязанности схожи с обязанностями четырех великих секретарей Лхасы. Есть еще двое казначеев, оба светские чиновники четвертого ранга, чьи обязанности совпадают с тремя казначеями Лхасы.

8. Среди чиновничьих постов, присутствующих в Ташилумпо, но отсутствующих в Лхасе, можно назвать следующие:

- a. *Ньерцанг ченпо*. В его обязанности входит совершение выплат монахам монастыря Ташилумпо. Выплаты производятся ячменем и ячменной мукой. Чиновник имеет четвертый ранг.
- b. *Дичунгнга*. Они выполняют ряд работ в сокровищнице. Их трое, они духовные лица пятого ранга.
- c. *Норйон* — духовное лицо пятого ранга, отправляет правосудие среди монахов монастыря Ташилумпо.
- d. *Лудингпон* — их двое и они духовные чиновники пятого ранга. Их обязанность — присматривать за производством товаров, ковров, одежды в мастерских *таши-ламы*.
- e. *Лама чакпа*. Духовное лицо пятого ранга. Его обязанность — воскурять благовония в присутствии *таши-ламы*.
- f. *Мачен ченпо*. Трое духовных лиц пятого ранга. Они главные повара, и их обязанности совпадают с обязанностями *сотанпа* в Потале.
- g. *Лецемпа*. Они могут быть как светскими, так и духовными лицами, имеющими чины пятого ранга. Их около 50–60, на них возложены различные обязанности в Ташилумпо, их также могут назначать заместителями *дзонов*. Заместник *дзона*, вернувшийся в Ташилумпо и не имеющий никакой работы, автоматически включается в число *лецемпа*.

9. При обсуждении дел крайней важности (как указано в гл. 3, § 18) представитель правительства Ташилумпо (как правило, это чиновник четвертого ранга, он может быть как светским, так и духовным лицом) вызывался на заседание центрального правительства. Впоследствии центральное правительство Лхасы лишило Ташилумпо этой привилегии.

10. Сведения о правительстве Ташилумпо недостаточны, и поэтому они должны быть уточнены и дополнены.

Глава 5 [§ 1–22].

Областные чиновники

1. Территория Тибета, находящаяся под управлением центрального тибетского правительства или правительства Ташилумпо, поделена на районы. Каждый такой район возглавляет чиновник, имеющий титул *дзонпена* или *шидо*. *Шидо*, несмотря на то что стоят ниже рангом, чем *дзонпены*, не находятся в подчинении у последних. *Шидо* возглавляют менее важные районы, но их привилегии и обязанности совпадают с привилегиями и обязанностями *дзонпенов* более значимых областей. Иногда люди называют *шидо дзонпенами*, желая им польстить, однако истинное титулование неукоснительно соблюдается в официальной переписке и церемониях. *Дзонпены* имеют пятый или шестой ранг, *шидо* — седьмой ранг, т.е. самый низкий. Самые важные *дзоны* возглавляют сразу два *дзонпена*. Они могут быть либо оба светскими чиновниками, либо

светским и духовным чиновниками, но, как правило, чаще встречается первый вариант. Например, Пари всегда возглавляют два *дзонпена*, оба светские и оба пятого ранга. В том случае, когда район возглавляют два *дзонпена*, все дела они ведут сообща.

2. Согласно правилам, ротация *дзонпенов* должна осуществляться каждые три года, однако очень часто они остаются на своем посту гораздо дольше. Один из *дзонпенов* занимал свой пост в Пари на протяжении более десяти лет и только совсем недавно получил перевод.

3. *Дзонпен* или *шидо* уполномочен приговаривать к следующим типам наказаний:

- a. Бичевание. Количество назначенных ударов любое, главное — не забить преступника насмерть. В случае кражи преступник подвергается бичеванию несколько раз в надежде на то, что он укажет, где спрятано украденное.
- b. Штраф. Сумма штрафа, налагаемого *дзонпеном*, теоретически не может превышать сумму порядка 150 рупий, но на практике суммы штрафа гораздо выше. Разницу между официальным тарифом и реально взысканной суммой *дзонпен* оставляет себе.
- c. Сковывание. На шею преступника надевают деревянные колодки, а на руки и ноги — железные кандалы. *Дзонпен* может приговорить к подобному наказанию на срок до 3–4 лет. Если речь идет о более длительном сроке, приговор утверждается Советом в Лхасе.

4. В том случае, если *дзонпен* желает приговорить преступника к более суровому наказанию, чем это разрешают ему полномочия, дело передается на рассмотрение Совету. Как правило, в таких случаях речь идет о таких наказаниях, как отсечение руки или ноги, ослепление или полная конфискация имущества. Тем не менее иногда, в экстренных случаях, *дзонпен* лично выносит подобные приговоры, сообщая о них Совету постфактум. Каждый смертный приговор должен быть утвержден далай-ламой. Пока Далай-лама XIII еще не утвердил ни одного смертного приговора. Однако до его прихода к власти, во времена регентства Тенгье Линга, смертные приговоры не были редкостью.

5. Способы приведения в исполнение смертного приговора. Самый распространенный способ смертной казни — связывание осужденного веревкой вокруг шеи, рук и ног, после чего его сбрасывают в воду. Один край веревки обвязан вокруг пояса преступника, за второй держатся на берегу палачи. С помощью веревки труп извлекается из воды, после чего отрубается голова и руки в районе кистей; голова выставляется на рыночной площади. Иногда преступника казнят, вырубая у него нижнюю часть грудины.

6. **Уголовный кодекс.** Наказания за различные преступления сведены в два уголовных кодекса (*тримйиг*), а именно:

- a. *Шэче Чуктрукна*, составленный Дэши Сангье Гьямцо — регентом Тибета, правившим после знаменитого Далай-ламы V и построившим Поталу.
- b. *Шэче Чуксумпа*, составленный Шатра Дэши (регент Тибета, о котором уже упоминалось в гл. 2, § 4). Говорят, что содержание обоих уголовных кодексов схоже, но более ранний кодекс *Шэче Чуктрукна* сложен для понимания. Именно по этой причине Шатра Дэши и составил кодекс *Шэче Чуксумпа*, который, повторяя в целом содержание *Шэче Чуктрукна*, был написан более простым языком. Поэтому чаще пользуются уголовным кодексом *Шэче Чуксумпа*, и у *дзонпена* должен иметься либо тот, либо другой уголовный кодекс. Если у семьи *дзонпена* нет списка уголовного кодекса, он должен обратиться за ним к одной из семей наследственных чиновников, т.е. к семье, где обязанность служить государству передается по наследству от отца к сыну (гл. 8, § 24).

7. Доход *дзонпена*, с суммы которого он осуществляет отчисления государству, составляют:

- a. Налоги, взимаемые с населения, находящегося под его юрисдикцией.
- b. Доходы от налагаемых *дзонпеном* штрафов (см. § 3b этой главы).
- c. Взятки от подающих прошения и обращающихся в его суд.
- d. Ведение частной торговли, в рамках которой *дзонпен* может заставить очень многих торговцев продавать ему товары по ценам ниже рыночных. Торговцы, отказавшиеся от реализации товара по заниженным ценам по причине уже заключенных сделок с покупателями, подносят *дзонпену* подарки.
- e. Значительный доход *дзонпен* получает от таможенных сборов.
- f. Если на протяжении нескольких лет *дзонпену* не удается представить в бюджет установленные суммы налогов, правительство снижает сумму долга.
- g. Его собственная земельная собственность, которая находится в его распоряжении на том условии, что один из членов его семьи (или, если речь идет о крупной земельной собственности, два человека из его семьи) находится на службе государства.

Для того чтобы получить в управление богатый *дзон*, *дзонпен* подкупает Совет, а если он лицо духовное — Духовный двор.

8. Каждый *дзонпен* содержит подчиненных и слуг за свой счет, вне зависимости от того, выполняют ли они общественные поручения или действуют в личных интересах *дзонпена*.

9. Каждый *дзонпен* имеет в подчинении следующих чиновников:

- a. *Чиньер*, или общественный управляющий. Он выполняет все обязанности *дзонпена*, которые тот сочтет нужным передать *чиньеру*: сбор податей, рассмотрение мелких судебных дел и исков, присутствие в качестве официального лица во время бичеваний и т.д. Также очень часто случается, что *дзонпен* покидает *дзон* и проживает в собственном поместье, либо в Лхасе, либо где-нибудь еще. На время своего отсутствия он оставляет во главе *дзона чиньера* или одного из членов своей семьи. Его заместитель наделен всей полнотой власти *дзонпена* на время его отсутствия. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести случай, когда бывший *дзонпен* Намлинга (полтора дня пути на север от Шигацзе) оставил во главе *дзона* своего брата, а сам на протяжении трех лет вообще не появлялся в Намлинге. На протяжении двух из этих трех лет этот *дзонпен*, происходивший из семьи Палха, также занимал пост *тэчи* в Мангкхаме (см. § 20b ниже). Во время отсутствия *дзонпена* Палха в Намлинг был назначен новый *дзонпен*, но в должность он не вступил, и Палха продолжал получать доходы, которые ему приносил Намлинг.
- b. *Нангьер*, или личный управляющий. Он начальник над всеми личными слугами *дзонпена* и отвечает за работу, которые они выполняют, пищу и т.д.
- c. *Дзонтрунг*. Секретарь *дзонпена*. У подавляющего большинства *дзонпенов* только один секретарь, но у некоторых число секретарей доходит до пяти.
- d. *Кангьер*, или смотритель. Присматривает за состоянием домов в *дзоне*.

10. Иногда в распоряжении *дзонпенов* есть и другие слуги и чиновники, например в Пари существует пост *цаньера*, т.е. «управляющего травой», который отвечает за обработку лугов *дзонпена* в Пари. Эти поля дают большое количество сена, которое потом продается купцам, проходящим через Пари.

11. Очевидно, что положение *дзонпена* отлично от положения районного чиновника в Индии: *дзонпен* скорее подрядчик, распоряжающийся доходами и ресурсами области, отданной ему в управление.

12. *Дзонпены* и *шидо*, чьи области расположены на значительном удалении от Лхасы или, если речь идет о Ташилумпо, чьи области расположены на значительном удалении от Ташилумпо, часто имеют гораздо больше полномочий, чем чиновники, живущие невдалеке от столицы. Так, *дзонпен* или *шидо*, чьи владения находятся в Кхаме или Западном Тибете, могут приговорить преступника к отсечению руки или ноги, тогда как управляющие *донами*, расположенными ближе к столице, обязаны в таких случаях обращаться в Лхасу за инструкциями или, в случае приведения приговора в исполнение, информировать об этом власти в Лхасе.

13. Каждый год *дзонпены* получают из Лхасы по экземпляру «Правил ведения дел» (*цациг*), в соответствии с которыми они должны осуществлять управление своими областями.

14. Каждый землевладелец имеет право наказывать своих подданных. *Дзонпен* не будет участвовать в споре двух подданных одного и того же землевладельца. Если же спор выходит за пределы юрисдикции землевладельца, согласно правилам землевладелец обязан передать дело в Совет, но обычно он все решает сам.

15. В том случае, если возникает конфликт между подданными двух разных землевладельцев, их конфликт рассматривается *дзонпеном*, и иногда проигравшая сторона опротестовывает решение *дзонпена* в Совете.

16. Таким образом, видно, что землевладельцы имеют значительную власть в своих землях. Ежегодно они обязаны выплачивать правительству определенную сумму налогов, которая редко изменяется год от года.

17. Основные чиновники и главы земель, находящиеся под властью тибетского правительства, следующие.

18. Главные чиновники Западного Тибета — два губернатора (*гарпон*) земли Нгари Корсум — обширной, но малонаселенной земли. В их подчинении находятся несколько *дзонпенов* или *шидо*, последние на местном диалекте зовутся *тарджум*. Оба губернатора — светские лица и занимают в своих землях посты четвертого ранга, но, когда они возвращаются в Лхасу, становятся чиновниками пятого ранга, так как их рассматривают как *дзонпенов*. Таким образом, их ранг ниже, чем, скажем, чиновников стандартного четвертого ранга, таких, как финансовые секретари, генералы (*депоны*) и т.д.

19. В Восточном Тибете (территория от границы Уй (Лхаса) до собственно китайской территории) раскинулось множество княжеств; некоторые из них подчинены Китаю, некоторые — тибетскому правительству, а какие-то продолжают оставаться фактически независимыми.

20. Из областей, находящихся под управлением Лхасы, главными являются следующие:

- а. Ньяронг; этой областью, находящейся на расстоянии трех месяцев пути от Лхасы, управляет губернатор (*чикьяб*), которого назначают из Лхасы. Губернатор имеет чин четвертого ранга, сменяется каждые три года, причем губернаторами Ньяронга становятся поочередно то духовное, то светское лицо.
- б. Мангкхам; область расположена в полутора месяцах пути от Лхасы. Этой областью управляет губернатор (*тэчи*), который является светским лицом и занимает в области чин четвертого ранга, но по приезде в Лхасу (как и в случае с губернаторами Нгари Корсума) его ранг понижается на один разряд.

21. Также существует ряд полунезависимых областей, которыми управляют местные князья, но которые посылают оброк в Лхасу. Вот самые крупные подобные княжества.

- а. Дерге. Князя этой области, расположенной на расстоянии трех с половиной месяцев пути от Лхасы, называют *Дерге Гьялто*, т.е. государь Дерге. Подати, со-

стоящие из золота, чая и т.д., князь передает либо губернатору Ньяронга, либо сразу Лхасе. Князья обычно берут в жены представительниц самых знатных семей Лхасы, таких, как Палха, Ракашар и т.д. Теперешняя жена князя происходит из семьи Рампа. Князь соотносится с тибетским правительством примерно так же, как махараджа Сиккима до того момента, как Сикким стал нашим протекторатом. Князь является обладателем коралловой пуговицы (гл. 10, § 6). Княжество Дерге значительно больше Сиккима и совершает выплаты податей не только Тибету, но и Китаю.

- б. Чамдо. Это княжество, расположенное на расстоянии двух с половиной месяцев пути на восток от Лхасы, находится под управлением ламы-перерожденца, принадлежащего к секте Гелугпа, которого зовут Чамдо Папала. Он правит княжеством, выплачивая подати тибетскому правительству. Отряд из Чамдо принимал участие в боях во время Сиккимской экспедиции 1888 г.
- с. Трая. Это княжество, расположенное на расстоянии трех месяцев пути на восток от Лхасы, находится под управлением князя, который самостоятельно правит своими землями, выплачивая при этом подати тибетскому правительству. Во время экспедиции Янгхазбенда из Трая был направлен отряд, который прибыл слишком поздно и не принял участия в боях. Между охраной амбана и отрядом вспыхнула ссора, в результате которой несколько человек с обеих сторон были убиты.

22. Помимо указанных областей существует несколько более мелких княжеств, которые либо выплачивают тибетскому правительству подати, либо зависимы от правительства Лхасы как-то иначе, но точной информацией о них я не обладаю.

Глава 6 [§ 1–25].

Тибетская армия

1. Тибетская армия состоит из:
 - а. Регулярной армии (*Транчи магми*). Отряды регулярной армии дислоцируются в Лхасе, Шигацзе, Гьянцзе и Тингри (населенный пункт рядом с тибето-непальской границей, расположенный к юго-западу от Шигацзе. Также в области Ньяронг дислоцируется отряд в 300 человек (см. § 4 ниже)).
 - б. Самых различных вооруженных формирований, описанных с § 20 по § 25 этой главы.
2. Все офицеры, за исключением тех, что входят в состав монашеских дружин (§ 24), являются светскими лицами.
3. **Офицеры.** Высшим офицерским званием является *дэпон*. Обычно это звание в книгах и отчетах переводят как «генерал», несмотря на тот факт, что под его командованием находится не более 500 человек. *Дэпон* имеет чин четвертого ранга.
4. Имеется шесть *дэпонов*, двое из которых находятся в области Уй, столицей которой является Лхаса, а четыре — в области Цзан, главным городом которой является Шигацзе. *Дэпоны* области Уй проживают в Лхасе. Что же касается *дэпонов* области Цзан, то двое из них проживают в Шигацзе, один — в Гьянцзе и еще один — в Тингри. Отряд в 300 человек области Цзан дислоцируется в Ньяронге в Восточном Тибете, и срок ротации этого отряда составляет три года. Солдаты этого отряда находятся в подчинении губернатора (*чикьяба*) Ньяронга.
5. До определенной степени *дэпонам* предоставляется право принимать участие в гражданском управлении. По распоряжению Совета они могут рассматривать важные вопросы и принимать по ним решения вместе с другими чиновниками четвертого ранга. В том случае, если рассматривается дело чрезвычайной важности, в помощь

дэпону или гражданскому чиновнику четвертого ранга назначается чиновник, являющийся духовным лицом (гл. 3, § 53).

6. *Дэпоны* в Цзане также в некоторой степени осуществляют функции наблюдателей за *цзонпенами*, управляющими этой областью или прилегающими к Цзану областями.

7. Ежегодная оплата *дэпона* составляет 18 *доцэ* (1998 рупий), но очень часто *дэпон* вместо денег получает земельный надел, который приносит ему ежегодную прибыль гораздо большую, чем 18 *доцэ*. Кроме того, значительный объем доходов *дэпонов* составляют подарки и взятки.

8. *Рупон*. Каждый *дэпон* имеет в своем подчинении по два *рупона*. Под началом каждого *рупона* находится 250 солдат. *Рупоны* имеют чин пятого ранга и занимаются исключительно военными вопросами, круг гражданских дел не входит в сферу их компетенции. Некоторые *рупоны* являются светскими правительственными чиновниками (*трунгор*), а другие некогда были *гьяпонами* или другими офицерами более низкого звания, получившими повышение до *рупона*.

9. *Гьяпон*. Каждый *дэпон* имеет в своем подчинении 5 *гьяпонов*, под началом которых служат 100 человек. Они имеют чины шестого ранга, и круг их обязанностей исключительно военных.

10. *Шэнго*. Низшее офицерское звание. Носящие это звание офицеры имеют чины седьмого ранга. В подчинении у каждого *дэпона* около 10 *шэнго*. Круг их обязанностей исключительно военных.

11. *Чупон*. Капрал, командующий подразделением из 10 солдат. Ранг ему не присваивается, тем не менее он может сделать карьеру и даже достичь звания *рупона*.

12. Казначей (*попон*). В мирное время этих чиновников двое, один — светское лицо, второй — духовное, оба имеют чины четвертого ранга. В их обязанности входит обеспечение денежных выплат регулярным войскам. Выплаты войскам, дислоцирующимся в Лхасе, производятся два раза в год. Для проведения выплат один из казначеев в сопровождении представителя второго казначея выезжает в войска. Однако казначеи не выезжают в Ньяронг для проведения выплат регулярным войскам, дислоцирующимся там, поскольку Ньяронг находится от Лхасы в трех месяцах пути. Как правило, деньги туда высылаются. Также казначеи выполняют другие обязанности, присущие чиновникам четвертого ранга. Казначеев не следует путать с китайскими *попонами*, о которых идет речь в гл. 11, § 12.

13. В военное время число казначеев увеличивается до нужного количества.

14. В сокровищнице казначеев (*Поканг*), расположенной в Лхасе, хранятся значительные запасы серебра, поднесенные в дар императором Китая много лет назад. Это серебро выдается в качестве ссуды людям, которые могут представить двух серьезных поручителей, однако получающие ссуду и поручители не обязательно должны быть земельными собственниками. Обычная процентная ставка по ссуде составляет 20%. Выплаты регулярной тибетской армии производятся из получаемых процентных ставок. Казначеем разрешается целиком и полностью контролировать операции по ссудам, на чем они очень наживаются. Согласно правилам ротации казначеи должны сменяться каждые полгода.

15. Солдатские наборы. Солдаты в армию поставляются феодалами в соответствии с правительственными списками, в которых сказано, сколько солдат обязан выставить каждый феодал. Допуск к военной службе осуществляет *дэпон*.

16. Феодал обязан снабдить каждого солдата следующим:

а. Земельный надел, который сможет приносить доход в один *доцэ* (111 рупий) в год, на земельном наделе работает семья солдата.

б. Два полных комплекта одежды (зимний и летний), включая верхнюю одежду, исподнее, обувь, головные уборы и т.д. примерно на 6 *нгусанг* (13–14 рупий).

17. Каждый солдат в области Уй получает от правительства ежемесячно 3 *нгуанга* (6–10 рупий). В Цзане солдаты получают столько же или чуть меньше.

18. Обучение. Солдаты проходят обучение дважды в год, каждый раз сборы длятся 3–4 дня. Иногда сборы проходят чаще. Так были проведены сборы для обучения использованием новыми винтовками. В период между сборами с *дэпоном* находится только часть солдат, примерно $\frac{1}{4}$ полного состава. Все подразделение разбито на 8–10 групп, которые во время между сборами сменяют друг друга на службе.

19. Вооружение. Обычно солдаты вооружены тибетскими ружьями. Во время экспедиции Янгхазбенда тибетские солдаты были предупреждены, что если кто-нибудь из них повредит свое оружие, то им придется заплатить штраф в 500 рупий. Неудивительно, что в бою солдаты избегали пользоваться ружьями.

20. *Доммаг*. Народные военные формирования. Для набора в них страна поделена на части, известные как *дон* или *кханг*. Каждый *дон* или *кханг* выставляет одного солдата. Деление на *дон* или *кханг* также используется для других целей (налогообложения, обеспечения транспорта и т.д.).

21. Провиант для народных военных формирований во время их созыва обеспечивает государство. Феодалы обеспечивают солдат вооружением (ружьём, копьем и мечом) и одеждой.

22. Ориентировочная численность народных военных формирований варьирует от 40 до 50 тыс. человек, точную цифру назвать сложно.

23. Офицеры. Каждое подразделение народной дружины находится под командованием одного светского и одного духовного чиновника, которые передают приказы непосредственному командиру подразделения. Так, подразделение из Трая в Кхаме находилось под управлением светского чиновника *палхеце* и духовного чиновника *тракпа ленден*, которые отдавали приказы по подразделению его непосредственному командиру из Трая.

24. *Сэрмаг*, или «Золотая армия». Эта армия состоит из монахов со всего Тибета, и ее численность весьма велика (доходит до 70–80 тыс. человек). Тем не менее монашеская дружина не была задействована во время экспедиции Янгхазбенда в 1904 г. Также вообще ни разу не упоминается о том, что ее использовали, хотя ее собирались пустить в ход во время Сиккимской экспедиции 1888 г. «Золотая армия» находится на полном государственном обеспечении, каждый солдат получает от государства еду и оружие (ружье, копье и меч). Большая часть arsenалов сосредоточена в Лхасе. Одежду воинам-монахам предоставляют их монастыри. Управляются подразделения «Золотой армии» по той же схеме, что и *доммаг*. Распоряжения отдаются одним светским и одним духовным чиновником через непосредственного командира — монаха-офицера.

25. *Чобгье трукчу* («С 18 до 60») — дружины всеобщего воинского призыва, куда должны входить все мужчины в возрасте от 18 до 60 лет. Этот тип дружины существует только в теории, на практике она никогда не созывалась, и даже никогда не поднималось вопроса об ее созыве.

Глава 7 [§ 1–13].

Монастыри и власть монастырей

1. До того как теперешний далай-лама получил свои полномочия, китайцы и монастыри играли ключевую роль в тибетской политической жизни. Монастыри могли оказывать значительное влияние на регента, поскольку он избирался Государственной ассамблеей, в которой доминировали представители монастырей. Более того, тибетцы считают, что регент и близко не может обладать теми полномочиями и властью, которыми наделен далай-лама.

2. Когда теперешний Далай-лама получил всю полноту власти, он до некоторой степени сократил полномочия монастырей и амбаня, наделив таким образом светских чиновников большей свободой действий и властью. Свои действия Далай-лама аргументировал тем, что дело духовных лиц — религия и их знания недостаточны для того, чтобы участвовать в судебных процессах и управлении государством. К тому же, находясь на государственных постах, священнослужители нередко притесняют народ, очень часто принимая решения, которые уполномочен принимать только далай-лама.

3. Около двух лет назад произошел следующий случай. Два монаха с факультета Лоселинг монастыря Дрипунг зашли в питейное заведение Лхасы, где пили пиво и курили. Между монахами вспыхнула ссора, началась драка, которая затем вылилась в серьезные уличные беспорядки. Далай-лама вызвал к себе настоятеля монастыря и глав факультетов и наложил штраф на главу факультета Лоселинг (171 рупию). После этого он вызвал к себе глав факультетов и настоятелей монастырей Сэра, Дрипунга и Гадена и в ходе аудиенции предупредил их, что в случае повторения инцидента они будут строго наказаны. Далай-лама подчеркнул, что курение и потребление алкогольных напитков противоречит правилам секты Гелугпа, к которой принадлежат все три монастыря.

4. Вскоре после этого произошел следующий конфликт, в котором на этот раз был замешан монастырь Сэра. Монахи этого монастыря были направлены взыскать недоимки с крестьян деревни Чушу, что в двух днях пути от Лхасы. Монахи отобрали у крестьян много ценностей. Крестьяне обратились с петицией в Совет, который передал ее Далай-ламе, ожидая распоряжений. Далай-лама призвал настоятеля Сэра и его помощников в Поталу и заставил прождать аудиенции два дня. Он наложил на настоятеля монастыря Сэра штраф в 320 рупий и предупредил явившихся к нему, что если подобное повторится, они будут смещены со своих постов.

5. Тем не менее до сих пор монастыри получают от высших чиновников крупные дары в виде чая и пр., чтобы они лоббировали интересы этих чиновников в Государственной ассамблее, где влияние монастырей велико. Однако надо отметить, что с того момента, как теперешний Далай-лама вступил в должность, подобное стало случаться реже.

6. До сих пор монахам удается сохранять значительное влияние. Социальный статус духовного лица выше светского. При рассмотрении мелких дел в суде, как правило, приговор выносится в пользу духовного лица, а не светского. Также в период празднования *Монлама* с третьего по двадцать шестой день первого месяца (февраль–март) и на время празднования *Цончо* с двадцать первого дня по тридцатый день второго месяца (март–апрель) все судопроизводство в Лхасе передается в ведение духовным лицам. Во время этих двух праздников у *мифона* практически нет никакой власти, как и у Совета, который не имеет права вмешиваться в дела Лхасы, за исключением случаев чрезвычайной важности. Последний такой случай произошел около двадцати лет назад, когда между монахами и китайцами вспыхнула массовая драка, в которой монахи сильно пострадали. Амбань вызвал к себе двоих *шэнго* (духовных лиц, которые являются на период праздников правителями города), двоих *чатампа* и одного *шингньера*, который подчиняется *шэнго*. Вместо явки на аудиенцию они спровоцировали нападение толпы монахов на резиденцию амбаня. Монахов остановило вмешательство *шапэ* и настоятелей трех монастырей, Гадена, Дрипунга и Сэра. Дело закончилось тем, что *шапэ* принесли амбаню извинения.

7. Обычно во времена регентства каждый *шэнго* ежегодно подносил регенту от 30 до 50 *доцэ*, т.е. 7–11 тыс. рупий. Те, кто боятся пострадать от самоуправства и вымогательств *шэнго*, на время праздника покидают Лхасу и ждут окончания праздника на расстоянии нескольких миль от города, поскольку за его пределы юрисдикция *шэнго* не распространяется. *Шэнго*, *чатампа* и *шингньеры* назначаются каждый год далай-ламой или регентом.

8. После того как Далай-лама пришел к власти, влияние *шэнго* и их подчиненных значительно уменьшилось. Около десяти лет назад, когда на одной из улиц произошла драка, *шэнго* отпустили зачинщиков, а на двоих людей, фактически не принимавших участие в драке, наложили серьезный штраф. Эти двое, выждав момент, когда Далай-лама отправился в свою летнюю резиденцию Норбулинг, поднесли ему петицию с жалобой на *шэнго*. Каждый из *шэнго* по приговору Далай-ламы был оштрафован на 340 рупий и предупрежден, что в случае повторения подобного он будет отстранен от должности. При Далай-ламе доходы *шэнго* сократились, но то же самое можно сказать и об их расходах, поскольку далай-ламе *шэнго* не делают денежных подношений, как это обычно происходит в случае с регентом.

9. За исключением трех монастырей (Сэра, Дрипунга и Гадена), ни один из монастырей Тибета не имеет права направлять делегатов в Государственную ассамблею, и никакой другой монастырь в Тибете, кроме этих трех, не получает денежных субсидий из Китая.

10. Объем финансовых субсидий весьма значителен, что становится очевидным при подсчете расходов на празднование *Монлама* и *Цончо*. Во время этих двух праздников, которые идут в общей сложности 34 дня, в Лхасе постоянно находится 50 тыс. монахов. Каждый монах ежедневно получает:

а. Чай или суп три раза в день.

б. Две монеты (1 *карманга*), если монах принадлежит к одному из трех великих монастырей (Сэра, Дрипунг или Гаден), и одну монету (1 *ка*), если монах принадлежит к какому-либо другому монастырю. Однако, как правило, это денежное довольствие распределяется рано утром и огромное количество монахов за ним просто не является.

11. Как и в случае с выплатами регулярной армии, основная сумма субсидий монастырям вносится серебром императором Китая и ссужается под проценты. Проценты по ссудам покрывают ежегодные расходы. Само серебро частично хранится в трех великих монастырях, частично в сокровищнице *Лабран*. Процентная ставка равна установленной армейскими казначейями и составляет 20%.

12. Помимо субсидий император Китая время от времени направляет монастырям крупные денежные подношения, которые также ссужаются под проценты. Доход монастырей по процентным ставкам весьма значителен и делает их весьма влиятельными в Тибете, но, с другой стороны, ставит их в известной степени в зависимость от императора Китая, вынуждая их в той или иной степени поддерживать его интересы в Тибете.

13. Основные монастыри в Центральном Тибете, т.е. в Уй и Цзане, следующие:

а. Уй

**В Лхасе и в предместьях Лхасы
(число монахов):**

- | | | |
|---------------|---|----------|
| 1) Сэра | — | 7 тыс.; |
| 2) Дрипунг | — | 10 тыс.; |
| 3) Гаден | — | 4 тыс.; |
| 4) Тенгьелинг | — | 300; |
| 5) Кунделинг | — | 300; |
| 6) Цечолинг | — | 300; |
| 7) Цомолинг | — | 300; |
| 8) Муру | — | 400; |
| 9) Шидэ | — | 400; |
| 10) Нэчунг | — | 100. |

Каждый из монастырей является крупным земельным собственником, располагающим на своей территории около 1000 хозяйств.

В провинции Уй (не включая Лхасу):

- 11) Самье — два дня пути к юго-востоку от Лхасы (один день пути \approx 15–20 миль);
- 12) Чокхор Янгце — четыре дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 13) Нгам Чепа — три дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 14) Ронг Чакар Чодэ — четыре дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 15) Нгарик Дацан — три дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 16) Конгкар Чодэ;
- 17) Сампу Рато — три дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 18) Янченгон — три дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 19) Цэцогпа — два с половиной дня пути к юго-востоку от Лхасы;
- 20) Риу Дечен — четыре дня пути к юго-востоку от Лхасы. Центральный монастырь округа Чонггье. В этом округе родился знаменитый Далай-лама V;
- 21) Рикунг Чецанг — четыре дня пути к юго-западу от Лхасы;
- 22) Пэмпо Гаден Чокорлинг — два дня пути к востоку от Лхасы.

Перечисленные 22 монастыря являются самыми крупными в области Уй.

в. Цзан

- 23) Ташилумпо — численность монахов около 4 тыс.;
- 24) Натанг — один день пути на юго-запад от Шигадзе;
- 25) Энгон — три дня пути на юго-запад от Шигадзе;
- 26) Лхацэ — четыре дня пути на запад от Шигадзе;
- 27) Дэчен Рабгье — два дня пути на восток от Шигадзе;
- 28) Гарап — два дня пути на восток от Шигадзе;
- 29) Сакья — шесть дней пути на юго-запад от Шигадзе. Очень крупный монастырь с обширными земельными владениями;
- 30) Намлинг Гаден Чокорлинг — два дня пути к северу от Шигадзе;
- 31) Цурпа Кармава — пять дней пути к востоку от Шигадзе;
- 32) Гадонг — два дня пути к юго-востоку от Шигадзе;
- 33) Шинэ Дацан — расположен в Гьянцзе;
- 34) Цэчэн — один день пути к северо-востоку от Гьянцзе.

В Цане и Уй также могут быть несколько монастырей, эквивалентных по размерам и значению перечисленным выше.

Глава 8 [§ 1–27].

Знать и власть знати

1. О власти крупных земельных собственников над людьми, проживающими на их землях, уже говорилось в гл. 5 с § 16 по § 18 включительно. Среди крупных земельных собственников существует определенное количество знатных фамилий, которые занимают высокое положение благодаря тому, что являются потомками семей, из которых вышли далай-ламы, или потомками знатных чиновников. Некоторые представители аристократии, в особенности новой аристократии, имеют специальные титулы, такие, как *кунг*, *дзаса* и т.д., значение которых будет разъяснено ниже, а некоторые являются просто представителями знатных фамилий. Все аристократические семьи имеют огромное влияние в стране, и их статус выше, чем у обычных крупных земельных собственников. Так, семьи, имеющие титул *энампа*, т.е. наследники *шалэ*, не попадают полностью под юрисдикцию *дзонпенов*. Кроме того, как это будет

разъяснено в следующем параграфе, у них гораздо больше возможностей получить крупную правительственную должность.

2. В области Уй насчитывается 18 аристократических семей, обладающих титулом *сэнампа*, соответствующим пятому чиновничьему рангу. Члены этих семей равны между собой, за исключением, конечно, тех их представителей, которые получают повышение по службе, становясь *дэнонами*, *шанэ* и т.д. Вот эти 18 семей:

- a. Лхалу. Эта семья, по сути дела, состоит из двух семей, соединенных узами брака. Из этих двух семей вышли двое Далай-лам, XI и XII.
- b. Юто. Один из членов этой семьи *чикьяб кэмбо*, а другой — *шанэ*. Ведут род от семьи одного из далай-лам.
- c. Пункханг. Ведут род от семьи Далай-ламы X.
- d. Япши Сарпа. Это семья Далай-ламы XIII. Такой титул присваивается каждой семье правящего далай-ламы. Когда он умирает, семья принимает другое имя. Никто из знати, за исключением представителей четырех указанных выше семей, не связан с далай-ламами кровными узами.
- e. Томпа, также называемая Лабранг Ньингпа.
- f. Самджуп Пходжанг.
- g. Доринг. Эта семья вместе с двумя следующими являются самыми древними родами в области Уй. Также они являются крупнейшими земельными собственниками области Уй, во власти каждой от 1500 до 2000 хозяйств.
- h. Чангло Чен.
- i. Хоркханг. Из этой семьи происходил один из *шанэ*, которого Далай-лама отправил в отставку несколько лет назад. *Шанэ* покончил жизнь самоубийством, бросившись в реку.
- j. Лхадинг. Представитель этой семьи, брат нынешнего махараджи Сиккима, был *дэноном* и погиб в битве при Гуру.
- k. Намселинг. Представитель этой семьи также был *дэноном* и также погиб в битве при Гуру.
- l. Палха. Один из представителей этой семьи сейчас занимает пост великого секретаря, другой — *дзонгпена* в Сагадзонге (20 дней пути к западу от Шигадзе), третий — *лама-тулку*, настоятель монастыря Чонгье, расположенного в 10 милях от Четанга на юго-восток от Лхасы.
- m. Ракашар.
- n. Рампа. Один из представителей этой семьи был *шанэ* во время Сиккимской экспедиции 1888 г., после которой он вместе с амбанем и *шанэ* из семьи Лхалу посетил долину Чумби для внесения изменений в ее управление.
- o. Сечунг. Член этой семьи в настоящее время занимает пост *шанэ*.
- p. Шатра. Член этой семьи был одним из четырех *шанэ*, которых несколько лет назад отправил в отставку Далай-лама. Он был самый одаренный из четырех.
- q. Суркханг.
- г. Трумпа.

3. Как указано в § 1, некоторые из членов этих семей имеют особые титулы. О них сейчас и пойдет речь.

4. *Кунг*. Этот титул присваивается отцу далай-ламы. От отца этот титул переходит к сыну (не обязательно старшему, а к любому из сыновей, которого семья сочтет наиболее достойным). Этот титул продолжает передаваться по наследству, пока линия не прервется.

5. Каждый *кунг* получает деньги от китайского правительства и земельный надел от тибетского правительства. Они теоретически принадлежат к высшему классу и (как описано в гл. 10, § 5) на протяжении первых трех поколений являются кавале-

рами рубиновой пуговицы и двуглазого павлиньего пера, а спустя три поколения — кавалерами коралловой пуговицы и либо двуглазого, либо одноглазого павлиньего пера.

6. Обычно *кунг* не обладает никакой политической силой, хотя с формальной точки зрения он может занимать должности светских чиновников и подниматься по карьерной лестнице. *Кунг* имеет право вступать в политическую должность без обучения в правительственном училище в министерстве финансов. В то же время брат правящего далай-ламы не имеет права занимать правительственную должность, хотя он может стать управляющим двора далай-ламы.

7. Отец живущего сейчас *кунга* из семьи Лхалу занимал пост *шапэ*. Здравствующий ныне *кунг* из семьи Пункханг является одним из четырех *дэпонов* области Цзан.

8. *Чунг*. Титул, который дарует император Китая. Этот титул чуть-чуть уступает титулу *кунг*. Единственный человек, имеющий сейчас подобный титул, — *шапэ* из семьи Юто.

9. *Дзаса*. Этот титул дарует император Китая определенным выдающимся людям за особые заслуги. Изначально этот титул принадлежал членам семьи Хоркханг и передавался от отца к сыну по той же схеме, что и титул *кунг*. Брат Далай-ламы тоже был *дзаса* и назывался *Трумпе Дзаса*, но он недавно умер, и нет никаких гарантий, что его сын, которому сейчас всего несколько лет, унаследует этот титул.

10. Обычно титул *дзаса* также дается духовным лицам, являющимся хранителями сокровищниц шести монастырей, откуда поступают средства для регента (гл. 2, § 1).

11. *Дзаса* обычно имеют второй ранг, хотя не получают значительных полномочий. Тем не менее они, как и *кунг*, присутствуют на заседаниях Государственной ассамблеи.

12. *Хутукту*. Этот очень высокий титул обычно дают ламам-перерожденцам из шести монастырей, снабжающих регента (гл. 2, § 1). *Хутукту* даже выше чиновников первого ранга, но реальной власти у них немного.

13. *Тачи*. Этот титул дается императором Китая, по статусу он соответствует *дзаса*. Этот титул может даваться только светскому лицу, а ни в коем случае не духовному. Единственный на сегодняшний день человек, обладающий титулом *тачи*, — Самджуп Поджанг Тачи.

14. Сейчас имело бы смысл рассказать о происхождении, пути к власти и теперешнем положении одной из знатных семей, чтобы проиллюстрировать типичную историю знатного рода, который, как большинство знатных родов, не происходит от отца одного из предыдущих далай-лам. Итак, я расскажу о семье Палха, с представителями которой знаком лично.

15. Происхождение. Основателем этого рода считается монах из Бутана из Пачо Лхакханг, монастыря неподалеку от Таши Чодзон. Он вместе с Кэри Лхапа и основателем рода Кыпу был изгнан из Бутана первым Дхармараджей Нгаваном Намье. После прибытия в Лхасу он оставил монашество, поступил на государственную службу, дошел до *дэпона*, а потом и до *шапэ* и получил от тибетского правительства землю Пенджор Лумпо, которая была расположена всего в одном дне пути от Гьянцзе и на которой находилось примерно 130 хозяйств. Он стал называть себя Палха, позаимствовав свое имя у монастыря Пачо Лхакханг. Он умер, оставив после себя единственную дочь, больше детей у него не было.

16. Эта дочь вышла замуж за наследника дома Нума, который вел свой род от бывшего министра знаменитого царя Сунцена Кэмпо. Имя ее мужа было Дорчже Намье, и он тоже дослужился до *шапэ*. Он получил от государства землю Гьянгро в Трунгто, которая находится на расстоянии примерно в один дневной переход от Гьянцзе и на которой расположено около 100 дворов.

17. Вот линия наследников семьи:

- a. Пема Дорчже. Достиг чина *шапэ*.
- b. Ванчен Пунцо. Достиг чина *шапэ*.
- c. Тонджуп Дорчже. Достиг чина *шапэ*, умер приблизительно в 1893 г.
- d. Вангду Норбу. Не превысил чина *дэпона*, умер в 1900 г. в возрасте 47 лет. Получил взыскание от тибетского правительства за оказание помощи Сарату Чандре Дасу.
- e. Пунцо Гьюрми, старший сын Вангду Норбу, *дэпон* Намселинга; погиб в бою при Гуру в 1904 г.
- f. Лобсан Дорчже в настоящее время возглавляет семью. Он — второй сын Вангду Норбу, и сейчас (1905 г.) ему 35 лет. На данный момент он возглавляет одну из делегаций, цель которых — вернуть Далай-ламу в Лхасу.

18. На данный момент двое представителей этой семьи состоят на государственной службе:

- a. Лобсан Дорчже, только что упоминавшийся глава семьи, занимает пост *куцаба* в Сагадзонге.
- b. Сангье или Палхе Джетрунг Кушо, третий сын Тонджуп Дорчже, т.е. второй сын его второй жены (Вангду Норбу был сыном от первого брака). Дядя Лобсана Дорчже. Сейчас занимает пост великого секретаря.

19. Вот остальные члены этой семьи:

- a. Вангду. Старший сын Тонджуп Дорчже от второго брака. Никаких постов не занимает. Живет в Лхасе.
- b. Йеше Тубтен. Лама-перерожденец, настоятель монастыря Чонгье, в 10 милях от Чецанга, к востоку от Лхасы. Младший сын Тонджуп Дорчже от второго брака.
- c. Дети Лобсана Дорчже (сын 16 лет и две дочери, 14 и 5 лет).

20. Земельные владения. Пема Дорчже получил земельный надел Дронгцэ, расположенный в нескольких милях от Гьянцзе, состоящий из 700 дворов. Это самый крупный земельный надел семьи. Раньше эта земля принадлежала одному из *дэпонов*, которого за проступки сняли с должности, а собственность конфисковали. Помимо земель Пенчжор Лхунпо, Гьянро Тронгдо и Дронгце семья владеет еще семью малыми наделами, количество дворов которых в общей сложности — 400–500. Всего у семьи Палха сейчас 1400 дворов.

21. В результате инцидента с Саратом Чандрой Дасом на Дронгце была наложена дополнительная подать, которую необходимо выплачивать зерном и деньгами и которая ежегодно составляет около 10 тыс. рупий (см. § 22 пункты (i) и (ii)).

22. Ежегодный доход государства от земельных владений семьи Палха состоит примерно из следующего:

(i)	18 <i>доцэ</i> от Дронгце	2 тыс. рупий
(ii)	$\frac{1}{5}$ от общего производства зерна в Дронгце (9 999 <i>ке</i>). Зерно поступает либо в продажу в Дронгце, либо хранится там	8 тыс. рупий
(iii)	Обеспечение транспортом и носильщиками-кули (<i>тан</i> и <i>ула</i>) всех лиц, путешествующих по государственным делам. Как правило, подобным лицам дают пони или мулов, так как ослы очень медленно двигаются. Также обязательно предоставление транспорта для выполнения государственных задач, как то: поставка ячменя в монастыри Кагью и Чусанг, которые расположены в долине Чумби	15 тыс. рупий
	Итого:	25 тыс. рупий

23. Существуют также дополнительные налоги, основными из которых являются:

- a. *Йондон*. Подать зерном, которая накладывается в случае непредвиденных важных обстоятельств, как то: войны и т.д.
- b. *Шантен Лембу*. Эта подать накладывается редко. Последний раз ее накладывали, когда Далай-лама принял всю полноту власти.

24. Помимо всего прочего, семья обязана представить двух своих членов для государственной службы. Если в семье на государственной службе состоит только один человек, семья ежегодно выплачивает государству 1 *доцэ* (111 рупий), если ни один из членов семьи не состоит на государственной службе, тогда семья, соответственно, выплачивает государству ежегодно 222 рупии.

25. Ежегодный доход, который получает семья от каждого двора (8–9 человек), состоит из следующего:

a.

(i)	Деньги	4 рупии
(ii)	14–15 <i>доцэ</i> зерна, т.е. ячменя, пшеницы или бобов	12 рупий
(iii)	Обеспечение транспортом и слугами-кули (<i>тан</i> и <i>ула</i>). Возделывание личных земельных наделов семьи Палха (около 500 <i>канг</i> , см. гл. 9, § 2). Для этого предоставляют слуги, носильщики, мулы, пони, ослы и т.д. Все это не оплачивается	18 рупий
	Итого:	34 рупии

Таким образом, суммарный ежегодный доход от 1400 дворов составляет 38 600 рупий.

b. Пастбища. Их у Палха 13, на каждом пастбище проживает от 15 до 20 семей, и доход с них следующий:

- (i) десять *мартанг*, т.е. 120 *ке* масла по 5 *джанка* за *ке*, итого 600 *джанка*;
- (ii) десять *ке* сливочного сыра (*чура*) по 4 *джанка* за *ке*, итого 40 *джанка*.

Всего 640 *джанка* = 213 рупий с пастбища = \approx 2800 рупий со всех пастбищ.

26. Таким образом, общая сумма арендной платы, получаемой со всех дворов и пастбищ, — 41 400 рупий, а ежегодный доход около 16 000 рупий.

27. Самые влиятельные семьи в Цзане:

- a. Рудо Гьялпо;
- b. Лхари Цэпа;
- c. Лхолинг и Деле Рабден. Эти две семьи недавно объединились. Член этой семьи недавно занимал пост *Ньерцанг ченпо*, а сейчас считается главным советником Таши-ламы по светским вопросам;
- d. Чанг Трунг — член этой семьи в настоящий момент занимает пост *чикпон ченпо*;
- e. Тонджуп Кансар. Член этой семьи в настоящей момент занимает пост казначея;
- f. Норбу Ганг. Член этой семьи по имени Бадула в настоящий момент занимает пост казначея. Он участвовал в переговорах в Кхамбадзонге во время похода Янгхазбенда;
- g. Сэрма Пара;
- h. Дэшар.

Из перечисленных семей первые три являются крупными земельными собственниками. Богатства остальных семей сосредоточены в основном в движимом имуществе.

Глава 9 [§ 1–6]. Крестьяне

1. Как было отмечено в § 25 предыдущей главы, ежегодный доход семьи Палха от каждого двора составляет в среднем 34 рупии. Количество людей в каждом дворе на землях семьи Палха вполтину меньше численности людей в среднем дворе в Сиккиме или в правительственных землях Калимпуна в округе Дарчжелинг. Ежегодная подать крестьянина в Лхолинге, как сказано в § 25 предыдущей главы, составляет около 30 рупий. Налогообложение в Калимпуне после уплаты всех сборов составляет 10 рупий со двора, а в Центральном Тибете — 15 рупий. В Сиккиме арендная плата за землю в полтора раза выше, чем в Центральном Тибете, и в три раза выше, чем в Калимпуне. Оброк крестьян, проживающих в долине Чумби, т.е. в Пари, Чукья, Кампу, Верхнее Тромо и Нижнее Тромо, во времена тибетского владычества был ниже, чем оброк крестьян Палха, за исключением случая с Кампу, поскольку Кампу принадлежала феодалам, а земли остальных районов были государственной собственностью. В Пари и Чукья холодно, и земли там неплодородны, Тромо было близко к британским владениям, и поэтому тибетское правительство ввело там льготное налогообложение, чтобы избежать среди местного населения возникновения симпатий к англичанам.

2. Налогообложение основывается на понятии *кханг*, т.е. земельном наделе, на котором можно засеять определенное количество зерна. Это количество зерна примерно одинаково во всех районах и варьируется в рамках 30–50 *ке*, составляя в среднем 40 *кэ*. В землях с более плодородной почвой количество зерна на один *кханг* выше, чем в землях с менее плодородной почвой, несмотря на тот факт, что в последних площадь *кханг* больше. Так, в Гьянцзе площадь *кханга* меньше, чем в Пари, но в Гьянцзе на каждый *кханг* приходится больше зерна, и соответственно урожай там больше, чем в Пари.

3. Во всех землях владелец каждого *кханга* обязан сдать в качестве налога одно и то же количество зерна, денег и вьючных животных. Таким образом, во всех областях объем налогообложения не зависит от фактического дохода крестьянина, как это было в Сиккиме до 1904 г. (такой тип налогообложения сохраняется в монастырских землях Сиккима до сих пор). Также объем налогообложения не зависит от количества людей в каждом из дворов. Если одна семья богаче другой, у нее больше скота и т.д., но объем зерна, которое они засевают, одинаков, то и налоги они будут платить одинаковые.

4. Крестьянин не может самовольно оставлять свой надел без разрешения феодала. Если крестьянин хочет уйти, он должен испросить у феодала позволения (*миджо шууа*) и заплатить отступного, сумму, составляющую в среднем 30–50 *нгусанг*, если разрешение будет им получено. Однако случаи, когда феодалы отпускали своих крестьян, довольно редки.

5. Если член крестьянской семьи должен оставить хозяйство на несколько месяцев, он или его семья должны поставить об этом в известность феодала, предоставив ему гарантии, что земля за время отсутствия этого человека будет обрабатываться, а налог выплачиваться.

6. Если пойман беглый крестьянин, он должен выплатить оброк за землю, с которой он сбежал, за все время своего отсутствия, быть оштрафован и наказан (бичеванием и т.д.).

Глава 10 [§ 1–26].

Ранги, мундиры и украшения

1. В Тибете чиновники делятся по рангам. Всего существует семь рангов, первый ранг является наивысшим. У каждого тибетского чиновника есть свой ранг, который соответствует посту, который он занимает, или титулу в зависимости от того, что выше: титул или пост. Так, Пунканг Кунгу, одному из *дэпонов* Цзана, присвоен не четвертый ранг, как рядовому *дэпону*, а первый — из-за титула *кунг*. Однако занимаемый пост, дающий его владельцу деньги и власть, всегда предпочтительнее титула. Титулы, дающие право на первый или второй ранг, вместе с тем не наделяют своего владельца никакими фактическими полномочиями.

2. Чем выше ранг чиновника, тем, как правило, выше кресло, в котором он сидит. Однако тому есть и исключения. Самые высокие сиденья занимают *шапэ* и *кунги*, потом *чунг*, потом *тачи* и *дзаса*, чьи сиденья одинаковой высоты, за ними следуют сиденья одинаковой высоты чиновников четвертого ранга и *сэнампа* и т.д. (чем ниже ранг, тем ниже сиденье).

3. Пуговица (*то*). Является украшением, которые номинально преподносят в дар китайские чиновники. Эти пуговицы крепятся в центр короны или головного убора. Духовные лица, вне зависимости от занимаемого ими ранга, это украшение не носят.

4. Указанные выше пуговицы преподносятся от имени императора Китая чиновникам, занимающим следующие посты или имеющим следующие титулы: *кунг*, *чунг*, *тачи*, *дзаса*, *шапэ*, *дэпон* и *попон*. Другим лицам пуговицы преподносятся от имени далай-ламы и амбаня. В Лхасе и ее окрестностях допускается носить только пуговицы, преподнесенные от имени китайского императора.

5. Существуют следующие пуговицы. Пуговица первого разряда — рубиновая (*перма рака*). Обладателями этой пуговицы являются в настоящий момент Ябши Кунг, старший брат Далай-ламы, и Лхалу Кунг (глава семьи Лхалу). Эта пуговица передается наследникам на протяжении трех поколений, потом она заменяется на пуговицу второго разряда. Обладатели рубиновой пуговицы также имеют право ношения двуглазого павлиньего пера (см. § 15 ниже).

6. Пуговица второго разряда — коралловая (*чиру*). Обладателями этой пуговицы в настоящий момент являются Пунканг Кунг, Чан Лочен Кунг, Юто Кунг, Самджуп Поджанг Тачи и Хоркханг Дзаса. Последний является старшим сыном Хоркханг Шапэ, который несколько лет назад свел счеты с жизнью, бросившись в реку после того, как Далай-лама освободил его от занимаемой должности. Коралловые пуговицы передаются по наследству без ограничения числа поколений.

7. Пуговица третьего разряда — аметистовая (*тангше*). Обладателями этой пуговицы являются все светские *шапэ*, чье право на должность было подтверждено императором Китая.

8. Пуговица четвертого разряда — синяя (*муме*). Ее носят все чиновники четвертого ранга.

9. Пуговица пятого разряда — стеклянная (*шэ*). Ее носят все чиновники пятого ранга.

10. Пуговица шестого разряда сделана из белой раковины (*тунг*). Ее носят все чиновники шестого ранга.

11. Пуговица седьмого, низшего разряда — латунная (*рак*). Ее носят все чиновники седьмого ранга.

12. Нередко случается, что чиновник носит пуговицу выше разрядом, чем ранг, который он занимает. Положение и влияние чиновника зависит скорее от ранга, который он занимает, чем от пуговицы, которую он носит.

13. Украшения из перьев. Украшениями из перьев награждают по той же схеме, что и пуговицами. Существуют четыре разряда украшений из перьев.

14. Украшением из перьев первого разряда является трехглазое павлинье перо (*джомдом мигсум*). На сегодняшний день в Тибете обладателей подобной регалии не существует. Некогда она была дана отцу Лхала Кунга, которого звали Ка Кунг, одновременно занимавшему пост *шапэ*, т.е. он был одновременно и *кунгом*, и *шапэ* (*калоном*).

15. Украшением из перьев второго разряда является двухглазое павлинье перо (*джомдом мигnyi*). Обычно этим украшением владеют все обладатели рубиновой пуговицы. На сегодняшний день в Тибете обладателей этой регалии не существует, но теоретически она может быть предоставлена любому высокопоставленному чиновнику.

16. Украшением из перьев третьего разряда является одноглазое павлинье перо (*джомдом мигчи*). Владельцами этой регалии являются чиновники от четвертого ранга и выше.

17. Украшением из перьев четвертого разряда является так называемый «птичий хвост» (*чашу*). Владельцами этой регалии могут быть чиновники четвертого и пятого рангов.

18. В Тибете существуют определенные требования к одежде. Светские чиновники, получившие пуговицы от императора Китая, имеют право носить одежды из желтого шелка. Считается, что чиновники, занимающие посты *чунг*, *тачи*, *дзаса*, *дэпон* и *попон*, должны носить одежды из шелка, качество которого чуть хуже, чем у *кунгов* и *шапэ*. Как и в случае с высотой сидений, *чунг*, *тачи* и *дзаса* уступают *шапэ*. Несмотря на то что теоретически их положение выше, фактическая власть *шапэ* больше.

19. Остальные чиновники четвертого разряда (два *мипона*, два светских чиновника *шопа* и два *чигпон ченпо*) имеют право носить шелковые одежды желтого цвета с обязательным наличием в их одежде других цветов. Остальным чиновникам вовсе запрещено носить одежду из желтого шелка.

20. Для особых случаев предусмотрены специальные наряды. Их очень много, и они настолько разнообразны, что описывать их здесь не имеет смысла.

21. Обувь. Существует обувь трех типов. Первый тип обуви, которую носят чиновники от четвертого ранга и выше, представляет собой красные сапоги из хлопка, расшитого шелковыми лентами синего и белого цвета. Высота этих сапог до половины голени, они называются *джачен цека* («багряные сапоги»). Чиновники вплоть до шестого ранга включительно, работающие в Лхасе, тоже имеют право носить эти сапоги, но не всегда, а только во время *Монлама* и других трех-четырёх главных религиозных праздников.

22. Второй тип обуви представляет собой сапоги такого же фасона, что и первый тип. Отличие заключается в цвете — сапоги второго типа темно-бурые. Их носят чиновники пятого ранга, и они называются *джачен гьяму*.

23. Третий тип обуви представляет собой сапоги такого же фасона и цвета, что и второй тип. Отличие заключается в материале — сапоги третьего типа сделаны из кожи. Их носит низшее чиновничество, и они называются *буле джачен*.

24. Духовные чиновники (*цэтрунг*) носят красную одежду, сделанную частично из шелка, частично из шерсти. Такая одежда называется *кото*, и ее носят все чиновники, начиная от низшего ранга и до четвертого ранга включительно. Чиновники из духовенства, начиная от низшего ранга и до пятого ранга включительно, носят сапоги *буле джачен*. Чиновники из духовенства четвертого и третьего ранга носят сапоги, схожие по фасону с *джачен цека*, но несколько иной выделки.

25. Чиновники из духовенства, занимающие посты *чикьяб ченпо*, *калон лама*, *та-лама*, носят одежды из желтого шелка, однако фасон их одежды отличен от одежды, которую носят *шапэ*.

26. Светские чиновники носят особую прическу, которая называется *пачо* (волосы завязываются в узел на цилиндрической пластине, крепящейся на голове). Другим такую прическу носить не разрешается.

Глава 11 [§ 1–24].

Китайские гражданские и военные чиновники

1. Начальниками над китайскими чиновниками в Тибете, как гражданскими, так и военными, являются два амбаня: старший (*кун*) и младший (*ок*), которых также называют «восточным» (*шар*) и «западным» (*нуб*) и которые проживают в Лхасе.

2. Фактическая степень властных полномочий амбаней и их возможность влиять на тибетское правительство менялась с течением времени. Перед тибето-непальской войной 1793 г. власть амбаней была незначительна. В ходе этой войны на стороне Тибета выступила китайская армия, что дало возможность укрепить власть амбаней в Тибете. Китайское правительство наделило амбаней широкими полномочиями в решении внутренних тибетских вопросов и сделало их верховной властью в сфере контактов Тибета с другими странами. Этими правами амбани неукоснительно пользовались на протяжении всего времени, когда один регент сменял другого, пока к власти не пришел теперешний Далай-лама. Сейчас власть амбаней в решении вопросов внутренней и внешней политики сильно ограничена (см. гл. 1, § 2 и гл. 3, § 15) и абсолютно не соответствует заявлениям Китая, согласно которым:

3. «Амбань должен советоваться с далай-ламой и панчен-ламой как равный с равными по всем представленным делам. Все чиновники, начиная от *калона* и ниже, и все духовные лица, занимающие чиновничьи должности, обязаны ставить амбаня в известность о решениях, принятых ими по всем вопросам без исключения. Он должен следить за качеством обороны границ, инспектировать гарнизоны, иметь контроль над финансами и управлять контактами Тибета с народами, живущими за его пределами. В том случае, если пост *калона* или *шадосара* оказывается вакантным, об этом следует доложить амбаню, который совместно с далай-ламой примет решение о назначении на вакантные должности. Родственники далай-ламы не имеют права занимать указанные должности».

4. «Деньги из тибетской казны, предназначенные для выплат войскам, нельзя расходовать ни на какие другие цели. Руководство выплат войскам должно осуществляться амбанем. При контактах с иностранными государствами далай-лама не имеет права на какие-либо шаги без предварительного одобрения амбаня. Контакты непальских гуркхов и Тибета находятся в ведении амбаня. Когда этот народ привозит подарки из своей страны далай-ламе и панчен-ламе, посланцев также необходимо одарить. Решение о том, какими будут ответные дары, принимает амбань».

5. «Несмотря на то что *калоны* являются министрами далай-ламы, они не имеют права вступать в непосредственный контакт с племенами за пределами границ Тибета. В том случае, если *калон* получает от них письмо, он должен передать его амбаню, и тот с ведома далай-ламы подготовит ответ. *Калон* ни при каких обстоятельствах не может отвечать на подобные письма лично. Если обнаружится, что *калон* ведет переписку с племенами, живущими вне пределов Тибета, он будет немедленно отстранен от занимаемой должности амбанем».

6. С утратой амбанями своего влияния также сократилось количество взяток, которые амбань раньше получал за оказание услуг по назначению на должность чинов-

ников и решению споров. Эта заслуга по уменьшению власти амбаня принадлежит Далай-ламе, и она принесла ему популярность как среди тибетских чиновников, так и среди простого народа.

7. Амбани являются чиновниками второго ранга. Они подотчетны непосредственно императору Китая.

8. Гражданские чиновники. *Джаргоче* является главным министром амбаня, с которым амбань советуется по всем важным вопросам. *Джаргоче* является гражданским чиновником третьего ранга. Он получает земельный надел, которым владеет, пока занимает пост. Эти земельные владения называются *дамгья шокпа* и они расположены в 7–8 днях пути на север от Лхасы.

9. *Помпола* или *вомен*. Этот чиновник пятого ранга является начальником разведки амбаня. В его обязанности входит тайно докладывать амбаню о важных политических событиях в Тибете и Индии, о поведении китайских и тибетских чиновников и о контактах Тибета и Индии. *Помпола* получает от чиновников большие взятки, чтобы он освещал их деятельность с положительной стороны. Этот пост очень высокооплачиваемый, и долгие годы амбани оставляли его свободным, отправляя ставку, выделенную на этот пост, себе в карман.

10. *Гьятрунг*. Этих чиновников несколько, они занимают посты седьмого ранга. В их обязанности входит перевод документов с китайского языка на тибетский и наоборот.

11. *Троканг помо*. Эти чиновники занимают посты седьмого ранга. В их обязанности входит перевод документов с китайского и тибетского языков на монгольский и наоборот.

12. Гражданские чиновники. *Попоны* являются гражданскими чиновниками, обычно имеющими чины четвертого ранга. Каждый *попон* представляет интересы Китая во вверенном ему регионе. Ему подчинены все граждане Китая в этом районе, за исключением солдат, находящихся под командованием *тунглинга* (см. § 16 ниже). В случае конфликта между тибетцем и гражданином Китая *попон* рассматривает дело совместно с *дзонпеном* или другим тибетским чиновником в данном регионе. Каждый *попон* имеет под своим началом несколько *юнгов*, которые служат в качестве телохранителей, посыльных и адъютантов. Они вооружены ружьями, мечами и т.д., которые выдаются им *попоном* или другим ответственным чиновником. *Попон* Пипитанга (см. § 14 ниже) имел в своем подчинении 40 *юнгов*. Попоны держат *юнгов* в черном теле и все дополнительные выплаты, причитающиеся им, оставляют себе.

13. *Попоны* также получают денежное довольствие для солдат *тунмина* и передают его *далоге* для последующего распределения среди солдат.

14. Один *попон* проживает в Лхасе, один в Шигадзе, один в Пипитанге в долине Чумби, один в Чамдо в Кхаме и один в Лхаруго в Кхаме.

15. Китайские войска и чиновники находятся в разных уголках Тибета, что свидетельствует о китайском сюзеренитете над Тибетом. Первые китайские чиновники и солдаты появились в долине Чумби через два или три года после Сиккимской экспедиции 1880 г.

16. Военные чиновники. Главными военными чиновниками являются *тунмины*, которые являются начальниками военных округов в Тибете. Всего их трое, и обычно они занимают посты четвертого ранга. Один находится в Лхасе, второй — в Чортен Карпо в долине Чумби, а третий — в Чамдо в Кхаме.

17. *Тунглинг* в Чортен Карпо имеет под своим началом около 140 солдат, включая дислоцирующихся в долине Чумби, Гьянцзе и Кхамбадзонге. Они вооружены ружьями довольно хорошего качества и длинными мечами.

18. Всего в Тибете разрешено находиться около 2000 китайских солдат, не считая *юнгов*.

19. *Далойе*. Каждый *тунглинг* имеет под своим началом одного или нескольких *далойе*, военных офицеров пятого ранга. У *тунглинга* в долине Чумби два *далойе*, один из которых при штабе в Чортен Карпо, а другой в Ятунге.

20. Китайскими войсками в Шигадзе командует *далойе*, который подчиняется не *тунглингу*, а непосредственно амбаню.

21. *Тримпон*. В подчинении у *далойе* находится *тримпон*, который выполняет обязанности главного помощника, особенно это касается поддержания порядка среди солдат. Тем не менее часто *тримпон* непосредственно подчиняется *тунглингу*. В долине Чумби есть четыре *тримпона*:

- a. Один в Чортен Карпо, подчиняется *далойе* Чортен Карпо.
- b. Один в Пари, подчиняется *тунмину* непосредственно.
- c. Один в Гьянцзе, подчиняется *тунмину* непосредственно.
- d. Один в Кхамбадзонге, подчиняется *тунмину* непосредственно.

Тримпоны занимают пост седьмого ранга.

22. Необходимо отметить неполное соответствие китайского и тибетского табеля о рангах. Четвертый ранг в китайском табеле обычно соответствует третьему рангу в тибетском, китайский пятый ранг — тибетскому четвертому и т.д.

23. Служба китайских солдат в Тибете оплачивается очень высоко. Им выдается:

- a. 49 *трангка* (16,6 рупии) в месяц.
- b. 1 *тенизин карру* (примерно 35 фунтов) риса в месяц.
- c. 15 *нгусанг* ежегодно отправляется родителям солдата в Китай.
- d. Оружие и форма.

24. *Юнг* в Тибете получает:

- a. 35 *трангка* (11,11 рупии) в месяц.
- b. Оружие и форму (выдается чиновником, которому они подчиняются).

Глава 12 [§ 1].

Основные принципы управления

1. В этой главе, которая завершает доклад, пойдет речь об основных принципах тибетского правительства и системы административного управления.

- a. Степень китайского влияния на управление Тибетом за время правления последнего Далай-ламы значительно уменьшилась. Об этом говорят факты, приведенные в гл. 1 (§ 7 и 11) и гл. 3 (§ 15). В то же время Китай продолжает сохранять в известной степени свое влияние в Тибете, поскольку именно Китай финансирует тибетскую регулярную армию и три главных монастыря, которые играют в тибетской политике самую значительную роль.
- b. Теоретически власть далай-ламы неограниченна, но фактически она ограничена:
 - (i) действиями подчиненных далай-ламы, которые держат его в неведении о том, что реально происходит в стране;
 - (ii) государственной ассамблеей, к рекомендациям которой далай-лама обычно прислушивается;
 - (iii) тем фактом, что он может быть выбран из простой крестьянской семьи и не являться членом уже известного и могущественного клана;

- (iv) запретом родственникам далай-ламы занимать государственные посты. Действенность подобного ограничения незначительна, поскольку родственники далай-ламы могут занимать посты при дворе далай-ламы, сосредоточивая порой в своих руках огромную власть.
- c. При решении вопросов внутреннего управления Тибетом решение далай-ламы в значительной степени зависит от Совета.
 - d. При решении международных вопросов решение далай-ламы в значительной степени зависит от Государственной ассамблеи.
 - e. Многие ламы, известные своей святостью, имеют огромное влияние. Подавляющее их большинство прошли весь путь монастырской карьерной лестницы. Поэтому они очень умны. Поскольку у них нет ни семей, ни земель, которым приходится уделять внимание (как в случае со светской знатью), ламы могут действовать более активно и целенаправленно, нежели представители светской знати. Монашеская элита Сэра, Дрипунга и Гадена имеет огромное влияние благодаря своей власти в Государственной ассамблее, а монашеская элита Сэра и Дрипунга — благодаря своей особой роли в избрании регента.
 - f. Право монахов представлять перед духовным, а не перед светским судом дает монашеству в Тибете большую власть, нежели светским лицам.
 - g. Власть феодалов над крестьянами, живущими на их землях, очень значительна.
 - h. Прощения никогда не подаются непосредственно чиновнику, а через его помощника, занимающего общественный пост, или личного слугу.
 - i. Зарплата чиновников низкая. Основной их доход целиком состоит из взяток, выгодных подрядов и др.
 - j. Многие чиновники выступают в качестве подрядчиков (*попоны*, *дзонпены*, *цан шэпа* и т.д.). Это приводит к тому, что вместо одного назначенного чиновника в должность вступает либо его родственник, либо кто-то еще. Часто случается, что чиновник за все время своего пребывания на посту *дзонпена* так ни разу и не удосуживается побывать в *дзоне*, вверенном ему в управление.
 - k. Суммы от государственных органов, занимающихся сбором налогов, сразу поступают в органы, ответственные за распределение государственных средств, минуя центральную казну.
 - l. Во главе каждого стратегически важного *дзона* посажено сразу два *дзонпена*, чтобы они присматривали друг за другом.
 - m. Деньги, хранящиеся в правительственной казне и монастырских сокровищницах, ссужаются частным лицам под процент.

Summary

Ch. Bell

The Government of Tibet

Report Publication, Introduction

and Russian Translation by N.A. Vul

This paper is a translation of Charles Bell's confidential report "The Government of Tibet" that was published in Calcutta in 1906.

The object of that report was to define briefly the power and position of the Dalai Lama, of a Regent when one is in power, of the Assemblies, of the lay and ecclesiastical officials of the Central Government, of the Tashi-Lhunpo Government, of the large monasteries, of the landed gentry and the

Chinese administration in Tibet. The composition of Tibetan army and of Chinese military garrisons in Tibet has been also dealt with. The above details comprise the whole administration of Tibet. Very little information regarding this has been published so far.

In this report, Charles Bell also made an attempt to gauge the extent and practical effect of the Chinese suzerainty, to trace the actual sources of power both in the foreign and internal administration and to describe some of the main features of the administrative system.

А.Л. Федорин

**Некоторые итоги изучения
«Полного собрания
исторических записок Дайвьета» —
центрального памятника традиционной
вьетнамской историографии**

«Полное собрание исторических записок Дайвьета» (далее — ТТ) безоговорочно признается всеми исследователями основным и наиболее надежным источником по истории Вьетнама в древности и средневековье¹. На протяжении многих лет хроника было объектом пристального внимания и ожесточенных дискуссий для многих историков как в самом Вьетнаме, так и за рубежом. За это время сложилось вполне определенное представление, с которым в принципе соглашаются большинство ученых, о том, как был создан этот источник и как он изменялся в историческом процессе. Наиболее подробно эти представления изложены в работах Фан Хуи Ле и в предисловии к первому тому издания хроники на русском языке², к которым я и отсылаю всех, кто этим заинтересуется. Тем не менее для удобства читателя сведения о процессе создания источника, считающиеся на данный момент наиболее близкими к истине, собраны в приведенную ниже таблицу. Она построена в основном в соответствии с аналогичной таблицей, подготовленной Фан Хуи Ле³.

¹ См., например: *Nguyễn Văn Thân, Phan Đại Doãn. Về vấn đề phân loại các nguồn sử liệu của lịch sử Việt Nam (Нгуен Ван Тхам, Фан Дай Зоан. Проблема классификации источников по истории Вьетнама)* // NCLS. 1985. № 225. С. 60–68.

² *Phan Huy Lê. «Đại Việt sử ký toàn thư» — tác giả, văn bản, tác phẩm (Фан Хуи Ле. «Полное собрание исторических записок Дайвьета» — автор, текст, произведение)* // NCLS. 1983. № 210. С. 7–19 (далее — Фан Хуи Ле 1983а); *он же. «Đại Việt sử ký toàn thư» — tác giả, văn bản, tác phẩm («Полное собрание исторических записок Дайвьета» — автор, текст, произведение)* // *Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета)*. Т. 1. Ханой, 1983. С. 9–69 (далее — Фан Хуи Ле 1983б); *он же. Về niên đại bản in «Nội các quan bản» của «Đại Việt sử ký toàn thư» (О датировке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат»)* // NCLS. 1988. № 242–243. С. 18–28 (далее — Фан Хуи Ле 1988); *он же. Đại Việt sử ký toàn thư: tác giả — văn bản — tác phẩm («Полное собрание исторических записок Дайвьета» — автор, текст, произведение)* // *Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета)*. Т. 1. Ханой, 1993. С. 11–90 (далее — Фан Хуи Ле 1993); *Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы)*. В 8-ми т. / Пер. с ханвьета К.Ю. Леонова и А.В. Никитина, коммент., вступит. ст. и прилож. К.Ю. Леонова и А.В. Никитина при участии В.И. Антощенко, М.Ю. Ульянова, А.Л. Федорина. Т. 1. М., 2002. С. 10–52 (Памятники письменности Востока. СXXX, 1) (далее — ТТ/Леонов, Никитин 2002).

³ Фан Хуи Ле 1993. С. 35–37.

История создания ТТ: существующая версия

№	Годы	Автор	Название хроники	Примечания
1	1272	Ле Ван Хыу	<i>Дайвьет шы ки</i>	Описал события от начала правления династии Чиеу и до конца правления династии Поздние Ли (207 г. до н.э. — 1225 г. н.э.)
2	1455	Фан Фу Тиен	<i>Дайвьет шы ки или Шы ки тук биен</i>	Описал события от начала правления династии Чан и до ухода войск Минов в Китай (1225–1427). Добавил свое сочинение к летописи Ле Ван Хыу
3	1470–1497	Нго Ши Лиен	<i>Дайвьет шы ки то-ан тхы</i>	Отредактировал работы своих предшественников, добавив к ним свои комментарии. Разделил хронику на Внешние и Основные анналы (деление по началу правления династии Нго — 939 г.). Дописал гл. I Внешних анналов о полугендарных событиях до периода правления династии Чиеу. Создал существующую и поныне структуру первых 15 глав хроники. Написал первое предисловие, прошение о представлении и пояснение к правилам составления хроники. Написал «Основные анналы трех императоров» (Ле Тхай-го, Ле Тхай-тонг, Ле Нян-тонг; 1428–1459)
4	1511	Ву Куинь	<i>Дайвьет тхонг зям тхонг кхао</i>	Переписал всю историю до 1427 г. Перенес границу между Внешними и Основными анналами на начало правления династии Динь (968 г.). Предложил новую разбивку на главы (26 глав). Написал «Основные анналы четырех императоров» (Ле Тхань-тонг, Ле Хиен-тонг, Ле Тук-тонг, Ле Уи-мук; 1460–1509)
5	1514	Ле Тунг	<i>Дайвьет тхонг зям тонг луан</i>	Написал краткий вариант хроники Ву Куиня
6	После 1663	Комиссия Фам Конг Чы	<i>Дайвьет шы ки то-ан тхы</i>	На основании имевшегося материала переписали всю хронику до 1427 г. Включили в нее, разделив на главы, «Основные анналы трех императоров» Нго Ши Лиена (см. п. 3) и «Основные анналы четырех императоров» Ву Куиня (см. п. 4). Сочинили три новые главы (XVI–XVIII) Основных анналов [1533–1662, источниковедческая база главы XV (1510–1532) Основных анналов неизвестна]. Сохранили деление на Внешние и Основные анналы, как у Ву Куиня (по 968 г.); Основные анналы разделили на «Полное собрание» (968–1433),

№	Годы	Автор	Название хроники	Примечания
				«Правдивое повествование (1434–1527) и «Продолжение» (1533–1662). Добавили еще одно, свое предисловие. Расширили пояснения к правилам написания источника Нго Ши Лиена, добавили в хронику в качестве самостоятельной части работу Ле Тунга (см. п. 5). В это время вырезали доски для ксилографа более чем половины глав хроники, часть отпечатков с которых сохранилась до нашего времени (ТТ/Нгуен Ван Хуен; см. с. 82 и примеч. 52)
7	1697	Комиссия Ле Хи	<i>Дайвьет шы ки то-ан тхы</i>	Дописали последнюю, XIX главу Основных анналов (1663–1675). Добавили свое, уже третье предисловие. В это время были созданы печатные доски для производства ксилографов всех глав ТТ, оттиск с которых (лишь некоторые доски были заменены) сохранился вплоть до настоящего времени (ТТ/SA.PD 2310, «казенные доски Внутренних палат»; см. примеч. 27) и был вновь обнаружен в 1979 г.
8	После 1766	Нго Тхи Ши	<i>Вьет шы тиеу ан</i>	На основании имеющейся написал свою хронику по периоду до 1427 г. с комментариями, отличными от официальных
9	1775	Нго Тхи Ши, Фам Нгуен Зу, Нинь Тон, Нгуен Чать, Нгуен Хоан, Ле Куи Дон, Ву Миен	<i>Дайвьет шы ки то-ан тхы</i>	Довели хронику до 1740 г. Продолжили нумерацию глав, существовавшую прежде, и сохранили прежнее разделение Основных анналов на три части. Хроника была вновь издана ксилографическим способом
10	1800	Нго Тхи Ням	<i>Дайвьет шы ки ти-ен биен</i>	Официальная хроника династии Тайшон, описывающая события до 1427 г., создана на основании хроники Нго Тхи Ши (п. 8). Хроника издана ксилографическим способом. Ее отпечатки сохранились до нашего времени
11	1802–1827	Нгуен Ба Кхоа	<i>Дайвьет шы ки то-ан тхы</i>	К тому времени печатные доски 1697 г. были уже утрачены. Автор нашел экземпляр оттиска с досок 1697 г. и на его основании восстановил эти доски. Все ныне сохранившиеся экземпляры ксилографов ТТ, кроме ТТ/SA.PD 2310, сделаны с этого комплекта досок, но в разное время («доски, хранящиеся в школе Сынов отечества»)

Процесс исследования ТТ как исторического источника и литературного произведения начался фактически одновременно с завершением составления и публикацией его окончательного текста в 1775 г., а может быть и раньше. Во всяком случае, авторы справочника «Краткие биографии вьетнамских авторов» относят дату создания Ле Куи Доном *Дайвьет тхонг шы* («Всеобщей истории Дайвьета») к 1749 г.⁴ (Ле Куи Дон, кстати, сам был одним из составителей последней расширенной версии ТТ, работа над которой велась в 1740–1775 гг.). Именно эта работа, являвшаяся первой попыткой частным образом составить династийную историю во Вьетнаме, включала по примеру китайских аналогов не только описание исторических событий в хронологическом порядке, но и специализированные разделы, посвященные отдельным основополагающим вопросам, имела библиографический раздел — *Не ван тыи*, который касался в том числе и работ, непосредственно вошедших или связанных с ТТ⁵. В силу особой важности этого источника приведем перевод соответствующего фрагмента текста:

«Дайвьет шы ки: 30 глав. Написал Ле Ван Хыу во времена династии Чан. Начинается от Во-дэ из рода Чиеу (Чиеу Да) и заканчивается Ли Тьеу Хоанг (207 г. до н.э. — 1225 г. н.э.). Представлена императору в пятнадцатый год эры Тхьеу-лонг (1272). Император отдал указ с похвалой.

Шы ки тук биен: 10 глав. Написал Фан Фу Тиен. Описывает события от правления Чан Тхай-тонга и до возвращения людей Мин на родину (1225–1427).

Шы ки тоан тхы: 15 глав. Написал Нго Ши Лиен. Взял за основу работы Ле Ван Хыу и Фан Фу Тиена, исследовал частные хроники и составил это произведение. Добавил одну главу во Внешние анналы, поставив ее перед разделом о Во-дэ из рода Чиеу. Написал 24 пункта правил написания [текста], предварив ими хронику.

Вьет зям тхонг кхао: 26 глав. Написал Ву Куинь. Описал события от рода Хонг-банг до 12 шыкуанов (до 968 г.) во Внешних анналах и от Динь Тиен Хоанга до первого года, когда император [Тхай-то] Высочайший нашей династии умиротворил Поднебесную (968–1427), в Основных анналах.

Шы зям тхонг кхао тонг луан: 1 глава. Написал Ле Тунг во времена нашей династии».

Обращает на себя внимание тот факт, что для Ле Куи Дона все эти произведения не были утраченными на момент составления им своей библиографии. Кроме того, много вопросов вызывает и его информация о количестве глав в некоторых из них. Так, если количество глав в работах Нго Ши Лиена и Ле Тунга совпадает с тем, что мы знаем о них сегодня, то данные о 30 главах в хронике Ле Ван Хыу (в сохранившемся, много раз редактировавшемся современном варианте — 8 глав) и 10 главах в хронике Фан Фу Тиена (сейчас — 6 глав) вызвали многочисленные споры и догадки. Возобладало мнение, что эти цифры не соответствуют действительности и их появление стало следствием описок, которые могли произойти из-за многократного переписывания этой работы, никогда не издававшейся ксилографическим способом. Данное мнение выглядит сомнительным. В связи с этим можно лишь привести цитату из статьи весьма мною уважаемого текстолога Нгуен Данг На, который справедливо указывает, что «историки прошлого были весьма сведущи в древнекитайском

⁴ Trần Văn Giáp, Tạ Phong Châu, Nguyễn Văn Phú, Nguyễn Tường Phượng, Đỗ Thiện. *Lược truyện các tác gia Việt Nam (Чан Ван Зяп, Та Фонг Тяу, Нгуен Ван Фу, Нгуен Тьонг Фьонг, До Тхиен. Краткие биографии вьетнамских авторов)*. Т. 1. Ханой, 1971. С. 304 (далее — Чан Ван Зяп и др. 1971).

⁵ Lê Quý Đôn. *Toàn tập (Ле Куи Дон. Полное собрание сочинений)*. Т. 3. Ханой, 1978. С. 110–111.

языке, и в большинстве случаев, когда мы их не понимаем, это редко связано с их ошибками»⁶.

Следующую попытку составить дополнительные разделы к исторической хронике Дайвьета, включая библиографический раздел, предпринял в XIX в. известный вьетнамский энциклопедист Фан Хуи Тю, который в 1821 г.⁷ представил императору *Минь-мангу* (правил в 1820–1840 гг.) свое знаменитое *Лить чиеу хиен тьонг лой тьи* («Классифицированное описание установлений прошлых династий»). И в этом случае необходимо дать перевод фрагментов библиографии, касающихся всех источников, связанных с ТТ, за исключением приведенных здесь же предисловий к ним⁸:

«Дайвьет шы ки: 30 глав. Написал хокши времен династии Чан Ле Ван Хью. Начинается от Во-дэ династии Чиеу и доходит до Ли Тьиеу Хоанг (207 г. до н.э. — 1225 г. н.э.). В пятнадцатый год эры Тхиеу-лонг (1272) представлена императору [Чан] Тхань-тонгу (1258–1278). Тот отдал указ с похвалой.

Шы ки тук биен: 10 глав. Написал тиенши времен династии Ле Шо (1428–1527) Фан Фу Тиен. Начинается с правления Чан Тхай-тонга и заканчивается временем, когда войска Минов вернулись на родину (1225–1427).

Шы ки тоан тхы: 15 глав. Написал историограф императора Хонг-дыка (1470–1497) Нго Ши Лиен. Есть 24 пункта правил написания [текста] в начале [сочинения].

Вьет зям тхонг кхао: 26 глав. Написал историограф Ву Куинь во времена эры Хонг-тхуан (1509–1516). Описывает события начиная от времен [рода] Хонг-банг до 12 шыкуанов (968 г.) во Внешних анналах и от Динь Тиен Хоанга до первого года, когда Ле Тхай-то возродил государство (968–1427), в Основных анналах. Ле Най хвалил [эту книгу] за масштабность описания и точное соответствие историческим фактам.

Вьет зям тхонг кхао тонг луан: 1 глава. Написал хокши Восточных палат Ле Тунг во времена эры Хонг-тхуан (1509–1516). В то время Ву Куинь представил свое Тхонг кхао. [Император] Тьонг-зык (1509–1516) захотел выделить основные моменты и сделать общие заключения, посмотрев, нельзя ли сократить. И тогда повелел Ле Тунгу составить эту книгу.

Вьет шы тоан тхы бан ки тук биен: 23 главы. Составил тхамтунг Фам Конг Чы в начале эры правления Кань-чи (1663–1671). От рода Хонг-банг до Ле Тхай-то (1427) все оставлено как в книгах прежних историографов Нго Ши Лиена и Ву Куиня. От [Ле] Тхай-тонга и до Ле Кунг Хоанга (1428–1527) — как было написано в „Правдивом повествовании“. Дополнительно написано от Ле Чанг-тонга до Ле Тхан-тонга (1533–1662) в качестве „Продолжения“.

Шы ки тук биен: 10 глав. Написал тхамтунг Ле Хи примерно в эру Тьинь-хоа (1680–1705). Продолжил писание от начала эры Кань-чи (1663–1671) и до второго года эры Дык-нгуен (1675). Описаны события 13 лет, также названо „Продолжением“ Основных анналов.

Куок шы тук биен: 6 глав. Составлено чиновниками династии в начале эры Кань-хынг (1740–1786). Описывает события от эры Винь-чи (1676–1680) до эры Винь-хью (1735–1740).

⁶ Nguyễn Đăng Na. Từ dịch bản bài «Tổng luận» của Lê Tung, suy nghĩ về việc dịch một văn bản Hán-Việt cổ (Nguyen Dang Na. Некоторые соображения о переводе древних документов на иероглифике, возникшие во время перевода «Общего рассуждения» Ле Тунга) // TCHN. 1987. № 3. С. 75–78, 85.

⁷ Чан Ван Зяп и др. 1971. С. 368.

⁸ Phan Huy Chú. Lịch-triều hiến-chương loại-chí (Фан Хуи Тю. Классифицированное описание установлений прошлых династий). Т. 9. Сайгон, 1974. Кн. 42. С. 9б–21б.

Куок шы тук биен: 8 глав. Написал *бангнян* Ле Куи Дон. Описаны в хронологической последовательности события от императора Ле Чанг-тонга до Ле Зя-тонга (1533–1675), всего за 144 года. Написано тщательно, дополнены пробелы в прежних историях».

Обращает на себя внимание тот факт, что, так же как и для Ле Куи Дона в XVIII в., для Фан Хуи Тю все эти произведения были существующими, а не утраченными в далеком прошлом, как это указывалось для некоторых других хроник. Кроме того, и у Фан Хуи Тю данные о количестве глав во многих работах расходятся с существующими представлениями (при этом противоречий между Ле Куи Доном и Фан Хуи Тю нет): в хронике Ле Ван Хыу 30 глав вместо 8, в хронике Фан Фу Тиена 10 глав вместо 6, в хронике Ле Хи 10 глав вместо одной. Как и в случае с Ле Куи Доном, эти разночтения обычно относят на счет «ошибок при переписывании», несмотря на то что при таком варианте мы должны признать, что либо Фан Хуи Тю, не задумываясь, заимствовал информацию из уже испорченного списка работы Ле Куи Дона, либо (что еще менее вероятно) при переписывании работ Фан Хуи Тю и Ле Куи Дона были сделаны совершенно одинаковые описки.

Дальнейшее изучение ТТ как исторического источника, происходившее уже в рамках европейской историографической традиции, связано в основном с именами французских исследователей. Впервые эта хроника была упомянута в XIX в. А. де Мишелем⁹. Затем она привлекла внимание Л. Кадьера и П. Пельо: они выделили из всех ксилографов ТТ, по их мнению, самый древний, который отличался иной разбивкой на главы, чем все остальные, но, к сожалению, он был неполным¹⁰. Следующий важный шаг в исследовании хроники сделал в 1934 г. Э. Гаспардон, которому принадлежит, пожалуй, первое строго научное развернутое описание ТТ, а также тех сочинений, которые возникли на ее основе¹¹. Многие вопросы, поставленные в этой работе автором (в частности, об участии в составлении хроники историков времен династии Мак, о наиболее древнем ксилографе ТТ, «отпечатанном с казенных досок Внутренних палат», а также о связях сохранившегося текста ТТ с его «Продолжениями», написанными в XVIII в.), до сих пор остаются весьма актуальными.

Из работ современных французских авторов следует выделить монографию Ф. Лангле, в которой тщательно анализируется деятельность вьетнамского государственного исторического ведомства, правда, во времена династии Нгуен (1802–1945), т.е. уже после окончания составления ТТ¹². Тем не менее многие общие выводы автора о принципах функционирования вьетнамской традиционной историографии весьма полезны для определения особенностей написания и редактирования и этого источника.

Относительно рано — в 80-х годах XIX в., когда Вьетнам превратился в зависимые от Франции территории, — проявился интерес к истории Вьетнама в Японии¹³. Японцы опасались, что могут разделить судьбу этой страны (весьма близкой им по социальной структуре и государственному устройству), и стали тщательно изучать ее историю, чтобы не повторить допущенные ошибки. Как часто это бывало в Японии, дело было поручено армии: в 1881 г. офицер сухопутных войск Хикида Тошиаки написал «Исто-

⁹ *Des Michels*. Les annales impériales de l'Annam. P., 1889–1892.

¹⁰ *Cadière L., Pelliot P.* Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam // BEFEO. 1904. Т. 4, № 1. С. 623–624.

¹¹ *Gaspardone E.* Bibliographie annamite // BEFEO. 1934. Т. 34, № 3. С. 49–78.

¹² *Langlet P.* L'ancienne historiographie d'État au Vietnam. P., 1990.

¹³ Данные о японской школе вьетнамистики, приведенные в статье, взяты нами в основном из кн.: *Motoki Shiro*. Nghiên cứu «Đại Việt sử ký toàn thư» tại Nhật Bản (*Момоки Широ*. Исследование «Полного собрания исторических записок Дайвьета» в Японии) // Ngô Sĩ Liên và «Đại Việt sử ký toàn thư» (Нго Ши Лиен и «Полное собрание исторических записок Дайвьета»). Ханой, 1998. С. 70–78.

рию Аннама» (*Аннам шы*). В 1883 г. Генеральный штаб вооруженных сил Японии отправил его в Северный Вьетнам для сбора материалов и продолжения работы. Он вывез оттуда экземпляр ксилографа ТТ, который в 1884 г. был переиздан наборным способом. Тогда же в Шанхае также наборным способом японец Кисида Гинко издал «Краткую историю Аннама» (*Аннам шы лыок*) на китайском языке. В дальнейшем интерес к данной проблеме угас почти на 50 лет. Лишь в 30-х годах XX в. японские ученые вновь занялись этим вопросом. Наиболее известными из них были Ямамото Тацууро (1910–2001). Впрочем, формирование вьетнамистики как отдельной школы произошло в Японии уже после Второй мировой войны и связано с именами Фудзивары Риитиро, Чэнь Цзинхэ, Кавамото Куниё, Сакураи Юмиро, Яо Такао и Симао Минори.

Вьетнамистика в Японии развивалась в основном в рамках китаеведения, специалисты по Вьетнаму выходили из китаистов, которые главное внимание уделяли документам на ханвьете, причем первоисточникам, а также текстам китайских исторических произведений, посвященных Вьетнаму. К числу безусловных преимуществ японской вьетнамистики следует отнести наличие больших собственных библиотек вьетнамских текстов: по количеству разновременных ксилографов ТТ (пять) японские книгохранилища чуть ли не превосходят французские и вьетнамские¹⁴.

Наибольший вклад в изучение источников внес Чэнь Цзинхэ, сначала откомментировавший *Аннам тьи лыок* («Краткое описание Аннама») Ле Чака (1961) и составивший *Мук лук тяу бан чиеу Нгуен* («Каталог изданий династии Нгуен») (1960–1962). Затем он занялся хрониками ТТ и *Вьет шы лыок* («Краткая история Вьета»), которые были изданы в Японии соответственно в 1984 и 1987 гг. В приложении к его изданию ТТ есть перечни особых вариантов написания иероглифов и иероглифов, употребляемых вместо табуированных. Свой взгляд на процесс создания и развития ТТ Чэнь Цзинхэ изложил в предисловии, которое активно использовали в своей работе Фан Хуи Ле и Нгуен Тай Кан (на взглядах Чэнь Цзинхэ относительно ТТ мы остановимся чуть позже).

Российская вьетнамистика также уделила немало внимания вопросам формирования историографической традиции во Вьетнаме. Эта работа прежде всего связана с именами Д.В. Деопика, А.Б. Полякова, А.В. Никитина и К.Ю. Леонова¹⁵. Однако до

¹⁴ Обращает на себя внимание тот факт, что в Китае, в отличие от Японии, ТТ особого внимания к себе не привлекла. Специальных исследовательских работ по этой теме найти не удалось, а в китайских книжных каталогах хроника встречается лишь один раз, да и то это наборный экземпляр, изданный в 1884 г. в Японии [*Hà Thiên Niên. Lịch khảo về thư tịch cổ Việt Nam du nhập vào Trung Quốc (Ха Тхиен Ниен. Краткие сведения о древних вьетнамских рукописях, ввезенных в Китай)*] // ТСНН. 2004. № 62. С. 31–35]. Работы по вьетнамской библиографии китайских авторов, появившиеся примерно в то же время, что и французские, аналитичностью не отличались и носили скорее компилятивный характер; см.: 馮承鈞. 安南書錄 (Фэн Чэнцзюнь. Библиография Аннама) // 國立北平圖書館刊 (Бюллетень Государственной библиотеки Бэйпин). Пекин. 1932. Т. 6. № 1. С. 59–81. Впрочем, китайские историографы XIX в. ксилографами ТТ безусловно располагали, поскольку неоднократно ссылались на них в своих работах; см., например: 徐延旭. 越南輯略 (*Сюй Яньсюй*. Важнейшее о Вьетнаме). Т. 1. Учжоу, 1887. С. 29а (ксилограф, хранящийся в библиотеке Института Дальнего Востока РАН, каталожный номер К-28684 за 1968 г.).

¹⁵ Деопик Д.В. Историография феодального общества Вьетнама // Историография стран Востока (проблемы феодализма). М., 1977. С. 140–155; Леонов К.Ю. О факте существования древнейшей вьетской летописи на основании китайских династийных хроник и средневековых вьетских летописей // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч. 2. М., 1986. С. 265–271; он же. Сложность иероглифа как характеристика текста // Количественные методы в изучении стран Востока. М., 1986. С. 47–51; он же. Ранние разделы «Тоан тхы». Рождение вьетнамского летописания. Автореф. канд. дис. М., 1991; он же. «Цзычжи тунцзянь» как один из источников формирования традиционного вьетнамского летописания (I–X вв.) // Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Вып. I. М., 1993. С. 59–70; Никитин А.В. О жарре «Лить чиеу хиен тьонг лоай ти» // Древний и Средний Восток. История, филология (проблемы источниковедения). М., 1984. С. 200–214; он же «Дай Вьет шы лыок» в книжных собраниях и книжных сериях

сих пор отечественные исследователи в первую очередь обращались к наиболее ранним работам вьетнамских летописцев, к первым хроникам, появившимся до летописи Ле Ван Хыу и являвшимся ее источниками, либо занимались выявлением китайских первоисточников, на которые ориентировались авторы ТТ при составлении ее ранних разделов, изучали методы составления этой хроники. История создания ТТ в российских изданиях была изложена лишь однажды, да и то носила чисто обзорный характер и заведомо не базировалась на собственных исследованиях, о чем читатели были уведомлены авторами¹⁶.

Изучение ТТ в рамках современной историографии непосредственно во Вьетнаме тесно связано с именем, пожалуй, самого известного и квалифицированного вьетнамского историка-библиографа Чан Ван Зяпа. Начав свои библиографические изыскания еще при французах публикацией перевода уже упомянутых разделов работ Ле Куи Дона и Фан Хуи Тю и комментариев к ним¹⁷, в 1964 г. он посвятил ТТ и другим источникам, родственным этой хронике («Продолжения», написанные в XVIII в., «тайшонский» вариант), специальную статью¹⁸. В ней в систематизированном виде были изложены основные данные по истории создания ТТ. При этом автор руководствовался только сохранившимися предисловиями к источнику и данными по летописанию, которые содержались непосредственно в тексте. Исходя из них, он пришел к выводу, что до 1665 г. хроника ксилографическим способом не издавалась, а дошедшие до нас варианты ксилографов ТТ тесно связаны с печатными досками, которые были вырезаны в 1697 г. Касаясь японского наборного варианта¹⁹, Чан Ван Зяп справедливо отметил, что он не имеет самостоятельного значения как исторический источник, так как текст в нем перед изданием был подвергнут японскими редакторами правке, иногда искажавшей смысл протографа, и к тому же содержит немало ошибок.

Свои выводы и заключения относительно ТТ Чан Ван Зяп в дальнейшем дал в развернутом виде в своих обобщающих работах, посвященных всему комплексу произведений вьетнамских авторов на ханвьете²⁰. Точка зрения этого историка длительное время оставалась общепризнанной, и именно она легла в основу предисловия к первому полному переводу ТТ на современный вьетнамский язык, изданному в 1967–1968 гг. и переизданному без изменений в 1972–1973 гг. в Ханое²¹.

В 1954–1975 гг. Вьетнам был искусственно разделен на две части, и исследование ТТ велось в них одновременно и независимо друг от друга. В Южном Вьетнаме первый перевод ТТ появился несколько раньше, чем на Севере, но только одной части хроники — Внешних анналов²². В предисловии к этому изданию автор подчеркнул,

Китая (хранение, копирование, редактирование и издания) // Традиционный Вьетнам. Сборник статей. Вып. I. М., 1993. С. 28–58; Поляков А.Б. «Краткая история Вьета» как наиболее ранний памятник вьетнамской историографии (проблема датировки и авторства памятника, являющегося основным источником по истории Вьетнама XI–XII веков). Автореф. канд. дис. М., 1976; Краткая история Вьета (*Вьет шы лыок*) / Пер. с вьетняна, вступит. ст. и коммент. А.Б. Полякова. М., 1980 (Памятники письменности Востока. LIX).

¹⁶ ТТ/Леонов, Никитин 2002. С. 37.

¹⁷ *Trần Văn Giáp*. Les chapitres bibliographiques de Lê Quý-Đôn et de Phan Huy-Chú // Bulletin du Société des Études Indochinoises. 1937. T. 13. № 1. Saigon, 1938. P. 1–217.

¹⁸ *Trần Văn Giáp*. Lược khảo về bộ «Đại Việt sử ký toàn thư» cùng tác giả của nó (Чан Ван Зяп. Краткие сведения о «Полном собрании исторических записок Дайвьета» и его авторах) // NCLS. 1964. № 63. С. 5–13.

¹⁹ Дай Юэ си ки дзэн сё (Полное собрание исторических записок Дайвьета) / Публикация текста Хикида Тошиаки. Т. 1–3. Токио, 1884.

²⁰ Чан Ван Зяп и др. 1971. С. 160, 210; *Trần Văn Giáp*. Tìm hiểu kho sách Hán-Nôm (Чан Ван Зяп. Исследование собрания книг на иероглифике). Т. 1. Ханой, 1970. С. 33–37, 61–90.

²¹ *Đại Việt sử ký toàn thư* (Полное собрание исторических записок Дайвьета) / Пер. Као Хуи Сю. Коммент. Дао Зуи Аня. Т. 1–4. Ханой, 1972–1973.

²² *Ngô Sĩ Liên*. *Đại Việt sử ký toàn thư* (ngoại kỷ) (*Нго Шу Лиен*. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Внешние анналы) / Пер. Мак Бао Тхана. Сайгон, 1964.

что основной его целью является подготовка источниковедческой базы для написания в дальнейшем развернутой истории Вьетнама. Свой перевод он сопроводил многочисленными подробными комментариями, которые, впрочем, в отдельных случаях, на мой взгляд, излишне смелы и категоричны и недостаточно подкреплены ссылками на конкретные источники. В дальнейшем на Юге была предпринята попытка осуществить перевод всей хроники на современный вьетнамский язык и опубликовать не только его, но и параллельно фотокопию подлинника на ханвьете. Перевод, исполненный Та Куанг Фатом, Нгуен Ван Бонгом, Нгуен Куанг То, Нгуен Тъи Виеном, Хоанг Ван Суатом и Буй Суан Чангом, был завершен, но опубликовать до объединения страны в 1975 г. успели лишь один том из шести, в который также вошли только Внешние анналы²³. Этот перевод сопровождался чрезвычайно интересной исследовательской статьей Во Лонг Тэ. В частности, в ней утверждалось, что в руках южан имелся наиболее древний из известных на тот момент ксилографов ТТ — VS.4 (за исключением глав XVI и XVII Основных анналов, которые были добавлены в «южный комплект» явно позднее), что в дальнейшем было подтверждено источниковедческими исследованиями Фан Хуи Ле. Впрочем, автор пытался доказать, что южно-вьетнамский экземпляр, в отличие от находившихся на Севере, вообще относится к временам династии Поздние Ле и был создан в школе Сынов отечества именно этой династии, что не соответствует действительности. Во Лонг Тэ одним из первых обратил внимание на то, что оставалась невыясненной источниковедческая база главы XV Основных анналов, а также вслед за Э. Гаспардоном высказал осторожное предположение о возможном привлечении к составлению источника работ историков периода правления династии Мак (1527–1593). Другие выводы Во Лонг Тэ в целом совпадали с выводами Чан Ван Зяпа. В частности, он считал, что в XV–XVI вв. эта хроника существовала только в рукописном виде, а распределение глав Основных анналов ТТ по трем разделам («Полное собрание», «Правдивое повествование» и «Продолжение») впервые было осуществлено комиссией Фам Конг Чы²⁴.

Из других работ, касающихся ТТ и базирующихся на представлениях Чан Ван Зяпа об этом источнике, следует также отметить статьи историков-северян Ван Тана и Нгуен Донг Тъи. В первой из них перечисляются конкретные фактические ошибки, имеющиеся в некоторых главах хроники, и содержится призыв максимально осторожно и тщательно относиться к информации источника²⁵. Во второй, написанной профессиональным филологом, анализируется проблема «Продолжений» хроники, созданных в XVIII в.²⁶ В ней, в частности, содержится утверждение о том, что авторы «Продолжений» XVIII в., которые были доведены до 1740 г. и позднее изданы ксилографическим способом, безусловно рассматривали их как неотъемлемую часть ТТ, что выражалось не только в сохранении названия хроники, но и в продолжающейся нумерации глав. По мнению автора, указа о создании официальной исторической хроники, описывающей события после 1740 г., скорее всего не было и эти события зафиксированы лишь в многочисленных частных хрониках второй половины XVIII — начала XIX в.

²³ Đại-Việt Sử-Ký Toàn-Thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета) / Пер. Та Куанг Фата. Т. 1. Сайгон, 1974.

²⁴ Võ Long-Tê. Khảo-sát thư-tích ấn-bản Quốc-tử-giám đời Lê của bộ Đại-Việt sử-ký toàn-thư (Во Лонг Тэ. Библиографическое исследование ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета» издания школы Сынов отечества времен [династии] Ле) // Đại-Việt Sử-Ký Toàn-Thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета). Т. 1. Сайгон, 1974. С. XIX–XLII.

²⁵ Văn Tân. Vài sai lầm về tài liệu của bộ «Đại Việt sử ký toàn thư» (Ван Тан. Некоторые ошибки в информации в хронике «Полное собрание исторических записок Дайвьета») // NCLS. 1966. № 93. С. 28–32.

²⁶ Nguyễn Đông Chi. «Đại Việt sử ký bản ký tục biên» hay là những phần cuối của bộ «Đại Việt sử ký toàn thư» (Нгуен Донг Тъи. «Продолжение Основных анналов исторических записок Дайвьета» или последняя часть хроники «Полное собрание исторических записок Дайвьета»?) // NCLS. 1982. № 207. С. 69–75.

Новый всплеск интереса к ТТ и истории создания этого источника произошел в 1979 г., когда постоянно проживающий во Франции вьетнамский историк Та Чонг Хиеп обнаружил в библиотеке покойного французского исследователя П. Демьевиля, переданной в Азиатское общество в Париже, еще один оттиск ТТ²⁷, который не имел никакого отношения к известным до тех пор ксилографам, условно называемым «серией школы Сынов отечества» по надписи на титульном листе («доски, хранящиеся в школе Сынов отечества»), в дальнейшем — ТТ/QTG). Этот ксилограф, на титульном листе которого была надпись «казенные доски Внутренних палат» (в дальнейшем комплект досок, использованный для его создания, мы будем называть ТТ/NCQB), по мнению Чэнь Цзинхэ, первым его исследовавшего, являлся самым древним из сохранившихся и был наиболее близким к экземплярам, отпечатанным с досок 1697 г. Он также отметил, что данный оттиск сделан с абсолютно другого комплекта досок, чем ТТ/QTG, но в то же время в Японии есть промежуточный экземпляр — оттиск *Тэнри* (вьет. *Тхиенли*), где часть глав II–V Внешних анналов, главы III, IV, VIII Основных анналов, а также некоторые листы других глав сделаны с досок ТТ/NCQB, а остальные — с досок ТТ/QTG. При этом качество отпечатков листов ксилографа *Тэнри*, сделанных с досок Внутренних палат, явно хуже, чем отпечатки ТТ/SA.PD 2310, а это свидетельствует, что последние были сделаны раньше.

В 1981 г. во Францию для исследования вновь найденного ксилографа был командирован известный вьетнамский ученый Фан Хуи Ле, который привлек к его экспертизе уже упомянутого Та Чонг Хиэпа и не менее известного историка Хоанг Суан Хана. Их вывод совпал с мнением Чэнь Цзинхэ: оттиск ТТ/SA.PD 2310 — самый древний из известных оттисков хроники, и он наиболее близок к отпечаткам, сделанным с досок 1697 г. Понимая всю важность этого ксилографа для вьетнамской исторической науки, французская сторона передала во Вьетнам сначала его ксерокопию, а затем и микрофильм с фотокопией оригинала. Поскольку к тому времени во Вьетнаме уже было намечено очередное издание перевода хроники на современный вьетнамский язык, то с учетом вновь обнаруженного ксилографа вместо стереотипного издания решили подготовить новое. Перевод поручили Нго Дык Тхо, редактором стал Ха Ван Тан, предисловие написал председатель Комитета общественных наук СРВ Нгуен Кхань Тоан, а вступительную статью — Фан Хуи Ле. Предполагалось, что издание будет состоять из четырех томов, причем в четвертом опубликуют фотокопию оригинала на ханвьете.

Вступительная статья Фан Хуи Ле к изданию вышла отдельно²⁸, еще до его появления. В этой статье автор изложил свою точку зрения на процесс написания ТТ (см. табл.), а также привел доказательства того, что этот оттиск был сделан с печатных досок 1697 г. Доказательства на тот момент сводились к следующему:

1. В оттиске не соблюдаются запреты на табуированные иероглифы ни династии Ле и дома Чинь, ни династии Нгуен. По мнению Э. Гаспардона, эта одна из отличительных черт экземпляра 1697 г.

2. На обложке есть надпись — «казенные доски Внутренних палат». По мнению Фан Хуи Ле, такая надпись могла быть только у официального экземпляра и подтверждает его государственный статус. При Нгуенах она была заменена на надпись «доски, хранящиеся в школе Сынов отечества».

3. В данном экземпляре глава X Основных анналов отнесена к разделу «Полное собрание» точно в соответствии с предисловием Фам Конг Чы, в то время как в оттисках серии «школы Сынов отечества» она отнесена к разделу «Правдивое повествование».

²⁷ Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета). Ксилограф SA.PD 2310, хранящийся в библиотеке Азиатского общества в Париже (далее — ТТ/SA.PD 2310).

²⁸ Фан Хуи Ле 1983а.

4. После 1697 г. нет ни одного упоминания о том, что хроника была еще раз вырезана на досках, а при династии Тайшон эти доски уже были утрачены, о чем есть свидетельство в предисловии к хронике, подготовленной во времена правления этой династии²⁹.

Фан Хуи Ле здесь же привел свою классификацию сохранившихся оттисков ТТ в зависимости от вероятного времени их появления на свет.

В том же, 1983 г. появился первый том нового перевода ТТ по ТТ/SA.PD 2310 на современный вьетнамский язык³⁰, осуществленного Нго Дык Тхо, со вступительной статьей Фан Хуи Ле, воспроизведенной без изменений³¹. Уже на обложке тома появилась надпись: «Переведено с экземпляра, отпечатанного с досок восемнадцатого года эры *Тьинь-хоа* (1697)».

Большинство вьетнамских историков безоговорочно приняли позицию Фан Хуи Ле в отношении оттиска ТТ/SA.PD 2310. Так, еще в 1982 г. в своей двухтомной монографии Чыонг Хыу Куинь говорил об этом как о само собой разумеющемся факте³². Однако некоторые исследователи поставили под сомнение его выводы. Полемика по этому вопросу с самого начала стала носить резкий характер и сопровождалась попытками ее политизации: если раньше, в 1960–1970-х годах, стремились оспорить очевидный факт, что самый древний из известных на тот момент полных оттисков ТТ оказался в Южном Вьетнаме, то сейчас не менее рьяно протестовали против признания самым древним оттиска, хранящегося во Франции. Еще одним своеобразным моментом в этой полемике было то, что основные оппоненты Фан Хуи Ле — Буй Тхьет и Ле Чонг Кхань, — судя по всему, не имели возможности (или не захотели) изучить подлинник, ксерокопию или микрофильм оттиска ТТ/SA.PD 2310 и строили свои заключения лишь на основании опубликованного в 1983 г. первого тома перевода и содержащегося в нем иллюстративного материала. В 1984 г. они отправили свои полемические статьи в главный исторический журнал Вьетнама (*Нгиен кыу лить шы* — «Изучение истории»). Эти статьи не были опубликованы ни этим журналом, ни другими (например, «Военная история» — *Лить шы куан шы*). Их передали для изучения Фан Хуи Ле и Нгуен Кхань Тоану, которые изложили свою точку зрения по затронутым вопросам в ответных статьях, в печати появившихся³³. При этом публикация нового перевода хроники на вьетнамский язык была продолжена: в 1985 г. вышел ее второй том все с той же надписью на обложке о досках 1697 г. Но оппоненты оказались настойчивыми: 10 февраля 1987 г. один из них, Ле Чонг Кхань, направил письмо члену Политбюро ЦК КПВ, секретарю ЦК, отвечавшему за науку, — Чан Суан Батю, в котором изложил свою точку зрения по этой проблеме, сводившуюся к тому, что в основу вновь сделанного перевода ТТ положена фальшивка. Публикация перевода источника была приостановлена вплоть до окончания работы комиссии по изучению оттиска ТТ/SA.PD 2310 (работала с октября 1987 по март 1988 г.)

²⁹ Đại Việt sử ký tiền biên (Предварительные записи к историческим запискам Дайвьета). Ханой, 1997. С. 23.

³⁰ Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета) / Предисл. Нгуен Кхань Тоана. Пер. и коммент. Нго Дык Тхо. Под редакцией Ха Ван Тана. Вступит. ст. Фан Хуи Ле. Т. 1. Ханой, 1983.

³¹ Фан Хуи Ле 1983b.

³² Trương Hữu Quýnh. Chế độ ruộng đất ở Việt Nam thế kỷ XI–XVIII (Чыонг Хыу Куинь. Система землевладения во Вьетнаме в XI–XVIII вв.). Т. 1. Ханой, 1982. С. 13.

³³ Phan Huy Lê. Về niên đại sách bản in NCQB của ĐVSKTT (Фан Хуи Ле. О датировке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», сделанного с «казенных досок Внутренних палат») // Tạp chí khoa học. Phần ngữ văn lịch sử (Научный журнал. Серия «Филология и история»). 1985. № 1. С. 46–52; Nguyễn Khánh Toàn. Một di sản của nền văn hóa dân tộc — Đại Việt sử ký toàn thư, bản in Nội các quan bản (Нгуен Кхань Тоан. Наследие национальной культуры — «Полное собрание исторических записок Дайвьета», отпечатанное с «казенных досок Внутренних палат») // Нян зан. 05.05.1985.

и проведения специальной конференции с участием большинства ведущих специалистов-источниковедов для принятия решения по этому вопросу. Такая конференция была организована 16 апреля 1988 г. в Ханое. На ней выступили практически все заинтересовавшиеся этой проблемой исследователи, как поддерживающие точку зрения Фан Хуи Ле, так и несогласные с ней. Для опровержения доводов Фан Хуи Ле его оппоненты (Буй Тхьет, Ле Чонг Кхань, До Ван Нинь) привели следующие аргументы³⁴:

1. Анализ источника и его датировка осуществляются на основании ксерокопии, а не подлинника. В результате не представляется возможным провести экспертизу бумаги и туши. Есть подозрения, что ксерокопии некоторых листов были заменены ксерокопиями листов из других оттисков ТТ.

2. Как показали исследования Нгуен Тай Кана, не менее 20% листов ксилографа ТТ/SA.PD 2310 были отпечатаны с новых досок. Кроме того, 828 листов оригинала имеют двойную рамку, а оставшиеся 398 листов — одинарную. Это свидетельствует о том, что ксилограф был отпечатан с двух разных комплектов досок. Кроме того, двойная рамка на отпечатках свидетельствовала о подчеркнутом уважении к тексту ксилографа, поскольку ее делали только для наиболее важных работ. Появление листов с одинарной рамкой свидетельствует о том, что на тот момент данная хроника уже перестала быть общепризнанной государственной.

3. Надпись на титульном листе ксилографа («казенные доски Внутренних палат») могла появиться только после 1829 г., когда династия Нгуен создала учреждение с таким названием, в ведении которого как раз и были вопросы, связанные с книгоиздательством. Внутренние палаты времен династии Поздние Ле по существу учреждением не были: это было место сбора высших чиновников в резиденции правителя-*тьюа*, и здесь не могло быть хранилища печатных досок.

4. Несоблюдение правил передачи запретных имен любых династий в тексте ксилографа отнюдь не может однозначно свидетельствовать о его более раннем происхождении, чем ксилографы серии «школы Сынов отечества». В 1856 г. Фан Тхань Зян, руководитель комиссии по созданию новой версии хроники по истории Вьетнама («Одобренное высочайшим повелением всеобщее зеркало вьетской истории, основа и частности»; далее — КМ), попросил разрешения дополнительно отпечатать ксилографы ТТ в том виде, в котором они тогда существовали (без соблюдения правил запретных имен), для внутреннего использования, чтобы взять эти оттиски за основу при составлении новой хроники. Скорее всего, именно тогда и появился ксилограф ТТ/SA.PD 2310.

5. То, что глава X Основных анналов отнесена в этом ксилографе к разделу «Полное собрание», как это зафиксировано в предисловии к хронике Фам Конг Чы, а не к разделу «Правдивое повествование», как в ксилографах серии «школы Сынов отечества», ни о чем не говорит. Перенос этой главы в раздел «Правдивое повествование» весьма логичен (все императоры династии Ле Шо оказались объединены в одном разделе) и мог быть осуществлен комиссией Ле Хи. Позднее, при Нгуенах, когда проблемы предыдущей династии перестали быть актуальными, вернулись к порядку, зафиксированному в предисловии Фам Конг Чы.

³⁴ *Bùi Thiết*. Sách «Đại Việt sử ký toàn thư» bản nội các quan bản không phải được khắc in từ năm 1697 (*Bùi Tхьет*. Ксилограф «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанный с казенных досок Внутренних палат, не был изготовлен в 1697 г.) // NCLS. 1988. № 242–243. С. 2–14, 45; *Lê Trọng Khánh*. Quan hệ biên chứng về niên đại bộ «Đại Việt sử ký toàn thư» — bản in «Nội các quan bản» và vấn đề chủ quyền quốc gia về di sản văn hóa dân tộc (*Ле Чонг Кхань*. Диалектический подход к датировке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат», и проблема государственного суверенитета над национальным культурным наследием) // Там же. С. 15–17, 57; *Đỗ Văn Ninh*. Khảo về Nội các (*До Ван Нинь*. О Внутренних палатах) // Там же. С. 46–51.

6. На титульном листе во фразе «[в коем] сведены следы деяний минувших правлений и обнародовано мерило и зеркало [истины] на вечные времена» выражение «минувшие правления» (*лить чиеу*) могло применяться только к уже прошедшим династиям, что свидетельствует о том, что этот ксилограф появился после падения династии Поздние Ле, т.е. в XIX в.

7. На титульном листе ТТ/SA.PD 2310 имеются две круглые печати, исполненные в стиле, присущем эпохе династии Нгуен.

8. Раздел «Содержание» (*Мук лук*) в ксилографах серии «школы Сынов отечества» завершается фразой «Да здравствует десять тысяч раз по тьме поколений Августейшая династия Ле» (*Хоанг Ле чиеу ван ван тхэ*). В переводе ксилографа ТТ/SA.PD 2310, исполненном Нго Дык Тхо, этой фразы нет. Потом в ксерокопии этого оттиска она вновь появляется. Не исключено, что здесь мы имеем дело с прямой фальсификацией путем замены ксерокопии листа одного оттиска ксерокопией листа другого оттиска.

9. Факт непосредственной связи ксилографов серии «школы Сынов отечества» с печатными досками, созданными в 1697 г., подтверждали такие известные своей компетентностью историки, как Фам Куинь и Чан Ван Зяп.

В результате оппоненты Фан Хуи Ле пришли к выводу, что ксилографы серии «школы Сынов отечества» восходят к доскам 1697 г. После 1697 г. в течение более чем 150 лет новых досок для ТТ никто не вырезал. В середине же XIX в. они были вырезаны во Внутренних палатах в целях подготовки материалов для составления КМ. Тогда и появился ксилограф ТТ/SA.PD 2310.

Большинство участников конференции поддержали точку зрения Фан Хуи Ле. В его выступлении³⁵ и выступлениях ряда других историков в пользу этой позиции была приведена следующая аргументация:

1. Фан Хуи Ле имел возможность работать не только с ксерокопией, но и с подлинником ксилографа ТТ/SA.PD 2310 во время пребывания во Франции.

Провести экспертизу бумаги и туши ксилографа в целях его датировки не представляется возможным из-за отсутствия соответствующих методик и разработок. Причем это касается не только Вьетнама, но и большинства значительно более развитых в техническом отношении стран. Технология производства туши и бумаги во Вьетнаме была чрезвычайно консервативна и устойчива на протяжении столетий, поэтому и в будущем перспективы подобной экспертизы выглядят весьма проблематичными. Наконец, при наличии сохранившихся старых печатных досок отпечаток с них можно сделать в любое время, даже через много лет после их изготовления, например сейчас, поэтому основное внимание следует уделить не туши и бумаге, а самим доскам.

Подозрения в попытке злонамеренной подмены отдельных листов ксилографа ТТ/SA.PD 2310 абсолютно беспочвенны, поскольку помимо ксерокопии имеется и сделанный во Франции микрофильм источника, где любые подмены технически невозможны.

2. Никто не говорит о том, что ксилограф ТТ/SA.PD 2310 был отпечатан непосредственно после изготовления досок в 1697 г. Скорее всего, это произошло значительно позднее. При этом 5,6% досок, по мнению Чэнь Цзинхэ, уже тогда пришлось заменить, а 20% на момент снятия отпечатка страдали значительными дефектами. Что касается двойной или одинарной рамки отдельных листов отпечатка, то пока удовлетворительного объяснения этому явлению нет, во всяком случае, с качеством печатной доски это никак не связано. Чтобы прояснить ситуацию, требуются дополнительные исследования.

³⁵ Фан Хуи Ле 1988.

3. Внутренние палаты (Нойкак) при Поздних Ле как самостоятельное государственное учреждение все-таки существовали, и главным аргументом в пользу этого является наличие чиновничьих должностей, в название которых это учреждение входит в качестве составной части³⁶.

4. Для текстов времени династии Поздние Ле пробелы в соблюдении правил употребления запретных иероглифов или даже полное несоблюдение этих правил является характерной особенностью. При Нгуенах же, особенно начиная с эры *Минь-манг* (1820–1840), эти правила соблюдались очень жестко. Оппоненты Фан Хуи Ле путаются в терминологии: в 1856 г. Фан Тхань Зян попросил разрешения размножить тексты ТТ в том виде, как они были, но отнюдь не изготовить новые доски, в которых не соблюдались бы запреты. Поверить в то, что при наличии комплекта досок ТТ/QTG, с которого регулярно продолжали делать отпечатки с начала XIX в. и по крайней мере до 80-х годов этого века, т.е. вполне годного, в середине этого же века приказали вновь вырезать 1231 печатную доску того же ксилографа, к тому же без соблюдения правил запрета на табуированные имена, чрезвычайно трудно. Еще труднее поверить в то, что эти доски были созданы после того, как доски ТТ/QTG перестали использовать, т.е. в конце XIX — начале XX в., и уже появились ксилографы новой государственной летописи³⁷, заменившие, как известно, ТТ³⁸.

5. Предположение о том, что глава X Основных анналов была перенесена в раздел «Правдивое повествование» при Ле Хи, а затем уже при Нгуенах вновь, как и при Фам Конг Чы, возвращена в «Полное собрание», носит чисто умозрительный характер, ничем не подкреплено и выглядит весьма маловероятным.

6. Выражение «минувшие правления» (*лить чиеу*) является составной частью поэтической «парной фразы», украшающей обложку. Это лишь лозунг, декларация, никакого отношения к основному тексту источника не имеющая, и рассматривать ее с точки зрения датировки ксилографа некорректно. Кроме того, совершенно очевидно, что это выражение может также иметь значение «правители прошлого», т.е. относиться не к династии в целом, а к отдельным ее представителям. Так, в 1814 г. в провинции Хайзыонг появилась работа *Лить чиеу шатъ лыок*³⁹, в которой были собраны

³⁶ *Văn Tân*. Mấy nhận xét về «Đại Việt sử ký toàn thư», bản «Nội các quan bản» (*Van Tân*. Некоторые замечания относительно ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат») // NCLS. 1988. № 242–243. С. 29–32 (далее — Ван Тан 1988); *Phan Đại Doãn*. Về Nội các thời Lê-Trịnh (nhân đọc «Đại Việt sử ký toàn thư» — «Nội các quan bản») (*Phan Đại Doãn*. О Внутренних палатах в эпоху Ле-Чинь (читая «Полное собрание исторических записок Дайвьета», [ксилограф, отпечатанный с] «казенных досок Внутренних палат») // Там же. С. 52–55.

³⁷ *Khâm định Việt sử thông giám cương mục* (Одобренное высочайшим повелением всеобщее зеркало вьетской истории, основа и частности). Ксилограф A.2674, хранящийся в Институте иероглифического письма в Ханое.

³⁸ *Nguyễn Tài Cẩn*. Về vấn đề niên đại và giá trị của bản in «Đại Việt sử ký toàn thư» do giáo sư Demiéville còn giữ lại được ở Paris (*Nguyen Tai Can*. О проблеме датировки и значении ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», сохраненного в Париже профессором Демьевилем) // NCLS. 1988. № 242–243. С. 33–37, 67 (далее — Нгуен Тай Кан 1988); *Nguyễn Quang Hồng*. Vấn đề niên đại của bản in «Đại Việt sử ký toàn thư» — bản «Nội các quan bản» lưu trữ tại Pa-ti (*Nguyen Quang Hong*. О датировке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат» и хранящегося в Париже) // Там же. С. 40–45; *Vũ Minh Giang*. Về niên đại bản «Nội các quan bản» của sách «Đại Việt sử ký toàn thư» (*Vu Minh Zyang*. О датировке отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат» ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета») // Там же. С. 58–62 (далее — Ву Минь Зянг 1988); *Nguyễn Quang Ngọc*. Niên đại in «Nội các quan bản», sách «Đại Việt sử ký toàn thư» có thể là năm 1856 được không (*Nguyen Quang Ngoc*. Возможно ли, что годом изготовления оттиска ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат», был 1856?) // Там же. С. 71–72.

³⁹ *Bùi Danh Chân*. Lịch triều sách lược (*Bui Danh Zyan*. Краткое содержание [экзаменационных] работ при прошлых правителях). Т. 1–6. Ксилограф Vhv. 879, хранящийся в библиотеке Института иероглифического письма в Ханое.

образцы экзаменационных работ 1493–1807 гг., т.е. как прошлой династии Поздние Ле (1428–1789), так и действующей — Нгуен (1802–1945)⁴⁰.

7. На обложке издания действительно имеются два круглых орнамента. Но это не печати, а изображения, вырезанные непосредственно на печатной доске, и, по мнению искусствоведов⁴¹, драконам, включенным в них, присущи особенности, характерные для конца XVII — начала XVIII в.⁴².

8. Фраза «Да здравствует десять тысяч раз по тьме поколений Августейшая династия Ле» (*Хоанг Ле чиеу ван ван тхэ*) в подлиннике ксилографа TT/SA.PD 2310 есть. Она была пропущена в переводе по недосмотру переводчика. Предположение о фальсификации ксерокопии данного ксилографа путем подмены соответствующего листа ксерокопией листа одного из ксилографов серии «школы Сынов отечества» абсурдно, так как это легко проверить обращением к микрофильму ксилографа, где любые подобные подмены технически невозможны⁴³.

9. Фам Куинь (1892–1945) и Чан Ван Зяп (1898–1973) не держали в руках ксилограф TT/SA.PD 2310, поэтому ссылаться на их мнение некорректно. Не менее авторитетные историки Хоанг Суан Хан и Чэнь Цзинхэ, непосредственно участвовавшие в экспертизе этого оттиска, однозначно высказались за то, что он является самым ранним из известных.

В качестве подтверждения правильности позиции Фан Хуи Ле по проблемам, связанным с ксилографом TT/SA.PD 2310, на конференции было зачитано заключение комиссии, созданной для исследования этого источника на историческом факультете Ханойского университета, которое полностью совпало с аргументами, приведенными выше⁴⁴.

Кроме этих аргументов выступившие на конференции Нгуен Тай Кан, Ву Минь Зянг и Нго Тхэ Лонг на конкретных примерах показали, что в ксилографах серии TT/QTG по сравнению с ксилографами летописи, изданной при династии Тайшон (доски для последней были безусловно созданы в 1800 г.), и ксилографом серии TT/NCQB имеются ошибки, что со всей очевидностью свидетельствует, что первый был создан позднее не только второго, но и третьего⁴⁵.

С особым мнением на конференции выступил тогдашний директор Института иероглифического письма Чан Нгуа⁴⁶, который, с одной стороны, признал факт того,

⁴⁰ Нгуен Куанг Хонг 1988; *Trần Bá Chí*. Tìm hiểu hai chữ «lịch triều» trên bia sách «Đại Việt sử ký toàn thư» bản in «Nội các quan bản» (*Чан Ба Тхи*. Относительно двух иероглифов «лить чиеу» на обложке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат») // NCLS. 1988. № 242–243. С. 65–67.

⁴¹ *Chu Quang Trú*. Đồ án triện tròn khắc hình rồng — mây in trên bia sách «Đại Việt sử ký toàn thư» (Nội các quan bản) [*Тю Куанг Чы*. Круглые отпечатки с изображением дракона и облаков на обложке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета» («казенные доски Внутренних палат»)] // Там же. С. 73–74.

⁴² Ву Минь Зянг 1988.

⁴³ *Van Tan* 1988; *Phạm Thị Tâm*. Câu «Hoàng Lê triều vạn vạn thế» có hay không có trong «Đại Việt sử ký toàn thư», bản in «Nội các quan bản»? (*Фам Тхи Там*. Имеется или нет фраза «Да здравствует десять тысяч раз по тьме поколений Августейшая династия Ле» в ксилографе «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат»?) // NCLS. 1988. № 242–243. С. 63–64.

⁴⁴ Kết quả giám định niên đại bản in «NCQB» bộ «ĐVSKTT» của Hội đồng khoa học, khoa lịch sử, trường đại học Tổng hợp Hà-nội (Результаты исследования датировки отпечатанного с «казенных досок Внутренних палат» ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета», проведенного Ученым советом исторического факультета Ханойского университета) // Там же. С. 75.

⁴⁵ Нгуен Тай Кан 1988; Ву Минь Зянг 1988; *Ngô Thế Long*. Nhận xét về niên đại ván khắc bộ «Đại Việt sử ký toàn thư» (*Нго Тхэ Лонг*. Точка зрения относительно датировки досок ксилографов «Полного собрания исторических записок Дайвьета») // Там же. С. 68–70, 74 (далее — Нго Тхэ Лонг 1988).

⁴⁶ *Trần Nghĩa*. Về niên đại bản khắc in sách «Đại Việt sử ký toàn thư» (ĐVSKTT) do NXB KHXH vừa cho dịch lại và công bố (*Чан Нгуа*. О датировке ксилографа «Полного собрания исторических записок Дайвьета»,

что печатные доски TT/NCQB были изготовлены безусловно раньше, чем доски TT/QTG, и послужили основой для изготовления последних, но с другой — поставил под сомнение утверждение о том, что они имеют прямое отношение к доскам, изготовленным в 1697 г. По мнению этого ученого, которое он подкрепил рядом фактов, взятых из ксилографов, заведомо созданных до XIX в., в ксилографе 1697 г. некоторые запреты на написание табуированных иероглифов времен династии Поздние Ле все-таки должны были соблюдаться. С учетом изложенного он выдвинул следующую гипотезу. Доски TT/NCQB были вырезаны в начале XIX в. чиновником из Ханоя Нгуен Ба Кхоа по собственной инициативе. В это время запреты на табуированные иероглифы времен династии Поздние Ле, естественно, уже больше не действовали, а запреты времен династии Нгуен еще не действовали. Эти доски интенсивно использовались для печати, поэтому многие из них стали «слепыми», другие и вовсе пришлось заменить на новые. В 1827 г. по указу императора эти доски, как и доски других канонических изданий, забрали в школу Сынов отечества в г. Хуэ, где впоследствии, основываясь на отпечатках с этих досок, сделали новый комплект — TT/QTG. В новых досках запрет на табуированные иероглифы времен династии Нгуен также не соблюдался, поскольку, во-первых, новый ксилограф TT был предназначен исключительно для внутреннего пользования, а во-вторых, по-настоящему строго к этой проблеме стали относиться лишь начиная с 1830 г., когда император *Минь-манг* приказал руководству школы Сынов отечества тщательно изучить все печатные доски, здесь хранящиеся, внести в них соответствующие исправления и только после этого допускать ксилографирование новых экземпляров. Свой вывод о том, что начало тщательного соблюдения данных правил при Нгуенах (а оно бесспорно) следует отнести к 1830-му, а не к 1807 г. (как считает Ву Минь Зянг⁴⁷), когда при императоре *Зя-лонге* вышел первый указ о табуированных иероглифах, Чан Нгиа подтвердил примером еще одного частного ксилографического издания, вышедшего в Хайзыонге в 1814 г., где эти правила не соблюдались⁴⁸.

По итогам конференции была принята резолюция, в ней содержались выводы и предложения, краткое содержание которых сводилось к следующему⁴⁹.

Ксилограф TT/SA.PD 2310 является самым древним из имеющихся ксилографов TT, которые на сегодняшний день обнаружены. Можно утверждать, что он был отпечатан в промежутке между 1697 и 1800 гг. В данном ксилографе около 5–6% досок заменены на новые, около 20% — плохого качества. Этот источник представляет исключительную научную ценность, поэтому публикацию его перевода надо продолжить. Крайне важно опубликовать не только перевод, но и фотокопию этого оттиска для широкого использования.

Мнения, которые противоречат этому заключению и ставят под сомнение отдельные его положения, надо рассматривать как вполне естественное явление, возникающее в ходе научных исследований.

Изучение этого ксилографа TT безусловно следует продолжить. Но обсуждение возникших проблем надо вести на научной основе, в духе объективности, конструктивности и уважения к национальным культурным ценностям. Нельзя, чтобы различие в позициях порождало вражду и персональные нападки.

который недавно был передан для перевода и публикации в Издательство общественных наук // Там же. С. 38–39.

⁴⁷ Ву Минь Зянг 1988.

⁴⁸ *Trần Huy Phúc. Hải Dương phong vật chí (Чан Хуи Фак. Географические записки о Хайзыонге). Ксилограф А.882, хранящийся в библиотеке Института иероглифического письма в Ханое.*

⁴⁹ *Thông báo kết quả cuộc Hội thảo về cuốn «Đại Việt sử ký toàn thư» — NCQB (Резолюция о результатах конференции по ксилографу «Полного собрания исторических записок Дайвьета» — «казенные доски Внутренних палат»)* // NCLS. 1988. № 242–243. С. 77–79.

Журналу «Изучение истории» было предложено опубликовать основные точки зрения на эту проблему, чтобы ознакомить с ними всех заинтересованных лиц, что и было сделано в конце того же 1988 г. в двойном номере (№ 242–243). Впрочем, судя по опубликованным в этом номере окончательным текстам выступлений, каждая из сторон осталась при своем мнении, не согласившись с аргументами своих оппонентов.

Постепенно затухая, дискуссия по затронутым выше вопросам на страницах научных журналов была продолжена и в дальнейшем. Ездивший во Францию и лично изучивший подлинник ксилографа TT/SA.PD 2310 Чан Нгиа все-таки выявил в нем один случай соблюдения правил написания табуированных иероглифов времен династии Поздние Ле. Однако в процессе исследования этого источника вьетнамский историк так и не обнаружил ничего такого, что поколебало бы его убеждение о времени создания его печатных досок (между 1802 и 1827 г.)⁵⁰. В следующем, 1990 г. в одной из экзаменационных стел XVIII в. было обнаружено еще одно подтверждение тому, что Внутренние палаты были в те времена реальной административной структурой и могли иметь отношение к образованию и книгоиздательству⁵¹.

В 1988 г., до проведения упомянутой выше конференции, произошло еще одно знаменательное событие, оказавшее существенное влияние на процесс изучения TT. Вьетнамский историк Нго Тхэ Лонг, исследуя различные списки «Продолжений» этой хроники, касающихся периода конца XVII — XVIII в., в целях их перевода и публикации, обнаружил в библиотеке бывшего министра образования в правительстве ДРВ Нгуен Ван Хуена фрагмент ксилографа одноименной с TT летописи, описывающий события первой половины XVII в. (далее — TT/Нгуен Ван Хуен)⁵². По манере исполнения это издание было очень похожим на TT/SA.PD 2310. Фрагмент состоял из главы XX «Продолжения» Основных анналов (23 листа, описывающие события 1600–1619 г. — время правления императора Ле Кинь-тонга), главы XXI «Продолжения» Основных анналов (25 из 26 листов, 18-й лист пропущен; описана первая часть времени правления императора Ле Тхан-тонга, 1620–1643) и листа 18 еще одной главы, описывающего конец 1655 и начало 1656 г. (вторая часть правления императора Ле Тхан-тонга, 1649–1662). Этот лист был ошибочно вшит в главу XXI вместо пропущенного 18-го из этой главы. По пагинации, в нем же содержащейся, он принадлежит главе XXII «Продолжения» Основных анналов.

Исследовав найденный им материал, Нго Тхэ Лонг пришел к заключению, что он представляет собой фрагмент ксилографа TT, который был подготовлен в 1665 г. комиссией Фам Конг Чы. Свою позицию он аргументировал следующим образом⁵³:

1. Судя по предисловию, TT к моменту завершения работы комиссии Фам Конг Чы должна была состоять из 23 глав и заканчиваться событиями 1662 г. В соответствии с точкой зрения Нго Тхэ Лонга фрагмент TT/Нгуен Ван Хуен составляет последнюю часть этой версии: глава XXII завершалась событиями 1656 г., остальные 6 лет (1657–1662) описывались в главе XXIII. Был сделан вывод о том, что структура

⁵⁰ *Trần Nghĩa*. «Đại Việt sử ký toàn thư» bản «Nội các quan bản» không phải không có kiêng huý (Чан Нгиа. В ксилографе «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанном с «казенных досок Внутренних палат», все-таки есть случаи соблюдения правил о запретных иероглифах) // TCHN. 1989. № 7. С. 9–14.

⁵¹ *Phạm Văn Thẩm*. Thêm một cứ liệu về Nội các (Фам Ван Тхам. Еще одно свидетельство существования Внутренних палат) // TCHN. 1990. № 8. С. 51–52.

⁵² Публикацию фрагмента см.: *Đại Việt sử ký toàn thư* (Полное собрание исторических записок Дайвьета). Т. 4. Ханой, 1993. С. 645–670.

⁵³ *Ngô Thế Long*. Về bản «Đại Việt sử ký toàn thư» in ván gỗ của Phạm Công Trứ mới tìm thấy (Нго Тхэ Лонг. О недавно найденном ксилографе «Полного собрания исторических записок Дайвьета», отпечатанном с досок Фам Конг Чы) // TCHN. 1988. № 4. С. 3–8.

ТТ/Нгуен Ван Хуен полностью соответствует тому, что было сказано в предисловии к ТТ, написанном Фам Конг Чы. Но при этом автор даже не попытался выдвинуть гипотезу, объясняющую, как был распределен материал хроники в предыдущих 19 главах и почему время правления одного императора (второй срок Ле Тхан-тонга, 1649–1662) было разделено на две небольшие главы, что ранее делалось только для чрезвычайно объемного описания правления императора Ле Тхань-тонга (1460–1497) — 160 листов глав XII и XIII.

2. В ТТ/Нгуен Ван Хуен объем текста значительно больше, чем в описании тех же периодов в сохранившейся полной версии ТТ, следовательно, она была написана раньше и являлась источником для написания новой версии, составившейся путем существенных сокращений.

3. Поскольку нам ничего не известно о том, что печатные доски для ТТ вырезались когда-либо еще кроме 1665 (частично) и 1697 г., можно утверждать, что более ранняя ТТ/Нгуен Ван Хуен является частью ксилографа 1665 г., а все более поздние ксилографы восходят к версии 1697 г.

Эта спорная теория (то, что ксилограф более объемный, далеко не означает, что он более ранний и был источником для менее подробного; нет никаких доказательств тому, что полная версия ТТ/Нгуен Ван Хуен заканчивалась главой XXIII и 1662 г., и т.д.), выдвинутая фактически без проведения сколько-нибудь серьезного сравнительного анализа двух текстов, сделать который было не так уж и сложно, тем не менее безоговорочно была признана большинством вьетнамских исследователей. Более того, в описанной выше дискуссии 1988 г. по ТТ сам Нго Тхэ Лонг и некоторые другие выступавшие уже использовали эту версию в качестве бесспорного аргумента в своих логических построениях⁵⁴.

В соответствии с рекомендациями конференции 1988 г. работу над переводом ксилографа ТТ/SA.PD 2310 продолжили. Из-за отмеченных ошибок публикацию прежнего варианта перевода, начатую в 1983 г., было решено не завершать. В 1993 г. в Ханое при поддержке ЮНЕСКО вышел совершенно новый четырехтомник перевода летописи в твердой обложке, в последнем томе которого была опубликована фотокопия самого ксилографа⁵⁵. Авторами перевода под редакцией Ха Ван Тана стали Нго Дык Тхо (Вводная глава, Внешние анналы, главы I–IV Основных анналов) и Хоанг Ван Лау (главы V–XIX Основных анналов). Индекс к изданию был подготовлен кафедрой методологии истории исторического факультета Ханойского университета. В качестве приложения в том же издании была помещена фотокопия сохранившегося фрагмента ксилографа ТТ/Нгуен Ван Хуен, его перевод, описание и исследование, выполненные Нго Тхэ Лонгом. Преобразилась и вводная статья к переводу, которую Фан Хуи Ле значительно расширил в первую очередь за счет обобщения всех мнений, высказанных на конференции 1988 г., и опровержения доводов своих оппонентов⁵⁶. Естественно, что на обложках и титульных листах всех четырех томов издания, как и в предыдущем, сообщалось о связи ксилографа, с которого был осуществлен перевод, с печатными досками 1697 г.

В 1997 г. в связи с 300-летием создания первого полного ксилографа ТТ в Ханое была проведена конференция, посвященная в основном одному из авторов хроники — Нго Ши Лиену. В материалах этой конференции⁵⁷ содержалось много аналитических

⁵⁴ Ву Минь Зянг 1988; Нго Тхэ Лонг 1988.

⁵⁵ Đại Việt sử ký toàn thư (Полное собрание исторических записок Дайвьета) / Предисл. Фан Хуи Ле. Пер. и коммент. Нго Дык Тхо и Хоанг Ван Лау. Т. 1–4. Ханой, 1993.

⁵⁶ Фан Хуи Ле 1993.

⁵⁷ Ngô Sĩ Liên và «Đại Việt sử ký toàn thư» (Нго Ши Лиен и «Полное собрание исторических записок Дайвьета»). Ханой, 1998.

наблюдений по этой и смежным темам, однако вопросы, связанные с историей создания хроники и взаимоотношений между ксилографами с печатных досок ТТ/NCQB и ТТ/QTG, фактически уже не затрагивались. Обратила на себя внимание лишь фраза Хоанг Ван Лау, автора последней редакции перевода на вьетнамский язык второй части хроники, о ксилографе 1479 г. В статье, посвященной методам работы Нго Ши Лиена, он, в частности, написал: «Свидетельством очень большого авторитета историка Нго Ши Лиена является то, что „Полное собрание исторических записок Дайвьета“, составленное им в 1479 г., в целом сохранило структуру и свою совершенную форму при включении в „Полное собрание исторических записок Дайвьета“ (ксилограф 1697 г.), и сейчас мы можем опираться на „Полное собрание исторических записок Дайвьета“ (ксилограф 1479 г. — bản in 1479), чтобы изучать тексты Нго Ши Лиена»⁵⁸. Ни в этой статье, ни в каких-либо других в отношении «ксилографа 1479 г.» ничего больше не прозвучало, поэтому не исключаю, что это либо метафора, либо просто описка.

Следует отметить, что вопрос о времени создания сохранившихся оттисков ТТ до сих пор вызывает во Вьетнаме глубокий интерес со стороны не только научных кругов, но и общественности, а оппоненты Фан Хуи Ле с его доводами относительно датировки ксилографа ТТ/SA.PD 2310 не согласны и сейчас, хотя с момента проведения конференции 1988 г. прошло уже много лет. В первом квартале 2000 г. молодежное издательство опубликовало в Ханое сборник статей «Исторические диалоги», в котором уже упомянутые ранее Буй Тхьет, Ле Чонг Кхань и До Ван Нинь, а также Ле Чонг Хоан и Чан Ван Куи в своих статьях поставили под сомнение общепризнанную точку зрения по ряду исторических проблем, в том числе и относительно времени создания ксилографа ТТ/SA.PD 2310⁵⁹. Изданный первоначально на деньги самих авторов тиражом всего 300 экземпляров, этот сборник с учетом его неожиданной популярности был допечатан уже самим издательством, и дополнительные 1500 экземпляров разошлись столь же быстро. К сожалению, ничего нового по интересующей нас теме эти авторы так и не сказали, ограничившись лишь перепечаткой своих собственных прежних статей без каких-либо изменений и дополнений. Поскольку соответствующие статьи их оппонентов во главе с Фан Хуи Ле из журнала «Изучение истории» 12-летней давности в этом сборнике не перепечатали, те были вынуждены это сделать сами в том же году в собственном сборнике под красноречивым названием «Подлинный характер „Исторических диалогов“»⁶⁰. Впрочем, и здесь ничего нового по исследуемому вопросу сказано не было.

Список сокращений

BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. P.

NCLS — Nghiên cứu lịch sử (Изучение истории). Ханой

TCHN — Tạp chí Hán Nôm (Журнал произведений на иероглифике). Ханой

⁵⁸ Hoàng Văn Lâu. Nhà sử học Ngô Sĩ Liên với lối viết «Toàn thư» // Ngô Sĩ Liên và «Đại Việt sử ký toàn thư» (Хоанг Ван Лау. Историк Нго Ши Лиен и его методы написания «Полного собрания» // Нго Ши Лиен и «Полное собрание исторических записок Дайвьета»). Ханой, 1998. С. 196–211.

⁵⁹ Đối thoại sử học (Исторические диалоги). Ханой, 2000.

⁶⁰ Thực chất của «Đối thoại sử học» (Подлинный характер «Исторических диалогов»). Ханой, 2000.

Summary

A.L. Fedorin

On Some Results of the Study of “The Full Collection of Daiviet’s Historical Notes”, a Major Work of the Traditional Historiography of Vietnam

The article is devoted to the study carried out in Vietnam and abroad, concerning a major work of the traditional historiography of Vietnam—“The Full Collection of Daiviet’s Historical Notes”—from the 18th century and up to now. Special attention is given to the discussion that arose in the eighties of the 20th century. The main subject of the discussion was: which of the preserved engravings of the chronicle (xylographs) is the most ancient. The article also mentions the conference held in Hanoi in 1988 where this problem was raised. Most traditional methods used for studying the work mentioned above are no more efficient, and the answers given to the most important questions and acknowledged by the majority of scientists are still doubtful.

А.Г. Грушевой

К истории изучения в России Талмуда и периода его создания

История изучения Талмуда и талмудического периода, как и гебраистики и семиологии в целом, насчитывает в России около 200 лет. За это время в истории данной науки сменилось несколько периодов, обусловленных изменениями в общественной и политической жизни государства. Целью настоящей статьи является краткая характеристика этих этапов и научного творчества исследователей, которые занимались Талмудом и тем историческим периодом, когда он был создан. Особо подчеркнем, что статья не претендует на полноту охвата материала. Ниже рассматриваются работы на русском языке преимущественно тех исследователей, которых можно охарактеризовать как ученых академического направления, занимавшихся историко-филологическим изучением сочинений, входящих в состав Талмуда, и историей иудеев талмудического периода как с позиций востоковеда, так и с позиций антиковеда. В связи с этим представляется необходимым напомнить, что история иудеев талмудического периода — это не только история деятельности таннаев и амораев и формирования Талмуда, но и история иудеев как одного из народов, населявших Римскую республику и Империю.

Если же говорить конкретно, то ниже не рассматриваются¹:

- брошюры популярного и популяризаторского плана, издававшиеся в России на рубеже XIX–XX вв. в большом количестве и затрагивавшие так или иначе Талмуд²;
- религиозно-просветительская литература, так или иначе затрагивающая Талмуд, издающаяся на рубеже XX–XXI вв. на русском языке довольно часто³;
- исследования по филологии, так или иначе касающиеся иврита и арамейских диалектов⁴;

¹ Хотелось бы отметить следующее издание, являющееся образцово составленным справочником: Литература о евреях на русском языке. 1890–1947. Книги, брошюры, отрывки статей, органы периодической печати. Библиографический указатель / Сост. В.Е. Кельнер, Д.А. Эльяшевич. СПб., 1995.

² См., например: *Базилевский М.* Рабби Меир. Его жизнь и деятельность. Одесса, 1895; *он же.* Бар Коха. Исторический этюд. Одесса, 1897; *Д-р Бенфельд.* Талмуд. Его сущность, значение и история / Пер. и дополн. Г. Генкеля. СПб., 1902; *Неусыхин Г.* Очерки талмудического учения. I. Талмуд и государство (опыт исследования по первоисточникам). Пг., 1917.

³ Такого рода литература представлена двумя видами публикаций: переизданиями некоторых изданий конца XIX в. и переводами на русский язык относительно новых сочинений. К первым относится переиздание в 1994 г. сборника: Мирозрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках главнейших книг раввинской письменности. Составлен по подлинникам Т. Финном и Х.Л. Кацеленбогеном и переведен под ред. Л.О. Леванды с введением, библиографическими указателями и примечаниями, составленными Л.О. Гордоном. СПб., 1874–1876. Второй тип публикаций представлен, например, переводами трудов А. Штейнзальца и некоторых других раввинов: *Штейнзальц А.* Мудрецы Талмуда. М., 1996; *Штейнзальц А., Финкельштейн А.* Социология невежества. М., 1997; Творения отцов. Современный комментарий раввина Р.П. Булка. М., 2001; *Рабби Моше Вейсман.* Мидраш рассказывает. Берешит. Кн. I. Иерусалим, 1980 (на иврите); рус. пер. — Иерусалим, 1990.

⁴ По этому вопросу см. подробно: *Белова А.Г.* Семитское языкознание в России (XIX–XX вв.) // Восток. 2003. № 3. С. 23–35; 2004. № 3. С. 40–52.

— сочинения русских философов, писавших в религиозноведческом и культурологическом аспекте о различных периодах истории иудеев, в том числе и о талмудическом⁵.

Предпосылки сложения гебраистики и семитологии в России как науки связаны с деятельностью **А.С. Фирковича** (1785–1874), собравшего огромную коллекцию еврейских рукописей, хранящихся ныне в РНБ⁶. Реально же в России иудаика как наука оформилась в середине XIX в. в связи с образованием в Петербургском университете кафедры еврейского языка, что выводило за богословские рамки исследования по гебраистике и семитологии⁷. Основными представителями российской семитологии были Д.А. Хвольсон (1819–1911), А.Я. Гаркави (1835–1919) и П.К. Коковцов (1861–1942). Интересы всех трех были весьма широки, однако история иудеев в античности (талмудический период) частично затронута лишь в двух работах **Д.А. Хвольсона**: 1) «О некоторых средневековых обвинениях против евреев». Первое издание — СПб., 1861; второе, переработанное — СПб., 1880. Немецкий вариант, расширенный и дополненный по отношению ко второму русскому изданию: «Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden» (Frankfurt am Main, 1901). Несмотря на хаотичность и эмоциональность изложения, а также популяризаторский дух, работа Д.А. Хвольсона является для своего времени достаточно серьезным исследованием причин преследований иудеев и формирования антисемитских представлений; 2) «Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день его смерти». Первый вариант работы — СПб., 1875; второй, переработанный — СПб., 1878. Немецкий вариант работы: «Das letzte Passmahl Christi und der Tag seines Todes» (St. Petersburg, 1892); переиздание в Германии — Lpz., 1908.

Особо в этой статье хотелось бы упомянуть ученика Д.А. Хвольсона **И.Г. Троицкого** (1858 — после 1917 г.; год смерти точно неизвестен). И.Г. Троицкий — профессор Санкт-Петербургской Духовной академии — более известен как библиист. Наиболее ценная его работа в этом отношении — «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во времена Судей». Первое издание — СПб., 1885; второе — СПб., 1886. Однако именно И.Г. Троицкий является автором единственного (до сих пор!) исследования на русском языке Талмуда по существу: «Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и роль в истории эсхатологических представлений» (СПб., 1904).

И.Г. Троицкий написал также несколько работ научно-популярного характера (в хорошем смысле слова!) о Талмуде и мировоззрении его авторов: «Талмуд: его происхождение, состав и употребление у современных иудеев; характеристика Талмуда со стороны его содержания» (СПб., 1901); «К вопросу об отношении Талмуда к христианам» (Христианское чтение. 1917. № 2. С. 17–34).

В двух работах историко-филологического характера Талмуд и раввинистическая литература затрагивались **П.К. Коковцовым**: «Толкование Танхума из Иерусалима на книгу пророка Ионы» (Сборник статей учеников проф. В.Р. Розена. СПб., 1897. С. 97–168); «Еще один рукописный фрагмент Иерусалимского Талмуда» (ЗВРАО. Т. 11. 1898. С. 195–205).

Положение иудаики где-то на грани востоковедения и антиковедения вело к тому, что к проблемам истории иудеев уже в конце XIX в. обращались иногда и специалисты по истории Рима. Одним из первых примеров такого рода обращений, насколько

⁵ Хороший сборник такого рода работ: Тайна Израиля. «Еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX — первой половины XX в. СПб., 1993.

⁶ Первое знакомство с Ветхим Заветом, иудеями и иудейской культурой в русской истории и культуре восходит, естественно, к раннему средневековью и времени принятия христианства на Руси.

⁷ См.: История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 467.

удалось установить автору, была работа Г.Э. Зенгера, младшего современника Д.А. Хвольсона. Г.Э. Зенгер был профессором римской истории Императорского Варшавского университета. Среди его работ есть и следующее сочинение: «Еврейский вопрос в древнем Риме. Речь, произнесенная 30 авг. 1889 г. на акте Императорского Варшавского Университета» (Варшава, 1889). В книге 210 страниц, на главы она не разделена. Автор рассматривает в ней взаимоотношения Рима и иудеев с момента первых контактов при Маккавеях до поражения восставших в Иудейской войне. По работе прекрасно видно, что ее автор восточных языков не знал, но в греческих и латинских источниках по выбранной теме ориентировался хорошо.

Консерватизм и монархизм автора очевидны, так же как очевидна и явная нелюбовь Г.Э. Зенгера к иудеям. Правда, у автора нет нелюбви к иудеям «вообще». Он против иудеев бунтующих, не признающих величие Рима и античной культуры. Если обратить внимание на год публикации (1889), политизированный подтекст этой книги станет очевидным. Г.Э. Зенгер обращается со своего рода призывом к правительству твердой рукой подавлять лобую крамолу, подобно тому как Рим поступил с иудеями.

С современных позиций книга Г.Э. Зенгера в основном устарела и большого интереса не представляет.

Младшим современником Д.А. Хвольсона, занимавшимся иудаикой специально, был Н.А. Переферкович (1871–1940)⁸. Среди его научных заслуг следует назвать прежде всего подготовку и издание первого и пока единственного перевода на русский язык Мишны и Тосефты, издававшегося дважды (СПб., 1899–1906; 1902–1911). Издание предваряется в первом томе кратким введением о целях и методах перевода. Внизу каждой страницы имеются краткие постраничные комментарии. Тексты Мишны и Тосефты помещены на одних и тех же страницах, различие же между ними достигается типографическим способом — текст Тосефты набран более мелким шрифтом. Особняком в рамках данного издания стоит седьмой том, озаглавленный «Источники и указатели Талмуда». К источникам Талмуда Н.А. Переферкович относит литературу периода таннаев. В первом полутоме седьмого тома (СПб., 1906) помещены переводы: «Мехильта, мидраш к книге Исход» (с. 1–204); «Сифра (Торат Коһаним), мидраш к книге Левит» (с. 207–562).

Н.А. Переферкович планировал во втором полутоме седьмого тома опубликовать переводы на русский язык указателей к своему переводу Мишны и Тосефты, а также таких произведений, как «Сифре», «Седер Олам Раба» и так называемые «Малые трактаты». Этот том так никогда и не вышел.

Кроме того, Н.А. Переферковичу принадлежит также отдельное издание текста и перевода трактата «Берахот», а также перевод трактата «Авот рабби Натана» и трактата «Авот»⁹.

Для своего времени вполне добротны и в основе своей не устарели до сих пор следующие две работы Н.А. Переферковича: «Талмуд, его история и содержание» (Ч. 1. Мишна. СПб., 1897); «Учебник еврейской религии для средних учебных заведений. Часть вторая»¹⁰. История по-библейская» (СПб., 1912). На страницах 1–110 здесь кратко изложена история иудеев и основ иудаизма от вавилонского плена до арабского завоевания.

⁸ О Н.А. Переферковиче см. подробно: Львов А. «Талмуд» Переферковича: автор, читатели, текст // Народ Книги в мире книг. Февраль 2004. № 49. С. 1–8.

⁹ Талмуд Вавилонский по рукописям и первым изданиям. Трактат Берахот. СПб., 1909; Талмуд Вавилонский. Трактат «Берахот» («О молитвах»). Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1909 (в реальной жизни текст и перевод трактата «Берахот» не являются двумя различными книгами. Они находятся под одной обложкой); Талмуд. Авот рабби Натана в обеих версиях с прибавлением трактата Авот. Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1903.

¹⁰ В 1912 г. вышли в свет все три части этого учебника: часть первая — история библейская, часть третья, озаглавленная «Еврейская религия», — катехизис.

Н.А. Переферковичу принадлежит также исследование «Пятидесятница в Библии и Талмуде» (Пг., 1916). Это подробный анализ всех контекстов Библии и Талмуда о соответствующем празднике. Книга представляет собой переплетенный машинописный текст. Видимо, это означает, что количество изготовленных экземпляров было крайне мало. На оборотной стороне титульного листа имеется надпись на латинском языке: «Pentecoste Hebraicis atque in Talmud. Dissertatio inauguralis». Последние два слова следует понимать в том смысле, что это сочинение было магистерской диссертацией Н.А. Переферковича.

Несколько ранее работы Н.А. Переферковича была опубликована до сих пор единственная в своем роде книга **И.И. Семенова**: «Иудеи и грекоримский мир во втором веке христианской эры (очерк по истории культурного взаимодействия народов Римской Империи)» (М., 1905). По тем данным общего плана об авторе, которые имеются в тексте работы, видно, что И.И. Семенов работал в 1905 г. в Московском университете на историко-филологическом факультете¹¹. Он, судя по всему, был античником и востоковедом. Приведенные переводы источников показывают, что автор прекрасно знал латинский, греческий и древнееврейский языки. И.И. Семенов профессионально занимался проблемами борьбы идей и синкретизма культур у народов императорского Рима¹².

Его работа состоит из трех глав, мало связанных между собой, но объединенных общей тематикой — взаимовлиянием античного и иудейского миров. Первая глава посвящена общему очерку отношения греко-римского мира к иудейской культуре во II в. н.э. Вторая глава посвящена сопоставлению взглядов римских юристов и галахических текстов на некоторые проблемы семейного права. В третьей главе И.И. Семенов обращается к вопросам о сходстве философских воззрений тех или иных представителей античной философии и авторов талмудических трактатов.

С исторической точки зрения наибольший интерес представляет вторая глава работы, посвященная сопоставлению некоторых правовых взглядов, касающихся проблем семейной жизни в римском и иудейском (талмудическом) праве, а также совпадениям этих представлений. Обычно от попыток найти истоки этих совпадений исследователи уходят. Что же касается И.И. Семенова, то он пишет, что прозелиты, примкнувшие к иудейскому закону, должны были держаться правовых норм, вырабатываемых в раввинистических школах, но, как римские граждане¹³, они юридически подлежали действию римских законов (с. 70–71). Поэтому, с точки зрения И.И. Семенова, эти прозелиты ставили чиновников и юристов перед необходимостью считаться фактически и нравственно с теми правовыми нормами, по которым они, прозелиты, жили. В качестве доказательства И.И. Семенов приводит следующий аргумент: некоторые из норм римского права, касающихся взаимоотношений супругов, в точно такой же редакции существуют в иудейском праве, т.е. в римское право они могли попасть только из иудейского.

Не будучи специалистом в истории римского права, автор данной работы не берется оценивать научность и серьезность предложенного И.И. Семеновым объяснения¹⁴. Взаимовлияние правовых норм на территории Римской империи, бесспорно,

¹¹ Это видно из указания на то, что работа печатана по определению историко-филологического факультета Московского университета, а также, что она извлечена из 34-го тома «Записок Императорского Московского университета. Отдел Историко-Филологический».

¹² Во введении И.И. Семенов пишет о том, что он смог опубликовать эту работу по прошествии небольшого количества лет с момента ее составления. К сожалению, он не поясняет, в чем заключались эти трудности.

¹³ Термин «римские граждане» принадлежит в данном случае И.И. Семенову. Он не совсем прав в том отношении, что прозелиты якобы необязательно были римскими гражданами.

¹⁴ Видимо, нельзя все же исключать и возможности случайного совпадения явлений.

существовало. Достаточно вспомнить о появлении в начале V в. так называемого «Сирийского судебногоника» — написанной на сирийском языке адаптации норм римского права к условиям Сирии V в. Однако правовой синкретизм изучен не так подробно, как религиозный, и механизмы этого взаимовлияния до конца не ясны.

К сожалению, приходится констатировать, что работа И.И. Семенова оказалась единственной в своем роде и фактически забытой. Подмеченные им явления и высказанные выводы остались незамеченными.

В конце XIX и начале XX в. в России несколько раз издается в переводе на русский «История евреев от древнейших времен до настоящего», написанная Генрихом Грецем. Талмудическому периоду в ней посвящены два тома — четвертый и пятый. Сочинение Генриха Греца написано хорошим языком и читается с интересом. По характеру это добротная компиляция. В отличие от аналогичного по размаху и характеру многотомного компендиума С.М. Дубнова, «История» Генриха Греца содержит довольно много ссылок на источники и научную литературу. В настоящее время сочинение Г. Греца во многих отношениях устарело.

Выдающимся событием научной жизни России начала XX в. стало издание двенадцатитомной «Еврейской энциклопедии», статьи в которой в целом ряде случаев сохраняют свое научное значение до сих пор. В ней, естественно, имеются статьи по всем периодам истории иудеев, в том числе и по римскому.

Несколько меньшее значение с современной точки зрения имеет деятельность С.М. Дубнова, автора многотомной «Истории еврейского народа», опубликованной сперва на русском языке, затем, после эмиграции С.М. Дубнова, — на немецком¹⁵. Работа написана хорошим языком, но является не исследованием, а добротной компиляцией доступных автору работ. Сочинение С.М. Дубнова не содержит никаких ссылок, с современной точки зрения оно во многом устарело.

Хотелось бы также отметить, что компендиумы Г. Греца и С.М. Дубнова заслуживают внимания и как памятник исторической мысли.

В советское время серьезные исследования по религиоведению («разоблачительные» работы атеистического характера здесь не в счет) скорее не поощрялись, чем запрещались. Поэтому количество работ, изданных в 1922–1991 гг. и затрагивающих в разной мере проблемы истории иудеев и иудаизма интересующего нас периода, оказывается значительным. Довольно часто, правда, это не более чем статьи, освещающие лишь отдельные стороны описываемого периода. Нередко приходится признать, что эти статьи на данный момент устарели. Встречающиеся же в некоторых работах попытки обобщения в основном неубедительны с современных позиций. Все это, однако, не означает, что в 1922–1991 гг. в СССР не было написано ничего заслуживающего внимания и что все работы советского периода следует отвергнуть.

Список работ советского времени открывается тремя монографиями, опубликованными в один и тот же год¹⁶, две из которых не потеряли своего значения до сих пор¹⁷:

¹⁵ Полный русский заголовок: «Всеобщая история евреев от древнейших времен до настоящего. На основании новейших исследований». Интересующий нас третий том опубликован в Петербурге в 1905 г. Немецкий заголовок интересующего нас тома: *Die Geschichte des jüdischen Volkes in Orient. Von Untergange Judäas bis zum Verfall der autonomen Zentren im Morgenlande*. В., 1926.

¹⁶ Видимо, это просто случайность, объясняющаяся тем, что в 1922 г., после гражданской войны, наконец полноценно заработали типографии.

¹⁷ Приводимый ниже обзор работ охватывает лишь ту часть исследований по семитологии, которая касается непосредственно сюжетов, рассматриваемых в данной статье. Общие обзоры по развитию семитологии в СССР представлены в следующих статьях: *Старкова К.Б.* Семитология в СССР за сорок лет // Ученые записки Института востоковедения. Т. XXV. М., 1960. С. 263–277; *Беляев В.И., Винников И.Н.* Арабистика и семитология на восточном факультете // Уз ЛГУ, сер. Востоковедн. наук. 1960. Вып. 13 (296). С. 98–110; *они же.* Арабистика и семитология в Петербургском-Ленинградском университете (на-

А.И. Тюменев. «Евреи в древности и в Средние века» (Пг., 1922). Страницы 177–223 занимает раздел «Евреи в римскую эпоху». Для своего времени работа очень хорошая. В основном не устарела она и до сих пор. В отличие от изданной в том же году работы С.Я. Лурье, А.И. Тюменев предпочитает излагать только факты и не заниматься теоретизированием.

С.Я. Лурье. «Антисемитизм в Древнем Мире, попытки объяснения его в науке и его причины» (Пг., 1922). Переиздано с отдельной пагинацией в качестве приложения к следующей книге: «Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона» [М., 1994 (Библиотека Флавиана. Вып. 3)]. Переиздано в Израиле на русском языке (Тель-Авив, 1976).

Работа написана в весьма пристрастной манере. Основной вывод С.Я. Лурье о причинах античного антисемитизма также является характерным примером интересной научной идеи, осмысленной весьма спорным образом. «Постоянной причиной, вызывавшей антисемитизм, по нашему мнению, была та особенность еврейского народа, вследствие которой он, не имея ни собственной территории, ни своего языка и будучи разбросанным по всему миру, тем не менее (принимая живейшее участие в жизни новой родины и отнюдь ни от кого не обособляясь) оставался национально-государственным организмом»¹⁸.

Проблемы осмысления самих себя и особенностей своей культуры в ходе исторического развития весьма важны для понимания исторической психологии и самосознания любого народа. Однако выяснять это надо, вполне естественно, исходя из критериев рассматриваемой эпохи, а не времени жизни исследователя. Сам по себе факт осознания иудеями своего единства в целом сомнений не вызывает, но из этого единства вовсе не вытекает осознание самих себя как «национально-государственного организма». Так это видится С.Я. Лурье и некоторым исследователям рубежа XIX–XX вв. Доказательств существования этого «национально-государственного организма», хотя бы в плане идеи, характеризующей особенности менталитета иудеев в древности, не приводится. В результате исследование серьезной проблемы исторической психологии и самосознания этноса оказывается просто подмененным мнениями группы исследователей¹⁹.

Что касается переизданий работы С.Я. Лурье, то они объясняются, скорее всего, тем, что на русском языке до последних лет это была единственная работа, в которой данная проблематика затрагивалась применительно к античности. Лишь в 1997 г. на русском языке был опубликован первый том сочинения Льва Полякова под названием «История антисемитизма. Эпоха веры». Характерно, что периоду античности в ней посвящено 29 страниц (с. 6–34). Это уже и само по себе показывает, что, с точки зрения автора, антисемитизм — явление гораздо более позднего времени.

Возвращаясь к работе С.Я. Лурье, отметим еще раз, что достоинством книги является хорошая проработка источников, которая в значительной мере «уравновешивается» весьма произвольными и сильно политизированными концепциями.

В том же, 1922 г. была опубликована работа **Н.М. Никольского** «Древний Израиль», представляющая собой добротный научно-популярный очерк по истории иуде-

правления и линии развития) // Вестник ЛГУ. История. Язык. Литература. 1969. Вып. 1. С. 137–142; *Старкова К.Б.* Гебраистика // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 544–559.

¹⁸ Лурье С.Я. Антисемитизм в Древнем Мире. С. 8. Применительно к античности эта же мысль специально рассматривается в книге С.Я. Лурье несколько ниже — с. 45–151.

¹⁹ Кроме С.Я. Лурье данной точки зрения в разной степени придерживалась целая группа немецких исследователей (Блудай, Зомбарт, Фрейденталь, Штегелин, Э. Мейер).

ев в рамках истории Древнего Востока и античности²⁰. Работа Н.М. Никольского, не претендующая на большую глубину, важна тем не менее своими принципами подхода к материалу: автор пишет (с. IV) о своем желании популяризовать историю Израиля вне каких-либо конфессиональных тенденций.

По сравнению с работой С.Я. Лурье гораздо более серьезным исследованием по всем проблемам антисемитизма является опубликованная в 1929 г. работа известного медиевиста С.Г. Лозинского «Социальные корни антисемитизма в Средние Века и в Новое Время». В двух первых главах работы, «Экономическая роль евреев в раннем средневековии» (с. 5–15) и «Отношение Средневековой церкви к евреям» (с. 15–29), автор рассматривает положение иудеев в античности, преимущественно в поздней. В хронологическом отношении работа С.Г. Лозинского является, таким образом, дополнением к работе С.Я. Лурье, однако — если говорить по сути — различие между ними очень большое. Основные выводы С.Г. Лозинского, касающиеся периода раннего средневековья, можно сформулировать следующим образом. До XII в. Европа не знала экономического, социального антисемитизма. Подавляющее большинство европейских жителей — крестьяне — иудеев вообще не видели и не могли иметь по отношению к ним каких-либо эмоций. Антииудейская агитация шла со стороны церкви, но максимум этой агитации сводился к объявлению иудеев религиозно-опасными людьми. Проповеди же социального антисемитизма не было и со стороны церковных кругов. Вывод этот представляется весьма важным для правильного понимания истории возникновения и развития антииудейских стереотипов мышления.

Некоторым недостатком работы С.Г. Лозинского является отсутствие настоящего анализа самой терминологии. Так, он никогда и нигде не пишет о том, какое содержание он вкладывает в понятие «антисемитизм», ограничиваясь лишь заявлением о том, что нет никаких оснований объявлять антисемитизм изначальным и извечным (с. 14–15). Не всегда положения С.Г. Лозинского аргументированы так, как хотелось бы. Все же значение этой книги велико — это пока единственное серьезное научное исследование на русском языке заявленного предмета, без демонизации и с обоснованием весьма важного тезиса о том, что антииудейские настроения, как и любое явление в истории, проходят длительный путь развития, меняясь от эпохи к эпохе.

В 20-е годы вышли в свет два интересных научно-литературных сборника, посвященных во многом древней и средневековой истории. Оба называются «Еврейская мысль». Один был издан в 1922-м, второй — в 1926 г. В первом обращает на себя внимание статья М. Гинзбурга «Учение о рабстве в библейско-талмудическом и римском праве (Сравнительно-исторический очерк)», с. 72–101; во втором — статья Б. Шульмана «Рав в Талмуде (По поводу книги U.S. Zuri (Shefak). Rab, sein Leben und seine Anschauungen. Zürich, 1918)», с. 144–163. Первая из отмеченных статей развивает идеи, близкие к тому, о чем писал И. Семенов в 1905 г. Вторая работа является развернутой рецензией. К сожалению, после 1926 г. сборники «Еврейская мысль» более не выходили.

В 1923 г. была опубликована статья Н.В. Пигулевской «Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху», ставшая для известного советского востоковеда единственным обращением к талмудическому материалу²¹. Посвящена же статья термину «народ земли» и особенностям его употребления.

²⁰ Издание работы в 1922 г. является на самом деле не более чем переизданием с осовремениванием орфографии. Первое издание работы Н.М. Никольского не имеет указания года публикации. В изобилии выхода книг по иудейской тематике в 1922 г. не следует, судя по всему, искать какой-то особый глубинный смысл. Как уже упоминалось, после окончания гражданской войны жизнь издательств вошла в нормальное русло и начался обычный для специализированных издательств выпуск научной литературы. В 20-е годы было издано много ценной научной литературы как отечественных авторов, так и монографий зарубежных исследователей в переводах на русский язык.

²¹ В данной работе используется издание статьи в сборнике, опубликованном уже после смерти Н.В. Пигулевской: *Пигулевская Н.В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 94–107.

До Великой Отечественной войны и несколько лет после ее завершения Вавилонским Талмудом как историческим источником занимался Ю.А. Солодухо. Важнейшие из его статей: «Движение Маздака и восстание еврейского населения Ирака в первой половине VI в. н.э.» (ВДИ. 1940. № 3–4. С. 130–145); «Значение еврейских источников раннего средневековья для истории Ближнего Востока» (Советское востоковедение. 1941. Т. 2. С. 37–52); «Концентрация земли и обезземеливание мелких земельных собственников в Ираке во II–V вв. н.э. (по талмудическим данным)» (ВДИ. 1947. № 2. С. 40–51); «Подати и повинности в Ираке в III–V вв. н. э.» (Советское востоковедение. 1948. Т. 5. С. 55–72).

К сожалению, осталась неопубликованной монография Ю.А. Солодухо, затрагивающая непосредственно вопросы, рассматриваемые в данной работе: «Землевание и землепользование в Ираке и Сирии во II–V вв. нашей эры». Работа находится в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН²². Судя по всему, это единственная вплоть до настоящего времени работа на русском языке, в которой используется Талмуд как источник по экономике древнего Ближнего Востока.

Впоследствии несколько статей Ю.А. Солодухо были изданы в английском переводе с иронично-снисходительными комментариями известного американского специалиста по Талмуду Дж. Ньюснера²³.

В 30-е годы началась также научная деятельность известного советского антиковеда А.Б. Рановича, неоднократно обращавшегося к истории иудеев в рамках истории античности. Первая такая работа — «Очерки истории древнееврейской религии» (Вводн. ст. акад. Н. Никольского. М., 1937), опубликованная до находок кумранских текстов. Уже поэтому она безнадежно устарела. Нельзя также не отметить, что известные автору факты трактуются в ней вроде бы и добротнo, но с очень большой долей схематичности и примитивизации. Последняя глава книги — «Иудея после восстаний I–II вв. Талмуд» (с. 352–374) содержит краткое изложение истории Палестины и иудеев от поражения восстания Бар Кохбы до периода Поздней Империи и краткую, достаточно поверхностную характеристику Талмуда. В этом отношении работа А.Б. Рановича является значительным шагом назад по сравнению с исследованиями И.Г. Троицкого.

После Великой Отечественной войны А.Б. Рановичем была написана единственная (до сих пор!) монография по истории Восточного Средиземноморья римского времени — «Восточные провинции Римской Империи в I–III вв.» (М.–Л., 1949). В этой работе А.Б. Ранович специально о Палестине, иудеях и иудаизме не пишет, но в главе «Сирия» (с. 127–165) данные Талмуда автором используются неоднократно; Палестине, в отличие от остальных провинций, не посвящено отдельной главы. Скорее всего, объяснение этому следует искать в годе выхода книги, в особенностях менталитета советской эпохи и особенно — в обострении положения на Ближнем Востоке в связи с образованием государства Израиль. Не исключено, правда, что соответствующая глава была написана, но не опубликована, ибо одна из последних публикаций А.Б. Рановича по композиции, принципам написания материала и идеям повторяет главы монографии о восточных провинциях.

Эта работа во многом устарела, ибо за прошедшие без малого 60 лет с момента ее публикации археологическое изучение Ближнего Востока выявило столь большое количество новых надписей и папирусов, что очень многие положения автора нуждаются в серьезном уточнении.

²² Р. 1, оп. 8, № 124. Судя по дате в конце предисловия (л. 8), работа завершена в декабре 1937 г.

²³ Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Yu.A. Solodukho in English Translation edited with a Commentary by J. Neusner. Leiden, 1973 (Studies in Judaism in Late Antiquity from the First to the Seventh Century, ed. by J. Neusner. Vol. 2).

Через восемь лет была опубликована близкая по содержанию работа Г.М. Лившица «Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. К проблеме социально-экономического строя римских провинций» (Минск, 1957). Книгу Г.М. Лившица отличает хорошее знание как греческих и латинских источников, так и раввинистической литературы, однако она опубликована до выхода в свет первых изданий папирусов Иудейской пустыни, имеющих в целом ряде случаев прямое отношение к сюжетам, рассмотренным автором в данной книге. Именно поэтому работа Г.М. Лившица в значительной мере устарела. В данной книге удручает также безмерное количество выпадов против буржуазных историков и, соответственно, безмерное славословие в адрес марксизма-ленинизма.

Тремя годами раньше книги Г.М. Лившица была опубликована работа известного антиковеда советского периода А.Г. Бокщанина «Социальный кризис Римской Империи в I в. н.э.» (М., 1954). Как и Г.М. Лившиц, А.Г. Бокщанин уделил в своей работе немало места Иудейскому восстанию. В отличие, однако, от Г.М. Лившица, А.Г. Бокщанин рассматривает события в Иудее в тесной связи с историей других провинций и всего государства в целом. Эта весьма перспективная попытка теоретического осмысления известных исторических событий осталась в советской и российской историографии единственным примером.

В 1962 г. вышел сборник «Критика иудейской религии» (М., 1962). Здесь обращает на себя внимание большая статья А.Б. Рановича «Образование синагоги и возникновение Талмуда» (с. 108–209), представляющая собой несколько хаотичный по композиции обзор истории Палестины от завоеваний Александра Македонского до поражения восстания Бар Кохбы. Не исключено, что статья была написана для монографии «Восточные провинции Римской Империи...», ибо в основе своей она не религиозноведческого, а исторического характера и во многих отношениях близка к характеристикам отдельных провинций в книге «Восточные провинции...». Сколько-нибудь значимых выводов эта работа не содержит.

К проблематике интересующего нас периода несколько раз обращался известный востоковед середины XX в. И.Д. Амусин. Основные его работы по этой теме связаны с анализом недавно обнаруженных палестинских папирусов: Документы из вадии Мурабба'ат // ВДИ. 1958. № 1. С. 104–124; Документы из вадии Мурабба'ат. II // ВДИ. 1961. № 4. С. 136–147; Арамейский контракт 134 г. н.э. из окрестностей Мертвого моря // Древний Мир. Сборник статей академику Василию Васильевичу Струве. М., 1962. С. 202–213.

Ему же принадлежит подробный историко-филологический анализ термина «народ земли», весьма часто встречающегося в Талмуде. Правда, И.Д. Амусин исследует в этой связи не столько талмудические трактаты, сколько данные об употреблении этого термина в предшествующий исторический период: «Народ земли» (К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии) // ВДИ. 1955. № 2. С. 14–35²⁴.

В те же годы была написана и издана работа М.С. Беленького «Что такое Талмуд. Очерк истории и мировоззрения Талмуда и современный иудаизм» (М., 1970). Она представляет собой дурной, вследствие более чем очевидной поверхностности, образец научно-популярной литературы, не имеющей отношения к науке. О значении этой работы можно говорить лишь в том отношении, что это единственная (имея в виду общедоступные издания²⁵) книга советского периода, где вообще затрагивалась тема Талмуда как источника в целом по истории иудеев и иудаизма.

²⁴ Переиздано в составе сборника работ И.Д. Амусина «Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (первое тысячелетие до н. э.) по библейским материалам» (М., 1993. С. 48–76).

²⁵ К этому времени работа А.Б. Рановича 1937 г. давно стала библиографической редкостью, а сборник «Критика иудейской религии», сочетающий научную направленность с «разоблачительной», был предназначен скорее для пропагандистов, чем для широкого читателя.

Ко второй половине XX в. относится целая серия работ известного советского востоковеда и антиковеда **И.Ш. Шифмана** (1930–1990). Историей иудеев римского времени И.Ш. Шифман практически не занимался, хотя материал знал. В разной степени сюжеты, касающиеся Палестины, иудеев и иудаизма римского времени, затрагиваются им в следующие три монографии: «Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии» (М., 1976); «Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв.)» (М., 1977); в рамках коллективной монографии «Рабство в восточных провинциях Римской Империи в I–III вв.» (М., 1977; авторы — Л.П. Маринович, Е.С. Голубцова, И.Ш. Шифман, А.И. Павловская) И.Ш. Шифманом написана небольшая глава «Рабство в Сирии и Палестине» (в целом — с. 108–128), вторая часть которой «Рабство в Палестине» (с. 118–128) написана на материале Талмуда.

Приходится с огорчением отметить, что в научном творчестве И.Ш. Шифмана эти сюжеты оказались второстепенными.

Серьезные изменения в общественной жизни России после 1991 г. привели к коренным сдвигам и в историографии изучаемого периода. За последние годы появилось несколько исследований, содержащих краткие, но весьма ценные очерки по рассматриваемой проблематике. В хронологическом порядке прежде всего следует назвать коллективную монографию «История Востока. I. Восток в древности» (М., 1997). Интересующий нас материал написан в основном **И.П. Вейнбергом** и **И.С. Свенцицкой**.

Глава XXVI «Предэллинизм на Востоке. Послепленная Иудея» (с. 490–504) написана И.П. Вейнбергом. За годы, прошедшие с момента первого издания второго тома «Истории древнего мира» (М., 1982), взгляды И.П. Вейнберга не изменились. Это видно, в частности, по тому, что текст отмеченной главы является лишь слегка доработанным вариантом лекции «Предэллинизм на Востоке», опубликованной в составе «Истории древнего мира»²⁶.

Что касается книги «История Востока. I. Восток в древности», то в ней далее хотелось бы отметить главу XXXII «Восточные провинции Римской империи». Раздел 1 — «Палестина в эллинистическо-римский период» (с. 562–565) и раздел 2 — «Падение независимых государств в Палестине» (с. 565–566) — написаны И.П. Вейнбергом с использованием материалов И.Д. Амузина. Раздел 3 — «Восточное Средиземноморье в составе Римской империи» (с. 566–577) — написан И.С. Свенцицкой.

Наконец, это глава XXXIII — «Коренные перемены в мировоззрении („осевое время“»)». Раздел 5 данной главы (с. 590–596) «Новые явления в яхвизме-иудаизме в I тысячелетии до х.э.» написан И.П. Вейнбергом.

Читателю остается лишь пожалеть о краткости отмеченных разделов в главах XXXII и XXXIII, написанных хорошими специалистами.

Наконец, хотелось бы упомянуть монографию **Ю.Б. Циркина** «История библейских стран» (М., 2003). В трех последних главах («Держава Селевкидов и Второе Иудейское царство»; «Под властью Рима»; «Сирия и Палестина в позднеимперский и ранневизантийский периоды») история Ближнего Востока интересующего нас периода рассмотрена довольно подробно. По своему характеру работа представляет собой изложение фактов без попыток теоретизирования. Однако же факты изложены хорошо, и книга Ю.Б. Циркина — из числа исследований на русском языке — может считаться лучшим кратким изложением общего характера истории Ближнего Востока (в том числе и иудеев в Палестине) в рамках истории Древнего Востока и античности.

²⁶ Объем текстуальных совпадений между обеими работами И.П. Вейнберга весьма велик.

В завершение данного обзора представляется необходимым сказать несколько слов о новой публикации Талмуда на русском языке, в подготовке которого участвуют как российские, так и израильские ученые.

С 1995 г. началось издание на русском языке грандиозного по замыслу проекта, целью которого является — насколько можно понять по вышедшим двум книгам — подготовка и публикация полного перевода Вавилонского Талмуда на русский язык. Организаторами и идейными вдохновителями проекта являются Институт изучения иудаизма в СНГ, Израильский институт талмудических публикаций и Институт исследования еврейских текстов в СНГ.

Первая книга издания вышла в 1995 г.: «Вавилонский Талмуд. Комментированное издание раввина Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца). Трактат Бава Меция. Первая глава. Русский перевод и редакция Зеева Мешкова» (М., 1995). Издание представляет собой воспроизведение оригинала, а также полный перевод (Мишна + Гемара) одной главы соответствующего трактата Вавилонского Талмуда. Данный том включает в себя также комментарии (как постраничные, к отдельным словам, так и в конце книги — к отдельным пассажам), составленные Зеевом Мешковым на основе комментария Рава Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца). На полях издания иногда даются комментарии к лексике того или иного пассажа, к конкретным терминам, а также комментарии, которые озаглавлены «исторический фон». Представленные комментарии являются по своему характеру традиционными, религиозно-просветительскими.

В 2001 г. вышла вторая книга данного издания: «Вавилонский Талмуд. Антология аггады с толкованиями раввина Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца). Том I»²⁷. Перевод и комментарии Ури Гершовича и Аркадия Ковельмана. Под общей редакцией р. Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца) и Сергея Аверинцева (М., 2001):

Как и в первой книге, тексты содержат Мишну и Гемару соответствующих мест, но с современными комментариями (У. Гершович, А. Ковельман, в некоторых случаях добавлены также комментарии А. Штейнзальца)²⁸.

Данная книга содержит множество вводных очерков, из которых несомненный интерес представляют следующие: *Аверинцев С.С.* Агада в учительском контексте (с. XV—XIX данного издания); *Ковельман А.Б.* Этика и поэтика Талмуда. Предисловие к комментарию (с. XX—XXIV данного издания).

К сожалению для читателя, оба исследователя в своих вводных очерках лишь затрагивают вопрос о параллелизме развития иудейской мысли, античной философии и литературы — явление отмечается, но не исследуется²⁹. Между тем эта проблема весьма важна для правильного понимания и истории иудеев талмудического периода, и Талмуда как такового.

Отношение к этому изданию не может не быть двойственным. С одной стороны, безусловно положительным является уже сам факт публикации на двух языках (оригинал и русский перевод) талмудических текстов. С другой стороны, преобладание традиционных комментариев делает данное издание скорее религиозно-просветительским, чем научным. Кроме того, незначительность представленного в имеющихся томах материала по отношению к общему объему Талмуда заставляет задуматься и о перспективах этого издания: публикация может растянуться на долгие десятилетия и не завершиться по самым разнообразным причинам.

В постсоветское время в России стали проводиться регулярные конференции по иудаике, в рамках которых присутствуют также сюжеты, так или иначе связанные

²⁷ Как видно из рекламного текста на суперобложке тома, в планах издателей стоит также подготовка второго тома данной Антологии.

²⁸ Иными словами, комментарии второго тома являются по своему характеру отчасти краткими текстологическими пояснениями, отчасти — религиозно-просветительскими.

²⁹ А.Б. Ковельман регулярно отмечает этот параллелизм в своих комментариях. См., например: с. 101, 184.

с Талмудом. Публикация тезисов (иногда — даже докладов) делает эти материалы доступными. По понятным причинам эти статьи очень разные, однако уже сам факт их появления показывает, что Талмуд и талмудический период продолжают привлекать современных исследователей из России и стран СНГ. Приведем несколько примеров.

В материалах VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике обращают на себя внимание следующие статьи: *Туров И.* Взгляды мудрецов Палестины на распространение иудаизма; *Ковельман А.* Фарс в Талмуде; *Лейтмане И.*³⁰ Смех рабби Акива как герменевтический ключ в мидраше «Эйха раббатти»³¹; *Зайчик Ц.* Сюжеты из Талмуда и Мидрашей и басни Эзопа (фрагменты литературоведческого анализа)³².

Авторы всех указанных статей так или иначе затрагивают проблемы взаимодействия античной культуры и культуры еврейской, подчеркивая при этом параллелизм развития обеих культур и общность образов и мысли в них. Во всех статьях подмечено много интересных частных, больших обобщений данные работы не содержат³³.

Приведенный обзор показывает, что изучение Талмуда и талмудического периода — как с позиций востоковеда, так и с позиций антиковеда — больших успехов в России не достигло. За прошедшие 150 лет истории научной иудаики в России написана только одна работа о Талмуде, за пределами России оставшаяся неизвестной (И.Г. Троицкий). Более или менее удачные статьи XIX–XX вв. оставались почти полностью внутрироссийским феноменом. Исключение составляют лишь несколько статей Ю.А. Солодухо, изданных по-английски Дж. Ньюснером (см. выше, примеч. 23), а также изданная в Израиле на русском языке статья московского исследователя **Г.С. Александра** «К вопросу о роли Акибы Бен Йосефа в восстании Бар Кохбы» (Иудеи в Римской Империи в эпоху Талмуда (период Мишны с 70 по 220 г. н.э. Тель-Авив, 1999. С. 360–373).

В то же время наличие определенного интереса к талмудической проблематике среди молодых исследователей позволяет говорить о том, что в будущем в русской науке можно будет ожидать и настоящих серьезных обобщающих работ по истории талмудического периода.

Summary

A.G. Grushevoy
**Russian Studies of the Talmud
 and of Its Creation Period**

The history of Talmudic studies (Talmud proper and the period of its creation) as well as of Semiology and Hebrew studies in general counts 200 years in Russia. Some periods in the history of this

³⁰ Ивета Лейтмане приехала на конференцию из Латвии (Рига).

³¹ См.: Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 1999. С. 117–128 (ст. И. Турова); с. 129–136 (ст. А. Ковельмана); с. 137–154 (ст. И. Лейтмане).

³² См.: Там же. Ч. 2. М., 1999. С. 7–17.

³³ В материалах VIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике (тезисы) (М., 2000) можно отметить лишь тезисы на половину страницы (с. 31) по следующей теме: «Телеологическая рамочная структура в Вавилонском Талмуде и у Филона Александрийского». Авторы — У. Гершович, А.Б. Ковельман.

science were closely connected with the changes occurring in social and political life of Russia. The aim of our article is to give brief characteristics of these periods as well as the characteristics of scholarly works of researchers studying the Talmud and the period of Jewish history when it was created. We would like to emphasize that the present work can not be regarded as giving a complete description and characteristics of all works of all researchers who have ever studied the Talmud and Talmudic period.

The present article deals mostly with the contents of Russian works of those scholars who can be characterised as researchers of academic style (both Orientalists and specialists in Classic studies) studying the Talmud and Talmudic period from historical and philological point of view. (The most prominent names here are: A.S. Firkovich, D.A. Chwolson, A.J. Harkavy, P.K. Kokovtsov, I.G. Troitsky, N.A. Pereferkovich, A.I. Tiumentev, S.J. Lurie, N.V. Pigoulevskaia, A.B. Ranovich.)

In other words, the author of the article provides no description and characteristics of the following types of works written in Russian and dealing with the Talmud or the Talmudic period:

- brochures written in popular style (issued in great amounts in Russia in the end of the 19th century and in the beginning of the 20th century) and giving different explanations about the Talmud as well as about the ideas expressed in different Talmudic treatises;
- religious literature (Judaic and Christian) dealing with the Talmud or the Talmudic period published very often in the end of the 20th century and in the beginning of the 21st century;
- philological studies dealing with the Hebrew language and Aramaic dialects;
- the works of Russian religious philosophers who dealt with the Jewish history in some philosophical or culturological works.

И.И. Надиров

Рука и жест**как божественный символ и амулет**

(по эпиграфическим и нарративным источникам Ближнего Востока)

I

При изучении надписей из Хатры, и в частности ономастики найденных здесь арамейских текстов, мое внимание привлекло имя собственное *ydy*'у (X246). Оно засвидетельствовано также в Пальмире (*ydy*' — Stark, 24) и Дура-Европос (*Iadaeus* — Dura 100, XXI.10). Представляется очевидным, что приведенные имена связаны с семитским глаголом **יָדַע** «знать». Именно так можно было бы понять и составное имя 'Ιεδειβηλος (REG VII, 160) «знает Бел», однако в нашем распоряжении имеется и другое, сходно звучащее имя, которое невозможно связать с указанным глаголом: 'Ιδαρουμα. Последнее засвидетельствовано в греческой надписи из Хаурана (Саммет ал-Барадан, 1955), которая, насколько мы знаем, не издана¹:

Αὐδος Ὀβαιδο
ς υἱὸς οἱ δύο δ
ᾶρον ἐπόησ
αν Ἰλααλη καὶ
τῷ ἀγγέλῳ αὐ
τοῦ Ἰδαρουμα

«'Ауш (и) 'Убайд сын, они двое, сделали (это приношение по обету) в дар 'Илах-ал-Гайа' и его Ангелу 'Ида-рума».

Сам стиль краткого греческого текста хорошо согласуется с латинским эпиграфическим формуляром, где *δαρον*, относящийся к божеству, часто совпадает по месту с *donum* латинских посвящений². Оставляя в стороне общий смысл надписи, достаточно популярной в Пальмирене и Набатее, я хотел бы остановиться более подробно на имени ангела — 'Ида-румā. Дело в том, что бог 'Илах-ал-Гайа' (гр. Ἰλααλη, араб. 'Elāh-Gē'ā) в посвящении, найденном в оазисе ал-Гоф (ар. الجوف) и датированном 44 г. н.э. (*ldwšr* 'lh gy')³, формально идентифицируется с божеством набатеев Душарой («Тем, кто охраняет *šara*», горную область вокруг Петры). В надписи из Хаурана (см. выше) 'Илах-ал-Гайа' впервые ассоциируется с ангелом, называемым *Idarouma*; ср. Ис. XXVI, 11 (*YHWH rāmāh yād^ekā*) и Пс. LXXXIX, 14 со сходным текстом. Здесь арамейская клаузула означает не что иное, как «высшую (вознесенную)

¹ Воспроизведена в: *Milik J.T. Dédicaces faites par des dieux. Recherches d'épigraphie Proche-Orientale // ВАН. Т. XCII. 1972 (далее — DFD). Pl. XV, 1.*

² *Robert L. Collection Froehner. Vol. I. 1936. P. 134, а также: Teixidor X. Bulletin d'épigraphie sémitique 1964–1980 // ВАН (127). P., 1986; REG, 82. No. 53. P., 1969.*

³ *Starcky J. RB LVII, 1957. P. 196–215. Pl. V.*

руку»⁴. Имя существительное *yad*, *y^edā* в определенном состоянии — обычно женского рода; если же имя в мужском роде, то оно, судя по контексту, должно персонифицировать мужское *mal'ak* «ангел», так же как арамейское *šalmā* «изображение или скульптура мужчины» противопоставлено *šalm'itā* «изображение женщины».

Данный пример в древнем семитском мире не единственный. Образец поклонения *Idarouma* («Ангелу Вознесенной Руки», почитаемому набатеями, отражен в монетах, хранящихся в Кабинете медалей в Парижской Национальной библиотеке, также, кстати, до сих пор не изданных⁵. Вот краткое описание одной из монет:

Голова царя, поворот вправо, длинные волосы. Рука (левая)⁶. Легенда по кругу, слева от центра до низа: *MLKW MLK'*, направо снизу вверх: *MLK NBTW*; на поле, справа от руки: *ŠNT V*, слева — *III*. «Малику-царь, Царь Набатеев, в 8 году (своего правления)». Бронза, 17 мм, 2,28 г. Монета чеканилась в 49 г. до н.э. при Малику I (56–28). Из других монет, выпущенных при этом царе, сохранилось лишь две, обе серебряные⁷. Из надписей периода правления Малику I сохранилась единственная с датировкой *bšnt X lmlkw mlk'*, Босра; *CIS* II, 174. Она посвящена *Qašiyū (l'lh qšyw)*, где *Qašiyū* обозначает не имя бога, а имя собственное, указывающее на этническую группу (*Milik. Syria. 1958. XXXV. P. 229* и примеч. 2)⁸.

Можно предположить, что надгробие в *Šammet al-Baradan* (см. выше), на основании которого была сделана приведенная греческая надпись, имело форму огромной руки. Сам текст явно указывает на ангела (посланника Великого бога), выступающего в роли его Десницы. Аналогии такого рода на Ближнем Востоке известны. Приведем несколько примеров посвящений ангелам, выступающим от имени бога.

Так, в Риме (в районе древней гавани) найдена латинская надпись, гласящая: *I.O.M. Angelo Heliop(olitano) pro salute imperator(um) Antonini et Commodi Augg. Gaionas d. d.* По комментарию А. Сейрига, упомянутый Гайон между 177 и 180 гг. сделал еще два посвящения Юпитеру, ангелу Гелиополитанскому: «Юпитеру поклоняются здесь в образе ангела... с которым он ассоциируется»⁹.

В арамейской деревне *Ma'lūla* (60 км к северо-востоку от Дамаска) расположен грот в северной скале, доминирующей над местностью; рядом с аркой найдена надпись на греческом языке, причем обе копии, сделанные с нее, имеют недостатки¹⁰. Надпись датируется 99/100 г. н.э. и посвящена выполнению «раковины» τῷ Θεῷ Μαλαχ η(λ) αλειαν. С. 5–6: в греческой транскрипции передается семитское имя *Mal'ak-'el-'aliyān*, «ангел Бога Всевышнего». Арамейская форма *'El-'Aliyān* соответствует евр.-библ. *'El-'Elyōn* (Быт. 14, 18–22; Пс. 77, 35). Данное божество упоминается уже в VII в. до н.э. в *Сфире*¹¹.

Результаты исследования обсуждаемых надписей-посвящений в *Šammet al-Baradan*, Риме и *Ma'lūla* позволяют по-новому взглянуть на восемь бронзовых рук, из-

⁴ Форма *rutā* представляет собой не что иное, как фонетический вариант *ratā*, где гласный звук *-a-* преобразовался в *-i-* (ср. *žatān* «небо, небеса», в гр. передаче *-σοφτην*, или *-sumen*, как в и.с. *Barbe 'žanēn*, «сын Владыки Небес») из-за нахождения по соседству с лабиальным звуком; данное явление часто встречается в семитских, греческих и латинских надписях Передней Азии.

⁵ *DFD. P. 431. Pl. XIII, 2.*

⁶ Насколько позволяет судить фотография. Тем не менее Ж.Т. Милик считает, что на монете изображена правая рука (*DFD. P. 432*).

⁷ Воспроизведены в: *Hil G.F. British Museum Coins, Arabia. L., 1922. Pl. XIII–XIV* и Табл. 1; датированы соответственно 1 г. (чтение Ж.Т. Милика) и 28 г. н.э.

⁸ В качестве имени собственного встречается в надписях Хатры (X58).

⁹ *Seyrig H. Antiquités syriennes // Syria. 1929. X. P. 346.*

¹⁰ Рене Мутард (*Mouterde R. Cultes antiques de la Coelesyrie et de l'Hermon // MUSJ. 1959. XXXVI. P. 53–87*, особенно 55–57, табл. 7–12) практически полностью воспроизводит копии более ранних исследований (*Bliss F.J. // PEF. 1890. P. 79* и *Parisot P. // JA. 1898. I. P. 265*).

¹¹ *Fitzmeyer J.A. The Aramaic Inscriptions of Sefire. Rome, 1967. P. 37–38.*

готовленных по обету (все найдены в Сирии и, очевидно, местного происхождения) и изображающих, как правило, правую руку с раскрытой ладонью высотой 10,5–20,5 см. Они либо закреплены на стержне, либо прикреплены к основанию камня¹². Как мы видели, в греческой надписи из Хаурана ангел отождествлен с воздетой рукой Душары; об этом же свидетельствует набатейская монета. Латинские надписи (см. выше) свидетельствуют о ливанском культе ангела Баальбека, между тем как греческое посвящение из Ма'ули сделано в честь ангела Всевышнего Бога.

Из восьми упомянутых изображений руки отметим лишь некоторые, представляющие наибольший интерес. В Ни́хе, что в долине ал-Бика́' (Сирия), найдены две бронзовые скульптуры ладоней, обе высотой 20 см. Одна (IGLS 2930), на основании изображенных по бокам баранов, позволила А. Сейригу атрибутировать руку Меркурию¹³, который выступает здесь в роли ангела Юпитера Гелиополитанского, «lié à Jupiter par un lieu d'hypostase, qui faisait de lui de vicaire du grand dieu». Не случайно именно *I.O.M. Angelus Heliopolitanus*, как показывает надпись из Рима (см. выше), почитается в первую очередь местными торговцами и военными. На изображении рук, сделанном на надгробии Ариме¹⁴, левая держит молнии (Хадад), а к правой прижимают с боков лвы (Атаргатис).

Еще два изображения руки находим вместе с посвящениями Богу Всевышнему, в обеих надписях называемому Θεός Ὑψιστος (ВСН, III, р. 265, No. 20, 21, хранятся в Национальном музее Афин)¹⁵.

Касаясь изображения руки, следует упомянуть и другие случаи ее символизации. Изображения руки есть на пунических надгробных стелах (СИС, 198–200). В Пальмире обнаружена бронзовая фигурка руки, посвященная Ба'ал-Шамену¹⁶. В Израиле (между Лахишем и Хеброном) найдены надписи, сделанные палеоеврейским письмом (IDAM 72168, 72169), в которых призывается милость Яхве и «его Ашеры»; здесь же изображена рука, точнее ладонь¹⁷. Однако автор затрудняется дать объяснение появлению такого изображения рядом с текстом. Однако следует отметить, что надписи относятся к VI–V вв. до н.э. Имеется скульптура руки, происходящая из Южной Аравии, с надписью *MAFRAY-al'Adan 10+11+12*¹⁸. Эта бронзовая скульптура правой руки сопровождается текстом, согласно которому «Та'лабу, (богу) Рийама, посвящается эта правая рука (*ymn*ⁿ) для Его воспоминания о Кабрате из места Зафар, чтобы ему было хорошо». Однако в случае с южноаравийским посвящением обычное толкование, что под рукой имеется в виду сам посвяtitель, предлагающий себя богу, не удовлетворяет, поскольку, согласно К. Робену, рука в данном случае была свидетельством ходатайства о прощении, своего рода репарацией, чтобы был снят запрет на выгон скота на определенные пастбища (наказание). Создается впечатление, что рука принадлежит посвяtitелю, однако это «лишь символический знак о благополучии (*l-wfy hmw*) того, кто провинился»¹⁹. Не здесь ли появляется идея о наказании воров, отраженная в Коране [5: 42(38)]?

¹² По описанию находок см.: *Dussaud R. Notes de mythologie syrienne*. P., 1903–1905. P. 117–125 (далее — *Dussaud*) и более подробно: *Seyrig H. Antiquités syriennes // Syria*. 1939. XX. P. 189–194, Pl. 13 (= IGLS 2880), а также: *id. Antiquités syriennes // Syria*. 1954. XXXI. P. 83, Pl. XII (= IGLS 2930).

¹³ *Seyrig*. 1954. P. 105.

¹⁴ *Seyrig*. 1939. P. 189–193 и Pl. 9.

¹⁵ *Dussaud*. P. 118, 122.

¹⁶ *Drijvers H.J.W. Une main votive en bronze trouvée à Ba'alshamen // Semitica*. 1977. XXVII. P. 112–113. X. Дрийверс видит в находке символическое отоображение адоранта-посвяtitеля.

¹⁷ *Lemaire A. Les inscriptions de Khirbet el-Qôhm et l'ashérah de YHWH (Planche XXXI) // RB* 45 (1977), No. 4. P. 595–608.

¹⁸ *Robin Ch. L'offrande d'une main en Arabie Préislamique: essai d'interprétation // Mélanges Linguistiques offerts à Maxime Rodinson*. P., 1985. P. 307–320 (далее — *Robin*).

¹⁹ См.: *Robin*. P. 319.

Сказанное позволяет сделать следующие выводы:

- 1) рука в качестве божьей десницы обожествлялась в Сирии и Палестине на рубеже н.э. и позднее;
- 2) эта десница могла относиться как к местным богам (богиням), так и к Всевышнему Богу;
- 3) исполнителем воли Бога, выступающим в роли Его Десницы, мог быть ангел, называемый в этом случае «Ангел воздетой руки».

От памятников древности перейдем к нашему времени, когда руке и жесту едва ли не повсеместно в семитском мире продолжают придавать если не магическое, то символическое значение.

II

«Нет страны, где ее жители не рассматривали бы руку в качестве амулета». К такому выводу приходит Э. Лефевюр в своем исследовании, в заключение которого пишет: «И в Египте, и в Ирландии, так же как в землях израильтян или этрусков, этой части тела придавалось магическое значение и сила»²⁰. Данное представление можно проиллюстрировать на семитском материале.

Прежде всего надо заметить, что с древнейших времен использование руки в качестве талисмана и оберега предполагало особое «положение» руки (рук), что и создавало сакральный эффект. Возложение рук на голову в знак посвящения известно по Библии, откуда, собственно, происходит христианский термин «рукоположение», и данное действие должно было означать переуступку своих прав в том или ином деле Богу (Исх. 29:15, 19; 2 Пар. 29:23). Руки также возлагались на голову животного, чья кровь предназначена для жертвоприношения жрецами или во искупления грехов людей. Та же церемония имела место при переложении грехов людей на козла отпущения и при других жертвоприношениях (за исключением искупительных жертв). Отметим здесь же и положение рук на голову хулителя. Иаков, находясь на смертном одре, наложил свою правую руку на голову Ефрема. Левиты получали посвящение в сан именно рукоположением со стороны глав родов. Освященный веками обычай посвящения в духовный сан путем рукоположения берет начало в освящении Иисуса Навина в качестве преемника Моисея. Этот обряд нашел отражение и в Новом Завете, и в Талмуде, и при церемонии назначения членов Синедриона.

У мандеев обряд рукоположения «ученика» (манд. *tarmida*, греч. μαθητής) или жреца выявляет интересные связи с христианской и еврейской практикой. Основа ритуала имеет очевидное сходство с древнееврейским обрядом посвящения в духовный сан *рабби*²¹. Кроме того, в ритуалах мандеев омовение рук — частое явление. Здесь более вероятно искать иудейское, а не христианское влияние, хотя из Тертуллиана²² и Ипполита²³ известно, что ранние христиане перед молитвой омывали руки. Иудейское установление, скорее всего, попросту было сохранено христианами, поскольку иудейская традиция придавала акту более законченный вид, чем христианская, но наблюдалась все реже и реже²⁴.

В иудаизме руки священника, изображенные на могильном камне, свидетельствуют о том, что покойный происходил из рода священников Ааронидов; на титульном

²⁰ Lefebure E. «La Main de Fatima» // Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord. 1907. No. 4. P. 47 (далее — Lefebure).

²¹ Drower E.S. The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Leiden, 1959. P. 32 и сл.

²² De Oratione // CSEL, 20. P. 198 и сл.

²³ Apostolic Tradition, ed. G. Dix. 65.

²⁴ Brandt W. Die jüdischen Baptismen. Giessen, 1910. S. 133 и сл. Ал-Бухārī замечает, что жест касания лица и тела руками во время молитвы был воспринят от пророка Мухаммада и заключал в себе магическое действие. См.: Houdas O. Les Traditions de Bokhari (Kitab al-Adhan). P., 1903. P. 120.

листе книг указывалось, что печатник был из рода Ааронидов²⁵. Рука изображается и на стенах синагоги, а также на зеркалах, часто используется как указатель на Тору. Рука с двумя злаковыми колосьями и двумя цветками мака отчеканена на монетах. Две руки, соединенные вместе, нередко представлены на бланках брачного контракта *תּוֹרַת הַכּוּבָנִים*, а на так называемой «молитве *siflonet-tefillah*» изображена рука, рубящая дерево или собирающая цветы. Рука, начертанная или отлитая в металле, часто применялась в качестве амулета.

Что касается ислама, последний провел ритуальную и религиозную черту, разделяющую правую и левую руки. С левой стороны тела (левой рукой, ногой) связывается множество толкований, имеющих порой зловещие значения²⁶. В народном исламе левая рука не используется для приема пищи: традиция утверждает, что только дьявол ест левой рукой; мусульманин не должен плевать на правую сторону или перед собой, но только налево²⁷. Однако понять, почему возникло такое суеверие — из-за физических ли причин или какой-либо ритуальной практики (например, очищения), — на данном этапе исследования не представляется возможным²⁸. Говоря о деснице и шуре, уместно упомянуть вопрос о законности с точки зрения *фикха* сексуальных отношений между мужчиной и его рабынями. Многие правоведы, как сунниты, так и шииты, утверждают, что таковые разрешены на основе суры 70:29–30, где указываются «те, кто сохранил свою непорочность²⁹, кроме как в отношении своих жен или тех, кем овладели их десницы: они ведь не заслуживают порицания». Под «теми, кем владеют десницы» обычно понимаются рабыни или женщины, плененные после выигранной битвы.

Говоря о ладони, вновь обратимся к авторитету Э. Лефевюра. Вот что он сообщает о Марокко: «Из всех талисманов, которыми марокканская женщина отворачивает дурной глаз, ни один не может соперничать с серебряным орнаментом, носимым на груди и называемым *Хумса*. Его ценность заключается в пяти стрелках или пяти иных фигурах, но именно пяти, и вся защита этого амулета состоит именно в этом числе. По поверьям мавров, оно означает рассеивание на четыре стороны земли любого пагубного влияния, направленного против самой жизни носителя талисмана». Для сравнения: в Палестине такой амулет с давних времен называется *كفّ مريم Kef Miryam* («ладонь Мириам-Марии»); в Алжире — *كفّ فاطمة*, или *La Main de Fatima*, и именно здесь берет начало другое суеверие: мистическое значение числа пять из-за пяти пальцев на руке или его зловещего смысла; список можно легко продолжить³⁰. Что касается «руки Фатимы», отмечается ее популярность в Тунисе, и редко над какой дверью вы не увидите ее фигурки, висящей на шнурке³¹; при этом в Триполи их почти

²⁵ Руки изображались так, что средний и безымянный пальцы были сомкнуты, чем отражалась принадлежность к жреческому сану. В отличие от Ааронидов, или *כוהנים* Коханам, другими иудейскими группами являются *לוויים* Левиты (потомки колена Левитов, принимавшие наряду с *коханам* участие в храмовой службе) и *ישראל* Израиль — все остальные иудеи. Ср.: *Якерсон С.М.* Еврейская рукописная и первопечатная книга X–XV вв. как исторический источник. Автореф. докт. дис. СПб., 2005. С. 18.

²⁶ В исламе не принято начинать омовение с левой стороны, ибо это дурной знак. При этом следует отметить, что для омовения предназначается именно левая рука.

²⁷ *Bokhari*, Bab 33. Также ср.: *Muslim*. Vol. I. P. 207 (Arab. edition).

²⁸ Еще Ф. Дресслер отмечает, что подобное различие правого и левого, возможно, возникло из-за биения сердца, странного и удивительного для примитивного разума, что стало связываться с левой стороной и, как следствие, с чем-то ужасным и таинственным. См.: *Dressler F.B.* Superstition and Education. Berkeley: University of California Publications (The University Press), 1907. P. 206–207.

²⁹ В переводе И.Ю. Крачковского: «тех, которые охраняют свои члены» (Коран. 2-е изд. М., 1986. С. 472).

³⁰ См.: *Lefebvre*. Op. cit.

³¹ Насколько можно судить, среди евреев современного Туниса популярны брелоки в виде стилизованной ладони (*hamsa*), причем на указательном и безымянном пальцах изображаются рыбы, а на самой ладони — глаз. Согласно народному представлению, рыбы символизируют постоянную бдительность, поскольку глаза их всегда открыты. В центре брелока — надпись: *י'п* «(имя бога)». Нечто подобное засвиде-

нет вовсе, поскольку этот знак представляет древний карфагенский символ, изображающий, однако, руку не Фатимы, а богини Танит³². В то же время нельзя не признать, что «амулет весьма близок по форме с ударом молнии Адада (Хадада), носимым на ожерелье ассирийскими царями вместе с эмблемами Солнца, Луны и Венеры, и поэтому амулет руки можно возводить к молнии Адада»³³.

В Тунисе до сих пор сохранились ритуальные «дьявольские» (*bori*) танцы, исполняемые под барабан; при этом на последнем часто изображается рука. Во время танца ладони раскрыты и пальцы вытянуты и направлены на недоброжелателя. Данный жест приобрел оскорбительное значение не только в Тунисе, но и в остальном Магрибе, в Нигерии, а также в Египте, где вытянутая рука, указывающая на кого-то, часто означает пожелание проклятия. При этом произносится диалектное *yukhammisuna* (букв. «он бросает свои пять [пальцев] на нас», т.е. проклинает). Для этой цели, по замечанию Х. Тремирна, используется и указательный палец³⁴, называемый поэтому *sabbāba*, что означает «поносящий, оскорбляющий» (от араб. سب *sabba* «проклинать; ругать, поносить; богохульствовать») ³⁵. И. Гольдциер приводит много примеров того, как использовался указательный палец в магических обрядах задолго до теперешнего, когда таким образом свидетельствуется единство божье³⁶. В этой связи в исламе с самого начала возникло определенное противоречие по поводу поднятия рук во время молитвы, и, в частности, именно оно обусловило возникновение четырех мазхабов, имеющих каждый свое учение. Вполне возможно, и здесь сказалось влияние магического значения и применения руки. В Египте рука вообще используется как амулет против дурного глаза. В форме руки изготавливаются серебряные или золотые с инкрустацией статуэтки, хотя встречаются и оловянные в натуральную величину, они вешаются над входом в дом от сглаза и злых духов. Навершие мусульманского знамени часто имеет ту же форму. Знак руки прикрепляется к упряжи лошади³⁷.

Арабы полагают, что, считая до пяти на руке, нельзя произносить цифру «пять» — это плохая примета. Египтяне дельты Нила, например, при счете приговаривают: «Один, два, три, четыре, [тот, что] в глаз твоему врагу». Дети во время игры выказы-

тельствовано и в Израиле, где в автомобилях на ветровом стекле вешаются амулеты в виде плоской ладони (с изображением символа бдительности — глаза), на обратной стороне которой — «дорожная молитва».

³² Следует добавить, что 'А'иша (жена пророка Мухаммада) и Фātима (его дочь от первого брака), несмотря на их непримиримую вражду, изображаются традицией как добродетельные женщины, обладающие многими достоинствами (среди которых, очевидно, усматривались и способности к врачеванию и облегчению страданий), см.: Шайдуллина Л. Святые женщины в исламе // Наука и религия. 1978. № 3. С. 44. Шнитские традиции, связанные с Фātимой, со временем были восприняты суннитами. Последние не отвергают хадисов, где Фātима объявляется «королевой женщин Рая, следующая за Мириам, дочерью 'Имрāна» (*Waqādi*, 245–246; *Lammens H.* Fātima et les filles de Mahomet; notes critiques pour l'étude de la Sira. Rome, 1912; *Ibn al-'Aṭhīr.* 'Usd al-gāba fi ma'rifat al-ṣaḥāba. Cairo, 1285–1287. С. 519–521). Так, у современных татар Поволжья в некоторых заговорах против болезней или травм применяется имя «Гайша-Фатыйма» для усиления заклинания и в качестве суррогата лечащего и произносящего заговор имени: «Да снимется ячмень не моей рукой, а рукой Айши-Фатимы». Данное присловье применяют и в бане, когда парят ребенка, желая ему крепкого здоровья. Упоминается не только рука, но и язык «Айши-Фатимы» в тех случаях, когда по заговору следует междометие «Тьфу-тьфу!» (при падении и ушибах). См.: Татарские мифы. 1. Казань, 1996. С. 279, 287 (на тат. языке).

³³ *Tremearne H.* The Ban of the Bori. Tripoli, 1916. P. 174.

³⁴ Там же.

³⁵ По личным наблюдениям автора, в современном сирийском диалекте (Дамаск) существует выражение *naza' es-sibbe 'ala flān* «портить кому-либо дело», также связанное с указательным пальцем, но уже с глаголом *naza'*, имеющим следующие значения: 1) портить, повреждать, делать негодным [что-либо]; 2) развращать, портить [кого-либо]; 3) лишать девственности. Кроме того, могут показывать кому-либо открытую пятерню пальцами вверх (*ḥammās*) есть знак издевательства или иронии.

³⁶ *Goldziher I.* Zauberelemente im Islamischen Gebet // Nöldeke Festschrift. Giessen, 1906. S. 316 (далее — *Goldziher*).

³⁷ В такси Каира на передней панели часто помещаются статуэтки руки из латуни; рука изображается на бортах машин не только в арабских странах, но и в Бомбее, например, если водитель — мусульманин.

вают свое недовольство друг другом следующим образом: прикладывают мизинец к мизинцу, сложив при этом руки, так выражается расторжение отношений, враждебность, ненависть³⁸.

Происхождение жеста вытягивания руки с ладонью, открытой в направлении лица, объясняется в народе следующим образом: «Традиция говорит, что некогда женщина, видевшая Мухаммада, была сильно впечатлена его красивой благородной внешностью, а Мухаммад, опасаясь, что она может получить какую-то власть над ним, поднял руку (говорят, правую) и вытянул перед собой с ладонью, направленной на женщину, при этом он повторял суру 113 (فلق). Когда он это сделал, страстный взгляд прошел между двумя его пальцами, он, как гвоздь, ударил в соседнее дерево и разбил его в щепки!»³⁹. Стоит отметить в связи с указанным жестом, что большинство скульптур богов и царствующих особ Хатры изображались именно с открытой ладонью правой руки (прижатой), что должно было свидетельствовать, по мнению некоторых исследователей, о мирных целях и/или богобоязненности⁴⁰. Мужские фигуры здесь практически всегда статичны, торс их удлиннен и как бы застыл в иератической позе. Сидящие на троне фигуры отражают типичную для парфянского мира позу: рука (левая) лежит на колене ладонью вверх, другая почти прижата к груди⁴¹. У стоящих статуй правая рука поднята в приветствии, ладонь направлена к божеству.

В исламе во время молитвы запрещается скрещивать или смыкать пальцы. Согласно Ибн Маджа, «Пророк сказал: Не смыкайте ваши пальцы при молитве. Также запрещено закрывать рот во время молитвы»⁴². Считалось, что между пальцев мог обосноваться злой дух и поэтому во время омовения (*takhlīl*) также пальцы следует разомкнуть⁴³.

В исламе и в доисламский период отдельные слова при отправлении молитвы сопровождалось движением рук, призванным усилить молитву. И. Гольдциер отмечает, что магическая формула (заклинание, *munashada*) была близка ритуалу языческих *kāxiнов*⁴⁴. О некоторых вождях эпохи раннего ислама говорится: «Если он будет просить у Аллаха так и так, то, несомненно, это получит». Так, при формальной молитве *صلاة* (*ṣalāt*), так же как и при *du'a*, существует практика воздевания рук, особенно при молении против затмения. По ал-Бухārī, при мольбе о дожде Пророк высоко воздел руки, причем направление молитвы, *قبلة* (*qibla*), в таком случае — само небо, а не Мекка⁴⁵.

Другим движением во время молитвы *du'a* является касание ладонями лица или тела. Этот обычай, приписываемый Пророку, также наделялся магическим эффектом. Согласно широко распространенному преданию, будучи при смерти, Мухаммад опустил руки в воду и омыл лицо, повторяя символ веры.

³⁸ Goldziher. Op. cit.

³⁹ Zwemer S.M. The Influence of Animism on Islam. L., 1920. P. 85. По некоторым толкованиям, сура 113 направлена на сексуальное воздержание, «от зла луны (букв.: месяца), когда она затмевается». В Уоррел переводит: a malo penis cum erectus est (Worrell W.H. The Case of Muhammad // JAOS. 1928. XLVIII. P. 136 и сл.). Такое понимание есть уже у Ибн 'Аббаса — من شر الذكر إذا قام *min šarri al-dhakri idha qāma* (Крачковский И.Ю. Йусуф ал-Магриб и его словарь // ИАН СССР. 1926. С. 289, примеч. 2 (то же: Крачковский И.Ю. Избр. соч. Т. 1. М., 1951. С. 337, примеч. 2).

⁴⁰ См.: Safar F., Mustafa M.-A. Al-ḥaḍr. Madīnat aš-šams (ал-Хадр, город Солнца). Baghdad, 1974.

⁴¹ Жест левой руки может также обозначать ритуальное движение, сопровождавшее молитву. Согласно Ф. Кюмону, восходит к жесту угрозы (Cumont F. Fouilles de Douara-Europos (1922–1923). P., 1926. I. P. 71).

⁴² Ibn Māḍja. Sunan. 2 vols. Cairo, 1313. Vol. I. P. 158.

⁴³ Там же; Al-Nasa'i. Sunan. Vol. 1–2. Cairo, 1312. Vol. I. P. 30, 173, 186–187.

⁴⁴ Goldziher. Op. cit.

⁴⁵ Houdas. P. 126. Ал-Бухārī приводит целые страницы магических формул, используемых в данных случаях. Некоторые из сподвижников Мухаммада прославились именно тем, что умели «вызывать» дождь (Houdas. P. 190).

Наконец, мы могли бы добавить сюда и любопытный обычай, известный также по Египту, — погружать руку в кровь жертвенного животного и оставлять отпечатки ладони на двери, фундаменте здания, животных и т.д. для освящения и благословления или защиты от злых сил. Возможно, этот обычай имеет отношение к истории Израиля, связанной с Египтом. Однако народный ислам исполнен анимистических взглядов и ритуалов, что может объясняться только их языческим характером как по природе, так и по своей направленности.

Таким образом, на примерах древности и современности можно убедиться в том, что руке, в большей степени правой, и жесту придавалось и придается большое символическое значение, сакральный смысл и атрибуция, и это — древняя общесемитская традиция, позднее несколько модифицированная исламом.

Сокращения

ИАН — Известия Академии наук

X — Принятый нами сигл для обозначения надписей из Хатры (Сев. Месопотамия, I в. до н.э.)

BAH — Bibliothèque archéologique et historique. P.

BCH — Bulletin de Correspondance Hellénique. Athènes

CIS — Corpus inscriptionum semiticarum

DFD — *Milik J.T. Dédicaces faites par des dieux. Recherches d'épigraphie Proche-Orientale // BAH. 1972. T. XCII*

IDAM — The Israel Department of Antiquities and Museums

IGLS — Inscriptions grecques et latines de la Syrie

JA — Journal Asiatique. P.

JAOS — Journal of American Oriental Society

MUSJ — Mélanges de l'Université de Saint Joseph

RB — Revue biblique. P.

REG — Répertoire d'épigraphie grecque. P.

PEF — Palestine Exploration Fund. L.

Summary

Ilnur I. Nadiroff

Hand and Gesture as a Divine Symbol and an Amulet

(according to Epigraphic and Narrative Materials
of the Semitic Peoples of the Orient)

In this paper, an attempt to generalize the meaning of the hand in religion, rites and beliefs is made. According to archaeological discoveries in Syria, Rome, and Nabataea, the sign of the hand was of great importance as a substitution or personification of a major deity, sometimes designated as *mal'ak* "angel". Some inscriptions cited in the article have never been published. The role of the hand, arm and palm, as well as of gesture is still important in modern Arab countries: as a means of curse; small arm figures are used as amulets; the left hand is considered to be unlucky. All these meanings have their roots in an age-old tradition, connected with "animism" in pre-Islamic times, though the researchers of the Arab pre-Islamic period avoid using the mentioned term.

И.С. Гуревич

Текст «Сань чао бэй мэн хуй бянь»: еще одна разновидность юйлу¹

Одним из решающих условий успешного выполнения исследования по исторической грамматике языка любого периода является *точный* выбор текстов-источников.

Общая цель подобных исследований состоит в том, чтобы проследить процесс развития грамматических явлений современного языка начиная с момента их возникновения. Для этого необходимо подвергнуть анализу и описать максимально широкий круг источников.

Касаясь исторической грамматики китайского языка периода Сун–Юань (960–1368), замечу, что существуют подобные описания, выполненные на материале текстов жанра *сяошо*². Однако картина языка эпохи не может быть полной без учета всей совокупности письменных источников, принадлежащих к самым разным жанрам и стилям.

Настоятельная необходимость привлечения других текстов, не относящихся к жанру *сяошо*, самоочевидна. К текстам такого рода, безусловно, принадлежат памятники в жанре *пинхуа* периода Сун–Юань³. Среди них следует особо выделить те, о которых известно, где и когда они были изданы⁴.

Кроме текстов *пинхуа* богатый материал по разговорному языку раннего *байхуа* (даже точнее: языка Северной Сун, что примерно соответствует 1120 г.) содержится в материалах письменного источника XII в. «Сань чао бэй мэн хуй бянь» 三朝北盟会编 (Материалы о северных встречах Трех Правлений)⁵ Сюй Мэн-синя 徐梦辛 (1124–1205). Особую ценность этому источнику придает то, что его датировка не вызывает сомнений.

Текст «Сань чао бэй мэн хуй бянь» состоит из документов разнообразного характера по истории дипломатических и военных отношений между сунским Китаем и государством Цзинь (т.е. чжурчжэнями), охватывая период с 1117 по 1162 г.⁶

¹ Исследование выполнено при поддержке Фонда Цзян Цзинго (Проект № SS001-U-03).

² Зограф И.Т. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.

³ См.: Гуревич И.С. К характеристике языка памятников жанра *пинхуа* 平话 периода Сун–Юань // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 108–142.

⁴ Имеются в виду тексты «Пяти полностью иллюстрированных *пинхуа*» 全相平话五种. Указание на место и время их издания (Фуцзянь, 1321–1323) находим в Предисловии к «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу». См.: 武王伐纣评话. Шанхай, 1955. С. 1.

⁵ Разделы из этого источника фигурируют у Люй Шусяна в списке текстов, рекомендованных к использованию при исследованиях в области исторической грамматики китайского языка разных эпох. См.: Люй Шусян 吕叔湘. Ханьной юйфа луньвэньцзи 汉语语法论文集 (Сборник статей по грамматике китайского языка). Пекин, 1955. С. 198. Мы находим их также в Исторической грамматике китайского языка: Ота Тацуо 太田辰夫. Туго куго рекиси бумпо 中国语历史文法. Пекин, 1987. Языку «Сань чао» посвящена статья известного специалиста по истории языка — Мэй Цзулиня. См.: Мэй Цзулинь. Сань чао бэй мэн хуй бянь ли-ди байхуа цайляо 三朝北盟会编里的白话资料 (Элементы *байхуа* в «Сань чао бэй мэн хуй бянь») // Чжунго шуму цзикань 中国书目季刊. 1980, 14–2 (декабрь). С. 27–52 с англ. резюме.

⁶ Кычанов Е.И. Чжурчжэни в XI в. (Материалы для этнографического исследования) // Сибирский археологический сборник. Новосибирск, 1966. С. 269–281.

Что касается языка памятника, то в нем присутствуют обширные пассажи из докладов сунских послов, которые вели записи дипломатических переговоров с цзиньцами, используя для этого преимущественно разговорный язык, особенно когда они фиксировали слова цзиньцев. Сам переговорный процесс можно себе представить примерно так: переговоры велись в режиме *устного* общения, что давало их участникам свободу для более гибкого маневрирования (по сравнению с обменом письменными документами). Последнее было немаловажно в дипломатических делах. В ходе или после завершения переговоров переговорщики должны были сделать письменные заметки об их содержании. Такие записи носили название *юйлу* 语录. Таким образом, наряду с уже известными чаньскими *юйлу* эпохи Тан (записями бесед, наставлений и проповедей Наставников чань-буддизма) и *юйлу* Чжу Си эпохи Сун мы встречаемся с еще одной разновидностью этого «жанра». *Юйлу* последнего образца играли двойную роль: по возвращении переговорщиков они служили им «шпаргалками» при устном докладе императору или высшим сановникам; если же переговоры затягивались, то через специально посланных лиц переговорщики передавали записи прошедших дискуссий сунскому двору, прося дальнейших указаний. Сунский двор тоже страховался в своих ответных инструкциях: так, если речь шла, например, об обещаниях цзиньского императора, то в ответную инструкцию двора это обещание включалось в письменной форме точно в том виде, в каком оно фигурировало в *юйлу* (где дословно фиксировалась устная речь упомянутого персонажа). *Юйлу* затем переходили в письменные доклады трону, и эти доклады, в свою очередь, в полностью идентичном виде цитируются в «Сань чао бэй мэнь хуй бянь».

Итак, история бытования интересующего нас языкового материала происходила следующим образом: тексты *юйлу* представлялись в виде докладов *фэньшилу* 奉使录, которые хотя сами по себе и не сохранились как таковые, но, с одной стороны, вошли в текст «Сань чао бэй мэнь хуй бянь», а с другой — некоторые их части легли в основу сочинения сунского автора Ян Чжунляна 杨仲良 «Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь цзи ши бэнь мо» 续资治通鉴长编纪事本末 («Продолжение Всеобщего Зеркала, в управлении помогающего: развернутое повествование о событиях, расположенных в хронологическом порядке», 1253 г.)⁷.

Как отмечает Мэй Цзулинь, в случаях, когда записи производились уже после переговоров (чему есть документальные подтверждения), важные слова протитоворствующей стороны передавались в них на *байхуа*, тогда как менее значимые речи и какие-то повествовательные моменты от имени сунцев записывались с помощью классического *вэньяня*. Иногда слова одного и того же персонажа передавались то на *байхуа*, то на *вэньяне*⁸.

Поскольку дополнения в записи можно было внести и после окончания переговоров, то в *юйлу* некоторые факты могли быть фальсифицированы — в частности, искажена историческая истина. (В предлагаемых заметках искажения такого рода затрагиваться не будут.)

Для обследования языка мною были взяты следующие разделы «Сань чао бэй мэнь хуй бянь»⁹:

1. Чжао Лян-сы 赵良嗣. «Янь-юнь фэнши лу» 燕云奉使录. Текст создан ок. 1125 г.
2. Ма Ко 马护. «Мао-чжай цзысюй» 茅斋自叙.

⁷ Некоторые положения об источниках заимствованы из упомянутой выше статьи Мэй Цзулиня.

⁸ См.: Мэй Цзулинь. Сань чао бэй мэнь хуй бянь ли-ди байхуа цайляо. С. 27.

⁹ Использованные отрывки отобранных текстов взяты из: Лю Цзянь 刘坚. Цзиньдай ханьюй дубэнь 近代汉语读本 (Хрестоматия по новокитайскому языку). Шанхай, 1988. С. 99–113; в примерах в круглых скобках указан номер страницы этой книги.

3. Чжэн Ван-чжи 郑望之. «Цзин кан чэн-ся фэнши лу» 靖康成下奉使录.
4. Ван Хуй 王会. «Шаосин цзя инь тунхэ лу» 绍兴甲寅通和录.
5. Ли Жо-шуй 李若水. «Шаньси цзюнь-цянь хэй фэнши лу» 山西军前和议奉使录.

Для того чтобы выявить, насколько приведенные выше тексты отражают ранний *байхуа*, проведено сопоставление их с текстом «Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь цзи ши бэнь мо».

Выбор текста для сопоставления определялся тем, что в основу его, как было отмечено выше, положены два источника из «Сань чао бэй мэн хуй бянь» — «Янь-юнь фэнши лу» и «Мао-чжай цзысой». При этом многие пассажи из этих сочинений в тексте «Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь цзи ши бэнь мо» подверглись серьезным преобразованиям из *байхуа* в *вэньянь*¹⁰. Таким образом, можно говорить о двух текстах, идентичных по содержанию, но изложенных двумя разными формами языка.

Для доказательства того, что обсуждаемые тексты — названия пяти из них поименованы выше — по характеру языка отражают ранний *байхуа*, ниже предлагаются две операции: 1) вычленение грамматических элементов *байхуа* в обследуемых текстах и 2) сопоставление двух текстов идентичного содержания, коими являются фрагменты из «Сань чао» и соответствующие разделы из «Сюй цзы-чжи» по ряду грамматических и лексических элементов языка.

I. Элементы *байхуа* в языке обследуемых текстов

1. Преобладание двусложной нормы слова (сложные глаголы разного типа, двусложные имена, прилагательные, наречия).

Примеры:

- 擒捕 *qinbu* «схватить», «задержать» (108)
- 讲和 *jianghe* «обсуждать условия мира» (100)
- 商议 *shangyi* «совещаться» (103)
- 攻破 *gongpo* «разбить», «нанести поражение» (102)
- 杀败 *shabai* «разбить», «уничтожить» (100)
- 犒军 *kaojun* «наградить (войска)», «чествовать» (107)
- 整顿 *zhengdun* «упорядочить», «наладить» (108)
- 交付 *jiaofu* «передавать», «вручать» (102)
- 贪财 *tancai* «стремиться к обогащению», «гнаться за наживой» (104)
- 酬答 *chouda* «отблагодарить», «вознаградить» (104)
- 举起 *juqi* «поднимать» (107)
- 押取 来 *yaqulai* «отдавать в залог» (107)
- 隔着 *gezha* «отгородить(-ся)», «отделить(-ся)» (102)
- 事力 *shili* «сила» (106)
- 干戈 *gan-ge* «оружие» (106)
- 世界 *shijie* «мир» (106)
- 田地 *tiandi* «земли», «территория» (104)
- 地土 *ditu* «земли» (104)
- 苦辛 *kuxin* «лишения», «страдания» (104)

¹⁰ По мнению Мэй Цзулиня, это объясняется тем, что цзиньцы в своих речах использовали в основном элементы *байхуа*, что и было зафиксировано в *юйлу*. Сунские же послы в своих выступлениях, напротив, часто обращались к *вэньяню*.

人户 *renhu* «народ», «население» (104)
 官人 *guanren* «чиновник» (104)
 元帅 *yuanshuai* «главнокомандующий» (106)
 道理 *daoli* «принципы» (104)
 容易 *rongyi* «легкий» (106)
 些小 *xiexiao* «мелкий», «ничтожный» (106)
 艰难 *jiannan* «трудный», «тягостный» (110)
 不久 *bujiu* «вскоре» (107)
 将次 *jiangci* «вскоре», «вот-вот» (106)
 永远 *yongyuan* «навсегда» (105)
 方才 *fangcai* «как раз», «только тогда...» (104)
 然后 *ránhòu* «затем», «потом» (101)
 将来 *jianglai* «в будущем» (101, 102 и др.)
 也须 *yexu* «возможно» (105)
 一齐 *yiqi* «вместе», «разом» (104)

2. Характерные для байхуа глагольные показатели: 着 *zhao*, 了 *liao*, 得 *de*

隔着 *gezhaō*

...怎生隔着恁大海, 便往来得? ...*zēnshēng gezhaō ren dà hǎi, biàn wǎng-lái-de?* «...как можно, будучи разделенным таким большим морем, [поддерживать] отношения?» (102).

待着 *dàizhaō*

...却待着个甚么道理? ...*què dàizhaō ge shénma dàoli?* «...так каких же резонов ожидать?» (104).

急着 *jízhaō*

若是急着手脚好商量时, 也须较得些 *Ruoshi jízhaō shǒu-jǎo hào shāngliáng shí, yēxū jiào de xiē* «Если поторопиться с действиями да хорошенько [все] обсудить, может быть, удастся добиться некоторого [улучшения]» (105).

写着 *xiēzhaō*

...国书内写着 ...*guó shū-nei xiēzhaō* «...в официальном послании написано» (101).

拿了 *nǎliào*

若拿了阿适, 也待与南朝 *Ruò nǎliào ā shì, yē dài yǔ náncháo* «Если захватят А Ко, то также постараются передать [его] Южным династиям» (100).

取了 *qǔliào*

...将来本朝取了燕京... ...*jiānglái běn-cháo qǔliào yānjīng...* «...в дальнейшем правящая династия захватила Яньцзин» (101).

烧了 *shāoliào*

...庙像一齐烧了... ...*miao xiàng yiqi shāoliào...* «...разом сожгли храмы и статуи...» (101).

С суффиксом 了 *liao* отмечены также глаголы:

守了 *shǒuliào* (104); 许了 *xǔliào* (103); 杀了 *shāliào* (104); 谢辞了 *xiēcíliao* (113); 添了 *tiānliao* (104) и др.

作得 *zuòde*, 空得 *kōngde*

如只空得田地, 都无人户, 怎生做得? *Rú zhǐ kōngde tiāndì, dōu wú renhu, zēnshēng zuòde?* «Если только [представить, что] опустошены пахотные земли и совсем нет населения, то как [с таким] можно справиться?» (104).

买得 *mǎide*

...怎生买得地土? ...*zēnshēng mǎide dìtǔ?* «...как можно купить землю?» (104).

了得 *liaode*

...怎生了得? ...*zensheng liaode*? «...как же уладить [дело]?» (104).

С суффиксом 得 *de* также отмечены глаголы: 杀夺得 *shaduode* (104); 说得 *shuode* (105); 合得 *hede* (104); 听得 *tingde* (101); 取得 *qude* (102); 记得 *jide* (110) и др.

3. Форма возможности/невозможности совершения действия

如只空得田地, 都无人户, 怎生做得? *Ru zhi kongde tiandi, du wu renhu, zensheng zuode*? «Если только [представить, что] опустошены пахотные земли и совсем нет населения, то как [с таким] можно справиться?» (104).

恁地后怎生整顿得起? *Rendi hou zensheng zhengdun-deqi*? «Если так, то как добиться правильного размещения?» (108).

使副只言道百万之物已多也, 更添不得 *Shi-fu zhi yandao bai wan-zhi wu yi duo ye, geng tian-bude* «Помощник посланца только сказал, что миллионы вещей — это и так уже много, и больше невозможно добавлять» (104).

4. Конструкция с 把 *ba* и 将 *jiang*

...今日...将燕京许与南朝... ...*jinr...i jiang Yanjing xu-yu Nanchao*... «...теперь [они] согласятся отдать Яньцзин Южным династиям...» (102).

...数年前童贯将兵到边, 却恁空回! ...*shu nian-qian Tong Guan.jiang bing dao bian, que ren kong-hui!* «...несколько лет тому назад Тун Гуань повел войско к границе, однако так и вернулся несолоно хлебавши!» (101).

何似把人民一齐许了...*hesi ba renmin yiqi xuliao*... «Не лучше ли пообещать целиком народ...» (104).

莫且自家们如今把这事放着一边 ...*Moqie zijiamen rujin ba zhe shi fangzhao yibian*... «Не лучше ли теперь ли теперь самим отложить в сторону это дело...» (104).

看来贵朝狂悖之议, 把本朝做破怀契丹看待, 但恐后来被祸患不小耳! *Kanlai gui chao kuangbei-zhi yi, ba benchao zuo pohuai qidan kandai, dan kong houlai bei huohuan bu xiao er!* «По-видимому, достопочтенная династия, внимая бешеным спорам, возложила [факт] разгрома киданей на правящую династию, всего лишь боясь, что впоследствии сами подвергнутся бедствиям, увы, немалым!» (106).

(В данном примере конструкция с 把 *ba* использована не совсем обычно; можно было, скорее, ожидать: 把破怀契丹做本朝看待...)

...把契丹墓官室...一齐烧了... ...*ba qidan mu gongshi... yiqi shaoliao*... «...захоронения и дворцы киданей... разом сожгли...» (101).

5. Показатель определения

回去底国书 *hui-qu-di guoshu* «возвращенная официальная грамота» (101).

通和底公事 *tong-he-di gongshi* «казенные документы об установлении согласия» (101).

天地齐生底国王 *tiandi qi sheng-di guowang* «небом и землей вместе рожденный правитель государства...» (101).

一个煞近上底官人 *yige shajin-shang-di guanren* «страшно близкий [императору] сановник» (105).

杀了底许多人马 *shaliao-di xuduo ren-ma* «множество убитых людей и лошадей» (110).

有议的事 *you-yi-de shi* «дело, имеющее спорный характер» (110).

可上可下的人 *ke shang ke xia-di ren* «человек, которого могли двигать вверх и вниз» (110).

В следующих двух примерах 的 *di* является субстантиватором:

那租税便是文里的 *na zushui bianshi wen-li-di* «те налоги есть [только] на бумаге» (111).

更商量甚的? *geng shangliang shendi?* «о чем еще совещаться?» (105).

元帅端的言语 *yuanshuaiduan-di yanyu* «прямые слова главнокомандующего» (112).

Из приведенных примеров следует, что для рассматриваемых текстов относительно преобладающим в качестве показателя определения является 底 *di*, что согласуется с положением Люй Шусяня о том, что для языка до XIII в. — именно этим временем и датируются анализируемые тексты — определение оформлялось с помощью упомянутой морфемы¹¹.

В то же время в ряде случаев в качестве оформителя определения выступает 的 *di*. Возможно, это результат более поздней редактур (?), однако это лишь предположение. Замечу, что все примеры с 的 *di* приходятся только на текст Ли Жо-шуя «Шань-си цзюнь хэй фэнши лу» из «Сань чао бэй мэнь хуй бянь».

6. Слова-заместители

(служебные слова, относящиеся к имени;
местоимения, местопредикативы; вопросительные слова;
слова, обозначающие количество и вопросы к ним)

В числе служебных слов, относящихся к имени, отмечены суффикс 家 *jia* и показатель множественности 们 *men*. Обе служебные морфемы встречаются как при местоимениях, так и при именах.

我家 *wojia* «я», «наш» (100, 101)

你家 *nijia* «ты» (108)

自家 *zijia* «мы (с вами)», то же, что и 咱 *za* (100, 101₃, 104, 108)

国家 *guojia* «государство» (107)

主家 *zhujia* «хозяин» (108)

富人家 *furenjia* «богач» (108)

自家们 *zijiamen* «мы (с вами)», то же, что и 咱们 *zamen* (104)

公们 *gongmen* «господа» (111)

郎君们 *langjunmen* «милостивые господа» (101, 104)

使副们 *shifumen* «помощники посланника» (109, 110, 111, 112).

В интересующих нас текстах наряду со старыми указательными местоимениями 彼 *bi* и 此 *ci* отмечено характерное для *байхуа* 这 *zhe* «этот». Оно встретилось в формах 这个 *zhege* (102), 这里 *zheli* (106, 111), 这些 *zhexie* (108); в единичных случаях зарегистрировано 那 *na* «тот».

В обсуждаемых текстах встречаются характерные для раннего *байхуа* местопредикативы: так, чаще других отмечаются вопросительные 怎 *zen* и 怎生 *zensheng* в функции определения к сказуемому.

待要做怎致¹² *Dai yao zuo zen zhi* «[Они] еще размышляют, как следует поступать» (108).

¹¹ См.: Люй Шусян 吕叔湘. Ханьюй юйфа луньвэньцзи 汉语与法论文集 (Сборник статей по истории китайского языка). Пекин, 1955. С. 52.

¹² Комментарий: 还想要怎么样. См.: Лю Цзянь. Цзиньдай ханьюй дубэнь. С. 109.

...契丹甚闲事¹³, 怎生和得? ... *qidan shen xianshi, zensheng hede?* «...кидани чрезмерно вмешиваются в чужие дела, как же можно наладить согласие?» (100).

...怎生买得地土? ... *zensheng maide ditu?* «...как же можно купить землю?» (104).

如只空得田地, 都无人户, 怎生做得? *Ru zhi kongde tiandi, du wu renhu, zensheng zuo-de?* «Если только [представить, что] опустошены пахотные земли и совсем нет населения, то как можно [с таким] справиться?» (104).

待到是¹⁴ 贼来, 怎生有许多贼? *Daidao shi zei lai, zensheng you xuduo zei?* «Следует сказать, что явились разбойники, а как появилось так много разбойников?» (108).

Невопросительный местопредикатив 恁地 *rendi* «так», «таким образом» отмечен в функции сказуемого в придаточном временном предложении, при этом в главном предложении употреблен вопросительный местопредикатив 怎生 *zensheng*, а сложноподчиненное предложение в целом является вопросительным.

恁地后 怎生整顿得起? *Rendi hou, zensheng zhengdun de qi?* «Если так, то как добиться правильного расположения?» (108).

不恁地后¹⁵, 怎生隔着个恁大海便往来得? *Bu rendi hou, zensheng gezhao ge ren da hai bian wanglai-de?* «Если же это не так, то как можно, будучи разделенным таким большим морем, [поддерживать] отношения?» (102).

Отдельное 恁 *ren* с тем же значением, что и 恁地 *rendi*, отмечено в функции определения и к имени (см. последний пример: 恁大海 *ren da hai* «такое большое море»), и к сказуемому (см. ниже).

...却恁空回! ... *que ren kong hui!* «...но так и вернулся несолоно хлебавши!» (101).

Слов, обозначающих количество, в наших текстах немного. Обычное для текстов на *байхуа* в жанре *сяошо* 几 *ji* не отмечено совсем.

Чаще других встречается слово 许多 *xuduo* «много», «множество»; оно употребляется как с исчисляемыми, так и с неисчисляемыми существительными:

许多贼 *xuduo zei* «множество разбойников» (108)

许多人马 *xuduo ren-ma* «много людей и коней» (10)

许多国土 *xuduo guotu* «много земель» (106)

许多金银 *xuduo jin-yin* «много золота и серебра» (107)

许多时 *xuduo shi* «много времени» (106)

Отмечены единичные примеры со словом 些 *xie* «немного», «мало».

贵朝皇帝却道须添些物, 乃是相顺 *Gui chao huangdi que dao xu tian xie wu, naishi xiang shun* «Император достопочтенной династии говорит, однако, что необходимо добавить им немного ресурсов, и тогда они будут ему покорны» (104).

若是急着手脚好商量时, 也许较得些 *Ruoshi jizhao shou-jiao hao shangliang shi, yexu jiaode xie* «Если поторопиться с должным обсуждением действий, может быть, можно несколько улучшить [положение вещей]» (105).

Как следует из примеров, в первом случае 些 *xie* является определением к имени 物 *wu* «предмет», «вещь», тогда как во втором оно стоит после глагола, т.е. по форме его следовало бы считать дополнением, но по смыслу оно служит определением к глаголу — «достичь чего-то» (досл. «немногого»).

В значении «немало» отмечено 不少 *bushao*.

西京地土亦是不少... *Xijing ditu yi shi bushao...* «У Западной столицы (Датун. — И.Г.) земель тоже немало...» (104).

我国里军人厮杀八九年, 受了苦辛不少... *Wo guo-li junren sisha ba-jiu nian, shou-liao kuxin bushao...* «В моей стране воины убивали друг друга [на протяжении] восьми-девяти лет и немало пострадались...» (104).

¹³ Комментарий: 有什么相干. См.: Там же. С. 102.

¹⁴ Комментарий: 要说是. См.: Там же. С. 109.

¹⁵ Комментарий: 后 = 时. См.: Там же. С. 103.

В виде отдельных примеров для вопроса о количестве в обследованных текстах можно встретить 多少 *duoshao* «сколько?»; другие вопросительные слова не встретились вообще.

便着多少银绢? *Bian zhao duoshao yin-juan?* «Сколько потребуется серебра и шелка?» (104).

...军人厮杀夺得西京不易, 请特与个赏, 设数目多少 *...junren sisha duode Xijing buyi, qin tie yu geshang, she shumu duoshao* «...воины, убивая друг друга, захватили Западную столицу, [это было] нелегко; просят специально выдать награду и выделить на это большую или меньшую сумму» (104).

В первом примере — «сколько серебра и шелка?» — 多少 *duoshao* употреблено с неисчисляемым именем существительным, во втором же случае оно встретилось в не совсем обычном — невопросительном значении.

7. Конечные частицы

Характерная для среднекитайского языка конечная частица 则个 *zege*.

...厮杀则个 *...sisha zege* «...убивайте друг друга» (104).

Конечная вопросительная частица 也无 *ye-wu*.

那收燕山时杀了底许多人马是生灵也无? *Na shou Yanshan shi shaliao-di xuduo renma shi shengling ye-wu?* «Разве множество уничтоженных людей и лошадей, когда завладевали округом Яньшань, это живые души?» (110).

8. Примеры разговорных выражений

不知要作甚... *Buzhi yao zuo shen...* «Не знаю что и делать...» (107).

我从生来不会说脱空 *Wo cong shen lai buhui shuo tuokong* «Я от рождения не мог лгать» (102).

错了! *Cuoliao!* «Ошибся!» (108)

必不是... *Bi bushi...* «Вовсе нет...» (108)

...应是契丹州域全是我家田地 *...yinshi qidan zhoyu quanshi wojia tiandi* «...все крайние округов киданей — целиком наша территория» (100).

受了苦辛不少... *Shouliao kuxin bushao...* «Немало настрадался...» (104)

Как приведенные выше рубрики, так и списки примеров в каждой из них можно было бы продолжить.

Сравнение языка по некоторым грамматическим и лексическим параметрам¹⁶

«Сань чао бэй мэнь хуй бянь»	«Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь цзи ши бэнь мо»
应是 <i>yingshi</i> «весь», «все»	—
全是 <i>quanshi</i> «весь», «целиком»	皆 <i>jie</i>
对云 <i>duiyun</i> (вводит прямую речь)	曰 <i>yu</i>

¹⁶ Мэй Цзулинь в Приложении к упоминавшейся статье предлагает в сопоставлении целые пассажи из «Сань чао бэй мэнь хуй бянь» и «Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь цзи ши бэнь мо», что, безусловно, очень полезно и показательно, но не менее важен и другой уровень сопоставления — сравнение отдельно взятых грамматических показателей и лексических единиц раннего *байхуа*, с одной стороны, и *вэньяня* — с другой.

«Сань чао бэй мэнь хуй бянь»

讲和 *jianghe* «обсуждать условия мира»
 中间 ... 里 *zhongjian ... li* «внутри»
 不要 *buyao* «не следует»
 断绝 *duanjue* «прекращать»
 一般 *yiban* «одинаковый», «такой же»
 似 *si* «подобно»
 不如 *buru* «не так»
 怎生 *zensheng* «как?»
 欢好 *huanhao* «радоваться»
 是 *shi* (связка)
 儿媳 *erxi* «сноха», «невестка»
 要 *yao* «необходимо», «нужно»
 肯 *ken* «соглашаться»
 恁 *ren* «до такой степени»
 更 *geng* «еще», «снова»
 过... 来 *guo... lai* «вернуться»
 才 *cai* «только тогда»
 慢慢地 *manmandi* «потихоньку», «медленно»
 休说 *xu shuo* «прекратить разговор»
 军人 *junren* «воин»
 州域 *zhouyu* «граница»
 田地 *tiandi* «земля», «территория»
 感 *gan* «думать о...», «заботиться»

«Сюй цзы-чжи тун цзянь чан бянь

цзи ши бэнь мо»

复和 *fuhe*
 中 *zhong*
 勿 *wu*
 绝 *jue*
 如 *ru*
 如 *ru*
 不然 *buran*
 安得 *ande*
 欢 *huan*
 也 *ye* (квзисвязка)
 妇 *fu*
 须 *xu*
 许 *xu*
 如许 *ru xu*
 复 *fu*
 归 *gui*
 方 *fang*
 安然 *anran*
 无复言 *wufuyan*
 卒 *zu*
 疆 *jiang*
 土 *tu*
 顾 *gu*

Это далеко не полный список сопоставлений, но и его, полагаю, достаточно для демонстрации различий, как грамматических, так и лексических, в языке двух текстов с абсолютно идентичным содержанием. Эти различия с очевидностью указывают на высокую степень отражения раннего *байхуа* в текстах документов, составляющих «Сань чао бэй мэнь хуй бянь».

Summary

I.S. Gurevich

The Text of “San chao bei meng hui bian”: One More Kind of the *Yulu* Genre

When researching in the field of historical grammar, irrespective to the period under consideration, the main problem to be solved first of all is to define the most representative literary sources. The text of “San chao bei meng hui bian” is one of the very important and valuable sources for the study of the early *baihua*. Representing a history of the diplomatic and military relations between the Song and the Jin during the period from 1117 to 1162, this text registered diplomatic discussions and dialogs (*yulu*) mainly in colloquial language and thus preserved quite long passages in the real spoken, or vernacular Chinese.

Fortunately, there is another text of the time—that is “Xu zi zhi tong jian chang bian ji shi ben mo”—which included two fragments from “San chao” but in a transformed literary language instead of the original colloquial. Thus we have two texts with completely identical content but different in the means of the language style.

The study of the language of “San chao” pointed out a great number of grammatical features specific for the early *baihua*. These are: the disyllabic form of the words of all word-classes, the verb markers *zhao*, *liao*, *de*, the indicator of potentiality *de*, the function morpheme *di*, the marker of the pretransitive construction *ba*, the interrogative *duoshao*, and others.

Comparing the texts of “San chao” and “Xu zi zhi” (following Professor Mei Tsu-lin) one could come to the conclusion that “San chao” should be considered a very *early baihua*-colored text.

Е.В. Ревуненкова

Малайская рукопись Крузенштерна и ее культурно-историческое значение

Описание рукописи

В Архиве Института востоковедения в Санкт-Петербурге хранится рукопись под названием «История малайцев с древнейших времен до завоевания Малайи португальцами» (шифр Р1, оп. 5, ед. хр. 8 и 9), привезенная великим российским мореплавателем Иваном Федоровичем Крузенштерном. Ей посвящены две очень содержательные статьи А.М. Куликовой, вышедшие первоначально в виде самостоятельной публикации, а затем, с некоторыми дополнениями и измененным названием, — в виде приложения к описанию малайских рукописей в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР¹. Изучив архивные материалы, труды ученых, посвященные истории Азиатского музея, биографию и дневниковые записи И.Ф. Крузенштерна, А.М. Куликова представила историю появления этой рукописи в Санкт-Петербурге, проследила путь движения ее от Библиотеки Академии наук в Азиатский музей, а также дала подробное архивное описание рукописи.

Свои публикации исследовательница начинает с того, что ее сообщение может заинтересовать специалистов, занимающихся изучением Юго-Восточной Азии, и представляет значительный интерес для малайистов. Данная статья — свидетельство того, что рукопись заинтересовала малайста. Учитывая, что обе публикации А.М. Куликовой напечатаны в редких изданиях, я считаю необходимым дать развернутую цитату из ее описания рукописи, но попутно внести по ходу цитирования некоторые дополнения и примечания.

«Рукопись написана арабской графикой на малайском языке профессиональным переписчиком и начинается обычной для мусульманских восточных рукописей *бас-малой*. На первой странице первого тома переписчик оставил дату — 1213 г.х. (июль 1798 — май 1799 г. н.э.).

Рукопись состоит из двух томов: I том — 106 листов, II том — 86 листов. Размер листа I и II томов — 26,5×20 см; текст занимает обе стороны листа, по 17 строк на каждой стороне; размер текста — 19,5×13,5 см. На последних двух страницах I тома (л. 104а и 105б) размер текста — 10×9 см; II тома (л. 86б и 85а) — 13×8 см. Пагинация поздняя, европейская (карандаш)². Бумага европейского производства (Амстер-

¹ Куликова А.М. Об одной малайской рукописи // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1970. С. 51–53; она же. История крузенштерновского списка «Малайских родословий» — “Sejarah Melayu” // Брагинский В.И., Болдырева М.А. Описание малайских рукописей в собрании Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. М., 1977. С. 162–167 (Малайско-индонезийские исследования).

² Европейская пагинация расходится со счетом страниц произведений, созданных в соответствии с мусульманской традицией, где текст читается справа налево. Поэтому первые страницы рукописи, пронумерованные на европейский манер, являются в действительности ее последними страницами. В самой малайской рукописи страницы вообще не обозначены. Функцию нумерации выполняет имеющийся внизу каждой правой страницы текста кустод, что является характерной чертой средневековой рукописной традиции.

дам) с филигранью. Литерная часть филигрании «I. Honig Zoonen IN&Z». Дата изготовления бумаги 1794 г. (водяной знак). Большая часть рукописи написана черной тушью, отдельные слова и предложения, которые являются либо арабским текстом (изречениями из Корана и др.), либо отдельными малайскими словами, выделены красной³. Бумага и текст прекрасно сохранились. Переплет поздний, изготовленный из плотного картона, оклеенного мраморной бумагой, корешки кожаные, с золотым тиснением.

При знакомстве со списком обращает на себя внимание запись на немецком языке (готическим письмом), сделанная на форзаце (л. 106) I тома рукописи Х.Д. Френом⁴: «Geschichte der Malaien von den frühesten Zeiten bis zu Eroberung Malaias durch die Portugiesen. In Malaischer Sprache. Durch eine besondere Vergünstigung des Obechisials erhielt der Commodore Crusenstern, bei seiner Anwesenheit in Malaiia in 7.1798, die Erlaubnis, das MS dieser Geschichte, auf das man einen sehr hohen Werth setzte, copieren zu lassen. Er sandte diese Copie der Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg» («История малайцев с древнейших времен до завоевания Малайи португальцами. На малайском языке. Во время своего пребывания в Малайе в июле 1798 г. коммодор Крузенштерн благодаря особой любезности официальных лиц получил разрешение скопировать рукопись этой истории, которой придавалось очень большое значение. Он послал эту копию в Академию Наук в Санкт-Петербурге»)⁵.

Далее, анализируя источники, указанные выше, исследовательница приходит к убедительному выводу, что И.Ф. Крузенштерн заказал переписать рукопись во время плавания в Ост-Индию и Китай (1797–1799). Летом 1798 г. он находился в Малакке, где его задержала болезнь. Там он заказал список с рукописи и дождался выполнения заказа. Прибыв в Петербург в 1799 г., И.Ф. Крузенштерн, скорее всего, передал рукопись академику Федору Ивановичу Шуберту, который, в свою очередь, передал ее в 1802 г. в Библиотеку Академии наук. Когда позже, в 1818 г. акад. Х.Д. Френом был основан Восточный кабинет (Азиатский музей), привезенная И.Ф. Крузенштерном рукопись оказалась уже в нем⁶.

Необходимо дополнить описание рукописи еще некоторыми деталями. Рукопись написана разновидностью *насха*, не имеет титульного листа с заглавием произведения. В одной из статей А.М. Куликовой рукопись названа «Малайские родословия» — “Sejarah Melayu”. В действительности в конце предисловия рукописи она названа *Сулалат-ус-салатин*. Оба названия относятся к одному и тому же произведению, о чем пойдет речь ниже. В данном случае важно отметить, что название *Седжарах Мелаю*, под которым это произведение более известно, в данном списке не встречается.

Сплошной текст рукописи состоит из отдельных рассказов, начинающихся со слова *al-kissah* («рассказ»), и рисунка типа решетки. Всего в рукописи 34 рассказа.

³ Красной тушью действительно выделены арабские изречения, а также большинство слов, обозначающих рассказ (*al-kissah*) и начало рассказов (*maqa tersebutlah perkataan*). Кроме того, красной тушью написаны вводные слова, слова-ритмизаторы, слова, отделяющие одно предложение от другого или один абзац от другого (*maqa, shahdan, hatta, sebermula, adapun, setelah*), имена правителей и султанов, легендарных героев.

Иногда красной тушью написаны целые строки, но чаще всего в строке несколько слов написаны красной тушью, остальные — черной. Имеется ряд примеров, когда одна половина слова написана красной, другая — черной тушью.

⁴ Френ (Frähn) Христиан Мартин (Христиан Данилович) (1782, Росток — 1851, Санкт-Петербург) — нумизмат и арабист, с 1817 г. академик Петербургской Академии наук. В 1818 г. по указу президента Академии наук был создан Восточный кабинет, ставший в 1835 г. Азиатским музеем, директором которого Х.Д. Френ был в 1818–1842 гг. (*Тихонов Д.И.* Сокровища Азиатского музея и их собиратели. Исторический очерк // Культура народов Зарубежной Азии. Сб. МАЭ. Т. XXIX. Л., 1973. С. 8–9, 11–14 и сл.).

⁵ Куликова А.М. Об одной малайской рукописи. С. 162.

⁶ Там же. С. 165–166.

Рассказы не пронумерованы. Каждый рассказ (кроме 1-го, 5-го, 9-го и 15-го) имеет традиционную рифмованную концовку: *wa-l-lahu 'al'ama bi-s -sawāb wa' ilay-hi-l marjī wa-l-ma'āb* — «И Аллах указывает на благоразумие, у него — наше прибежище и к нему возвращаемся» (иногда в сокращенном варианте). Следующий начинается с новой строки. Рассказы 21 и 31 начинаются с той же строки, где кончается предыдущий (соответственно 20-й и 30-й рассказы), но со слова *al-kissah* и рисунка (решеточки). Переходы от предисловия к 1-му рассказу, от 5-го рассказа к 6-му, от 9-го к 10-му и от 10-го к 11-му не отделены словом *al-kissah* и начинаются прямо с повествования.

Размещение текста единообразно по всему листу. Но в начале II тома (17-й рассказ) текст заключен в прямоугольную рамку, разделенную пополам, как это принято в поздних рукописях малайских стихов⁷.

Для характеристики рукописи Крузенштерна важно отметить некоторые графические особенности. Судя по почерку, копия этого произведения была сделана несколькими переписчиками (образцы почерков переписчиков см. в конце статьи). Принципы написания некоторых слов различны не только у разных копиистов, но иногда неодинаковы даже у одного и того же копииста. По-разному пишется буква *n* — араб. *fā*: с одной или двумя точками. Нередко буква *lām* пишется как *кяф*, например в слове *kecil*, а вместо буквы *син* пишется *шин*, например *Semudra* — *Sye-mudra*, *seri-syeri*, *suruh-syuruh*, что вообще характерно для старых рукописей⁸. Встречаются слова недописанные, с пропущенными слогами или буквами (скоропись?), особенно это относится к часто употребляемым, повторяющимся словам (например, *karena*, *tiada*, *yang dipertuan*), но иногда и в не столь часто употребляемых словах: *-na* вместо *nasi*, *ba* вместо *barang*, *genda* вместо *gendang* и т.д. Иногда пропущены целые фразы. Немало зачеркнутых слов, дописанных поверх строк букв и слов, которые были пропущены или не уместились по длине строки. Довольно часто встречаются повторы слов и целых словосочетаний, как будто переписчик, прервавшись на каком-то месте, начинает с тех же слов, забыв, что они уже были написаны. Иногда повторы можно объяснить тем, что происходила смена переписчиков. Нередко написание одних и тех же слов или фраз по два и даже по три раза явно происходило потому, что были сделаны ошибки и заново переписывались не только отдельные слова, но и все предложение.

В тексте много арабизмов — арабских слов, словосочетаний, изречений, предложений, стихотворных строк. Переписчики не очень хорошо знали арабский язык. Нередко в арабских фразах встречаются неправильные грамматические формы и неправильное написание слов и букв (например, вместо буквы *'айн* пишется *алиф*, вместо *lām* — *кяф* и т.п.), отсутствие диакритических знаков или наличие не тех, которые были бы нужны, что затемняет смысл, а во многих случаях слова просто чтению не поддаются. Немало недописанных арабских слов, с пропущенными буквами и слогами. Как правило, арабские изречения или стихи сопровождаются переводом (пересказом) на малайский, но в ряде случаев малайские парафразы арабских изречений, отдельных арабо-персидских стихотворных форм не соответствуют арабскому тексту. Кроме того, иногда арабские цитаты остаются без последующего малайского текста. В этом отношении рукопись Крузенштерна, по-видимому, мало чем отличается от других рукописей этого произведения. Р.О. Уинстедт, хорошо зная другие рукописи памятника, заметил, что текст *Sejarah Melayu* — яркий образец вольного обращения всех малайских копиистов с текстами⁹.

⁷ Брагинский В.И., Болдырева М.А. Описание малайских рукописей. С. 138.

⁸ Брагинский В.И. История малайской литературы VII–XIX веков. М., 1983. С. 345; Дорофеева Т.В. История письменного малайского языка (VII — нач. XX века). М., 2001. С. 138.

⁹ Winstedt R.O. A History of Malay Literature // JRASMB. 1940. Vol. XVII. Pt 3. P. 108.

Рукопись Крузенштерна и другие произведения малайской исторической литературы

Когда А.М. Куликова восстанавливала историю появления рукописи Крузенштерна в Архиве Института востоковедения, еще не было известно ее содержание и, следовательно, не могло быть известно, что петербургская рукопись представляет собой список знаменитого малайского произведения эпохи средневековья. Но указания на это имеются в автографе акад. Х.Д. Френа, где говорится, что И.Ф. Крузенштерн просил разрешения у высокопоставленных лиц сделать копию этого произведения, которому придавалось большое значение (более точный перевод — «которое высоко ценили»). Действительно, рукопись представляет собой знаменитое малайское средневековое произведение, написанное в жанре исторической прозы и более всего известное под названием *Sejarah Melayu* (в передаче на английский — *Malay Annals*, в российской малаистике утвердилось название *Малайские родословия*). Существует несколько десятков списков этого произведения, находящихся в хранилищах разных городов мира — Джакарты и Сингапура, Лондона и Манчестера, Лейдена и Амстердама. Теперь к этому ряду можно присоединить и Санкт-Петербург. Видный голландский ученый Р. Роолфинк, много лет стремившийся создать критический текст этого памятника и тщательно изучивший все известные ему списки, в том числе неполные и фрагментарные рукописи, выявил их около тридцати. Ученый знал о существовании петербургской (тогда называя ее ленинградской) рукописи этого произведения, но не имел возможности ее исследовать. Таким образом, рукопись, привезенная И.Ф. Крузенштерном, пополняет мировую коллекцию списков этого знаменитого средневекового малайского произведения.

Во времена И.Ф. Крузенштерна это произведение еще не было издано.

Но уже в конце XVII в. *Сулалат-ус-салатин*, или *Седжарах Мелаю*, привлекала внимание европейских исследователей больше, чем какой-либо другой памятник малайской культуры. Интерес к этому памятнику с тех пор не ослабевал и сохраняется вплоть до настоящего времени. Существует несколько изданий различных версий произведения в латинице и арабской графике, а также пересказов и переводов отдельных его частей на европейские языки. В любом исследовании по истории Малайи непременно имеются ссылки на это произведение как историческое, независимо от того, как квалифицируется степень его историчности. А в любой истории малайской литературы оно обязательно рассматривается как литературное произведение, часто с восторженной оценкой его художественных достоинств. Состояние изученности этого памятника, однако, еще недостаточно для того, чтобы в полной мере оценить его историко-культурное значение. Данная работа предполагает сделать определенные шаги в этом направлении. Но прежде чем перейти к анализу самой рукописи, не введенной до сих пор в научный оборот, следует обратиться к сфере малайстической текстологии и выяснить, как эта рукопись соотносится с известными и опубликованными текстами содержащегося в ней знаменитого памятника, представить историю его изучения, определить время и место его создания, т.е. рассмотреть рукопись в некоей исторической ретроспективе. После этого можно будет более подробно осветить значение рукописи Крузенштерна как историко-литературного и фольклорно-этнографического источника, влияние *Сулалат-ус-салатин* на последующее развитие малайской исторической прозы и историографии, выявить специфику исторического сознания средневекового малайца, определить функции средневековой исторической литературы, т.е. обсудить ряд вопросов, в совокупности составляющих историко-культурный контекст эпохи Малаккского султаната — време-

ни большого духовного взлета и напряженного интеллектуального творчества, когда и было создано произведение, называемое *Сулалат-ус-салатин* или *Седжарах Мелаю*.

Списки и издания

Сулалат-ус-салатин (Седжарах Мелаю)

Первые сведения об этом произведении в Европе появились во второй половине XVII в., когда в 1667 г. П. ван дер Форм в предисловии к малайскому словарю упомянул об истории малайцев под названием *Сулалат-ус-салатин* или *Пенурунан сегала раджа-раджа (Генеалогия всех князей)*, которая, по его мнению, была интересна не только для изучения малайского языка, но и тем, что сообщала о малайских князьях и судьбах малайских княжеств до прихода португальцев¹⁰. В течение XVIII и в начале XIX в. в различных лингвистических и исторических трудах *Седжарах Мелаю* называется в числе известных и лучших произведений малайской историографии. Его упоминают П.П. Роорда ван Эйсинга в своем словаре, Г.Х. Верндли в грамматике, Ф. Валентейн и У. Марсен в исторических сочинениях и др.¹¹. Но в этих отрывочных сведениях повторялось то, что во второй половине XVII в. уже высказал П. ван дер Форм.

В первой половине XIX в. в связи с коллекционированием рукописей в Европе и изданием каталогов стали появляться более систематические сведения об этом произведении. Начиная с этого времени можно говорить о трех направлениях в изучении памятника: 1) описание рукописей; 2) издание текстов на основе одной или нескольких рукописей; 3) переводы (точнее, пересказы) как всего произведения, так и отдельных его частей на европейские языки.

Самое раннее описание двух рукописей этого произведения, хранящихся в Британском Королевском Азиатском обществе под названиями *Сулалат-ус-салатин* или *Пенурунан сегала раджа-раджа*, дал Э. Жаке в 1832 г. Он отметил, что это произведение больше известно под названием *Седжарах Мелаю*, но не встречается под таким ни в грамматике Г.Х. Верндли, где перечислены все выявленные к тому времени произведения малайской литературы, ни в трудах голландских ученых — лингвиста П.П. Роорды ван Эйсинги и историка Ф. Валентейна¹². Большую работу по сличению списков рукописей, хранящихся в Британском Королевском Азиатском обществе, проделал выдающийся голландский ученый-миссионер Х.Н. ван дер Тьюок. Прочитав список этого памятника № 18, 35, 39, 48, 76, 80, он выделил рукопись № 18 как уникальную. Это рукопись, входящая в коллекцию Томаса Стэнфорда Рэффлза — основателя британского Сингапура и лейтенант-губернатора английской Ост-Индской компании с 1811 по 1816 г., — действительно отличается от остальных известных рукописей и ближе всего стоит к первоначальному тексту произведения, о чем пойдет речь ниже. Х.Н. ван дер Тьюок отметил также сходство рукописи № 80 из коллекции Королевского Азиатского общества с рукописью № 5 из коллекции полковника Фаркухара. В заключение ученый добавил, что списки этого произведения имеются в Голландии и Индонезии, часть из них находится в руках правительственных чинов-

¹⁰ Collectanea Malaica, Vocabularia of Maleische woordenboekzaming. Batavia, 1707–1708.

¹¹ Marre A. Quelques mots d'information sur le Sadjarah Malayou // Le Muséon. 1900. T. 1. P. 301; Werdly G.H. Maleische spraakkunst uit de eige schriften den Maleiers opgemaakt. Aanhangel No. 51. Amsterdam, 1736; Valentijn F. Oud en Nieuw Oost-Indiën. Bd. 5. Dordrecht, Amsterdam, 1724. Blz. 316–320; Hervey D.F. Valentijn's Description of Malacca // JRASSB. 1884. Vol. XIII. P. 49–62; Marsden W. The History of Sumatra. L., 1811. P. 326.

¹² Jaquet E.M. Mélanges malayes, javanais et polynésiens // JA. 1832. T. 9. P. 124–125.

ников и частных лиц¹³. В библиотеке Королевского Азиатского общества в коллекции У. Максвелла имеется рукопись № 105, краткое описание которой дал ее бывший владелец¹⁴. Позже, уже в середине 60-х годов XX в., голландский исследователь Р. Роолфинк отметил, что между этой рукописью и рукописью из коллекции Британского Королевского Азиатского общества, известной под названием рукописи № 18 собрания Т.С. Рэффлза, есть прямая и непосредственная связь¹⁵. Краткие сведения о голландском фонде рукописей *Седжарах Мелаю*, в частности о пяти списках произведения, хранящихся в Лейденской академии языка, литературы и народоведения, впервые дал Й. Пейнаппел¹⁶.

Описывая рукописный фонд Батавского Общества науки и искусства, Л.В.К. ван дер Берг отметил четыре сходные рукописи: № 188 под названием *Сулалат-ус-салатин*, содержащую генеалогию малайских правителей от легендарного предка малайцев Александра Зул-Карнайна (Александра Македонского) до султана Ала-уд-дина Рияят Шаха; № 189 под названием *Седжарах Мелаю*, кончающуюся рождением султана Ала-уд-дина Рияят Шаха; № 190, по названию совпадающую с № 188, а по составу — с № 189; № 191, идентичную рукописи № 190. Первая из перечисленных рукописей — № 188, по наблюдению Л.В.К. ван дер Берга, сходна с пятью рукописями Британского Королевского общества — № 18, 35, 39, 48, 80, а также с пятью рукописями библиотеки Лейденского университета — № 1703, 1704, 1716, 1736, 1760¹⁷. Более полное, в ряде случаев исправленное описание этих рукописей позже дал также Ф.С. ван Ронкель¹⁸.

В каталоге малайских и сунданских рукописей библиотеки Лейденского университета Х.Х. Йюнболл дал описание списков этого произведения¹⁹. Позже каталог был значительно дополнен Ф.С. ван Ронкелем, включившим в него рукописи из частных собраний известных голландских ученых — Х.А. Опхейзена, Х. Спата, Х.С. Снука-Хюргронье. Так, в коллекции Х.С. Снука-Хюргронье оказалась копия *Седжарах Мелаю*, датированная 27 июня 1893 г.²⁰

Одновременно с выявлением списков произведения шли издания и переводы текстов. В 1831 г. выдающийся малайский просветитель Абдуллах бин Абдулкадир Мунши (1796–1854; далее — Абдуллах) издал литографическим способом текст рукописи в арабской графике. В 1952 г. этот текст был транслитерирован латиницей индонезийским и голландским учеными — Т.Д. Ситуморангом и А. Тэу²¹. В 1849 г. Э. Дюлорье издал часть *Седжарах Мелаю* в арабской графике и попытался установить различия между двумя известными ему рукописями²². В 1896 г. У.Г. Шеллабер издал текст этого произведения в арабской графике, в начале XX в. оно было несколько раз

¹³ Tuuk H.N. van der. Short Account on the Malay Manuscripts Belonging to the Royal Asiatic Society // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. 2. L., 1886. Pt 4. P. 85.

¹⁴ Maxwell W.E. Notes on the Two Perak Manuscripts. Sijara Malayu // JRASSB. 1878. Vol. 1. P. 184–187.

¹⁵ Roelvink R. The Variant Versions of Malay Annals // BTLV. 1967. D. 123. Afl. 3. Blz. 307.

¹⁶ Pijnappel J. Catalogus der Maleische handschriften in der bibliotheek van Leidsche Akademie // BTLV. 1870. D. 5. Afl. 3. Blz. 163.

¹⁷ Berg L.W.B.C. van der. Verslag van eene verzameling Maleische, Arabische, Javaansche en andere handschriften door de Regeering van Nederlandsch-Indië aan het Bataviasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ter bewaring afgestaan. Batavia, 1877. XII. Blz. 1–62.

¹⁸ Ronkel Ph.S. van. Catalogus der Maleische handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen // VBG. 1909. Deel. LVII. Afd. VIII. Blz. 268–270.

¹⁹ Yunboll H.H. Catalogus van de Maleische en Sundaneesche handschriften der Leidsche Universiteit bibliotheek. Leiden, 1899. Blz. 242–245.

²⁰ Ronkel Ph.S. van. Supplement-Catalogus der Maleische en Minangkabausche handschriften in de Leidsche Universiteits bibliotheek. Leiden, 1921. Blz. 40.

²¹ Sedjarah Melaju. Menurut terbitan Abdullah (ibn Abdulkadir Munsji) diselenggarakan kembali dan diberi anotasi oleh T.D. Situmorang dan Prof. Dr. A. Teeuw dengan bantuan Amal Hamzah. Djakarta, 1952.

²² Collection des principales chroniques malayes / Ed. E. Dulaurier. T. 1. P., 1849.

издано в латинской транслитерации. Эти издания предназначались для школьного обучения. Шеллабер пытался соединить все изданные до него тексты²³. Текст Шеллабера в арабской графике с указанием разночтений с текстом Абдуллаха был издан в 1959 г. в Индонезии, в 1967 г. в латинской транслитерации — в Малайзии²⁴.

В 1938 г. Р.О. Уинстедт опубликовал латинскую транслитерацию рукописи № 18 Британского Королевского Азиатского общества из коллекции Т.С. Рэффла (далее — Raffles 18). Транслитерация предваряется кратким изложением содержания этого текста в издании Шеллабера и публикуемой рукописи, сравнением предисловий к пяти рукописям, хранящимся в Британском Королевском обществе, в результате которого ученый пришел к выводу, что рукопись Raffles 18 наиболее близка к первоначальной редакции произведения, созданного в средневековой Малакке²⁵. Некоторые подробности описания этой рукописи появились в 1999 г.²⁶

Об изучении и интерпретации этого памятника можно говорить с выходом в свет первого перевода, а точнее — пересказа его на английский язык, изданного Дж. Лейденом в 1821 г.²⁷ Это было издание не письменного, а устного источника: малайский *муниш* (учитель, знаток языка) Ибрахим читал произведение вслух, а Дж. Лейден записывал то, что, с его точки зрения, заслуживало внимания²⁸. Поэтому то, что воспроизвел Дж. Лейден, точнее можно было бы определить как свободный и подробный пересказ. Естественно, что вскоре после выхода в свет труд Лейдена встретил нарекания: отмечалась неполнота содержания, пропуск целой цепи важных генеалогий, интересных и любопытных эпизодов, ряд серьезных ошибок в переводе²⁹.

В течение XIX — начала XX в. неоднократно издавались более или менее подробные переводы и пересказы памятника на английский, французский, голландский языки.

В середине XIX в. Т. Браддель пересказал несколько отрывков из одной рукописи произведения, хранящейся в библиотеке Лейденского университета, и попытался дать лингвистический комментарий, касающийся прежде всего этимологии имен и названий³⁰. В 1878 г. М. Девик перевел на французский язык две главы *Седжарах Мелаю*, изданной Э. Дюлорье, снабдив свой перевод очень краткими пояснениями встречающихся в тексте имен, титулов, отдельных выражений³¹.

В 1884 г. вышел голландский перевод Х.С. Клинкерта сингапурского издания *Седжарах Мелаю* в редакции Абдуллаха³², а с 1896 по 1899 г. в нескольких номерах журнала “Le Museon” одна из рукописей произведения, привезенная из Малакки французским ученым П.Е.Л. Фавром, была пересказана на французский язык видным исследователем культуры Юго-Восточной Азии А. Марром³³.

²³ Sejarah Melayu or the Malay Annals. Terchap kedua kali-nya. Jilid yang kedua / Ed. W.G. Shellabear. Singapore, 1910; Sejarah Melayu or the Malay Annals. Terchap ketiga kalinya. Jilid yang pertama / Ed. W.G. Shellabear. Singapore, 1915; *Linehan W. The Sources of the Shellabear Text of the Malay Annals // JRASMB. 1947. Vol. XX. Pt 2. P. 105–107.*

²⁴ Sejarah Melayu. Ed. W.G. Shellabear. Djakarta, 1959 (в араб. графике); Sejarah Melayu. Ed. W.G. Shellabear. Kuala Lumpur, 1967.

²⁵ *Winstedt R.O. The Text of Raffles MS. No. 18 // JRASMB. 1938. Vol. XVI. Pt 3. P. 1–226.*

²⁶ *Jones R. Malay Manuscripts. Gathering and Soiled Pages // Archipel. 1999. № 57. Vol. II. P. 101.*

²⁷ *Leyden J. The Malay Annals. L., 1821.*

²⁸ *Low J. Translation of Keddah Annals // JIAEA. 1849. Vol. III. P. 20.*

²⁹ *Dufeau M. Malay Annals Translated from the Malay Language by the Late Dr. J. Leyden with the Introduction by Sir Stamford Raffles // JA. 1822. T. 1. P. 300–309; Marre A. Malais et siamois. De l’esclavage dans la presqu’isle malaise // Le Muséon. 1894. T. 13. P. 494; idem. Quelques mots d’information sur le Sadjarah Malayou // Le Muséon. 1900. T. 1. P. 301–303.*

³⁰ *Braddel T. Abstracts from the Séjarah Mélayou // JIAEA. 1851–1852. No. 5–6.*

³¹ *Devic M. Légendes et traditions historiques de l’archipel Indiens (Sedjarat Malayou). P., 1878.*

³² *Klinkert H.C. Sadjarah Malajoe of de Maleische kronieken. Leiden, 1884.*

³³ *Marre A. Soulatat-es-salatin ou Sadjara Malayou // Le Muséon. 1896. P. 248–269; 1897. P. 243–251, 345–355, 447–462; 1898. P. 297–312, 396–400; 1899. P. 27–36, 158–172, 332–335, 409–422.*

В 1925 г. С.О. Блэгденом в журнале Королевского Азиатского общества (отделения малайистики) были опубликованы последние восемь глав из рукописи Raffles 18 с ее описанием и филологическими примечаниями, касающимися орфографии³⁴. Ученый опубликовал часть рукописи до ее полной публикации Р.О. Уинстедтом в 1938 г.

В середине XX в. текст рукописи Raffles 18, изданный в 1938 г. Р.О. Уинстедтом, был переведен на английский язык К.К. Брауном и снабжен характеристикой изобразительных средств и некоторых языковых особенностей произведения³⁵.

Имея в своем распоряжении сведения о рукописях и изданиях *Сулалат-ус-салатин* (*Седжарах Мелаю*), а также пересказы или переводы этого произведения на европейские языки, цитированные отрывки из него в разных трудах по истории и литературе малайско-индонезийского региона, можно в общих чертах представить творческую историю этого произведения, которая в той или иной степени интересовала тех, кто занимался его изучением.

К истории текста памятника

Где и когда был создан памятник, кто создал его — вопросы, которые прежде всего интересовали исследователей. Уже упоминавшийся выше голландский ученый Р. Роолфинк, много сделавший для отыскания первоначального ядра произведения, писал: «Хотя текст нам известен более ста лет, мы находимся в полном неведении того, когда точно он был написан»³⁶.

Наличие нескольких десятков списков, разные даты их составления, логические и стилистические противоречия как внутри одного и того же текста, так и разночтения между отдельными его вариантами уже говорят о непростой судьбе, которая выпала на долю памятника в течение нескольких столетий. Не требуется особенно детального изучения всех существующих списков произведения, чтобы представить себе длительную историю его создания, дописывания и редактирования.

О том, какие изменения происходили с текстом этого произведения, прежде всего говорит противоречивое и запутанное предисловие к нему.

Исходя из текстологических наблюдений, частично высказанных выше, а частично изложенных ниже, отгалкиваясь от предисловия, я попытаюсь в общих чертах восстановить некоторые промежуточные этапы истории текста памятника и происшедшие с ним трансформации и высказать свой взгляд на эти все еще не до конца решенные проблемы, связанные с созданием этого произведения.

Для малайской историографической традиции до XIX в. характерно отсутствие дат. В списках имеются только две даты: указание на дату создания произведения — 1021 год хиджры, или 1612 год по христианскому летосчислению, и дата создания данного списка. Список Крузенштерна, как уже говорилось, датируется 1213 г. хиджры, или 1798 г. по христианскому летосчислению. Место создания связывается с городами Бату Савар (в рукописи это название пропущено, но восстанавливается по контексту и при сравнении с другими текстами) или Пасиром Раджой в Джохоре (южная оконечность Малаккского полуострова). Именно в Джохоре обосновался последний султан Малакки Махмуд Шах (1488–1511) после захвата Малакки португальцами в 1511 г. При дворе джохорских султанов продолжали развиваться малаккские традиции. «И малаккское древо проросло в Джохоре, так оно есть и по сей день», —

³⁴ Blagden C.O. Unpublished Variant Version of Malay Annals // JRASMB. 1925. Vol. VIII. Pt 1. P. 10–52 (цит. по: Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18 // JRASMB. 1938. Vol. XVI. Pt 3. P. 27).

³⁵ Brown C.C. Séjarah Mélayu, or “Malay Annals”: A Translation of Raffles Ms. 18 // JRASMB. 1952. Vol. XXV. Pt 2–3.

³⁶ Roelvink R. The Variant Versions of Malay Annals. P. 301.

говорится об этом времени в выдающемся малайском эпическом произведении XVII в. — «Повести о Ханг Туахе»³⁷. Но все содержание памятника неразрывно связано с историей Малакки, возникновением и подъемом Малаккского султаната, мельчайшими подробностями жизни малаккского двора, султанов и его ближайшего окружения. Оно было написано явно современником и очевидцем многих событий того времени, пережившим расцвет султаната Малакки и его гибель. Р.О. Уинстедт, исходя из содержания памятника, но не затрагивая при этом проблемы соотношения различных списков, считает, что основное ядро было создано в конце XV — начале XVI в. при дворе последнего малаккского султана — Махмуда Шаха. Об этом говорит, по мнению Р.О. Уинстедта, особенно подробное, тщательное и полнокровное описание жизни государства именно во время правления этого султана³⁸. Но при этом Р.О. Уинстедт допускает возможность более ранней датировки начала создания памятника. Он отмечает, что в рукописи № 68, хранящейся в Королевском Азиатском обществе в Лондоне, говорится, что «оригинальный текст анналов был составлен во времена Соломона и что новая редакция обсуждалась в 1482 г. н.э. (возможная начальная дата оригинального замысла) на заседании высокопоставленных лиц во времена Александра Великого»³⁹! Действительно, на период правления именно султана Махмуда Шаха приходится наибольший объем информации в памятнике. Однако тон изображения избалованного, любвеобильного, жестокого и подозрительного, нередко попадающего в комические ситуации и не слишком одаренного в государственных делах султана Махмуда Шаха отнюдь не передает того преклонения перед ним, какое должен был испытывать его современник и верноподданный *бендахара* — первое лицо в государстве после султана, а именно бендахара — тун Мухаммад, или Падука Раджа, или тун сери Лананг — в предисловии упоминается как сочинитель произведения. Истинной красотой, гуманностью и справедливостью наделяется в произведении султан Мансур Шах (1459–1477). При этом султаны были сделаны основные завоевания Малаккского султаната, при нем султанат приобрел те границы, которые удерживал вплоть до вторжения португальцев. Поэтому более вероятно, что основной состав памятника был создан при дворе султана Мансура Шаха. Надо иметь в виду, что точно датировать этот памятник вряд ли возможно, так как творение его не было единовременным актом — он создавался в течение длительного времени, при этом к основному ядру присоединялись описания фактов и событий, происходивших гораздо позже. Поэтому, начав создаваться при султани Мансуре Шахе, это произведение обрело свое окончательное оформление, скорее всего, при последнем султани Малакки — Махмуде Шахе.

Ни один из известных в настоящее время списков произведения не датируется ранее, чем 1612 г. Между тем в предисловии явно говорится о том, что текст произведения — вторичный. В нем упоминается, что на собрании всех влиятельных людей некий самый почитаемый вельможа, обратившись к будущему автору (невежественному факиру), сказал: «Я, ваш покорный слуга, слышал, что из Гоа привезли повесть о Малайе. Следовало бы нам восстановить все старинные обычаи, описанные в ней, чтобы знали о них потомки наши, которые придут после нас, чтобы все они помнили о них и извлекали бы из них пользу».

Фраза о повести, привезенной из Гоа, является интерполяцией в более поздней джохорской редакции произведения, так как в рукописи, близкой к оригиналу (Raffles 18),

³⁷ Парникель Б.Б. Повесть о Ханг Туахе / Предисл., пер., примеч. и глоссарий Б.Б. Парникеля. М., 1984. С. 473.

³⁸ Winstedt R.O. The Date, Author and Identity of the Original Draft of the Malay Annals // JRASMB. 1938. Vol. XVI. Pt 3. P. 27.

³⁹ Winstedt R.O. A History of Malay Literature. P. 107–108.

нет упоминания о повести из Гоа⁴⁰. Имеются три предположения о появлении «повести из Гоа» через сто лет после захвата Малакки португальцами.

1. После захвата Малакки португальцами (1511) рукопись была вывезена в центр португальских владений на западном (Малабарском) побережье Индии в город Гоа⁴¹.

2. Рукопись сохранялась в одной из многочисленных пещер княжества Паханг в центральной части Малаккского полуострова. Сторонник этой теории У. Линеан считал, что последний малаккский султан Махмуд Шах после захвата Малакки португальцами бежал в Паханг, захватив с собой рукопись. В Паханге местные редакторы внесли в нее эпизоды о захвате Паханга малаккцами и о пленении пахангского правителя Дева Суры (рассказ 13). В 1612 г. во время нападения на Паханг войск джохорского султана рукопись была захвачена в местечке под названием Гуа (от мал. *gua* «пещера»). Место получило такое название, поскольку в Паханге к северу от Куала Липиса находится очень много пещер. А так как в арабской графике мал. *gua* («пещера») читается так же, как название места Гоа, то и возникла версия о повести, привезенной из Гоа⁴².

3. Рукопись после падения Малакки была вывезена в Гоа (южная часть Сулавеси), а через сто лет возвращена и отредактирована в Джохоре, где большую политическую силу в это время приобрели правители бугийского происхождения⁴³. Этот взгляд поддержал и развил видный голландский исследователь Р. Роолфинк. «Мы можем предположить, — писал он, — что Сулалат-ус-Салатин, подобная той, которая представлена рукописью Raffles 18, была вывезена в Гоа (Целебес), возможно, при содействии целебесской малайской общности. Позже, после проникновения бугийцев в Малаккский пролив, вскоре после 1720 г., они привезли копию этого текста на архипелаг Риау, и здесь, вероятнее всего при дворе бугийского правителя (*yang dipertuan muda*), эта рукопись была обнародована, и именно тогда в нее был вставлен эпизод о делегации, посланной в Макаassar⁴⁴. При этом Р. Роолфинк считал, что произведение было создано не ранее XVII в. Заметим, что эпизоды, связанные с Макасаром (южная часть Сулавеси), имеются и в рукописи Raffles 18. Макасарское государство, или двуединое государство Го(в)а-Талло, в конце XV — начале XVI в. установило торговые отношения с Малаккой, а опытные мореходы и торговцы, каковыми были бугийцы и макасары, обосновались во многих областях Нусантары, в том числе и на Малаккском полуострове. Поэтому влияние южносулавесийской традиции могло проявиться уже в период Малаккского султаната, задолго до массового притока бугийцев в XVII–XVIII вв., когда была создана бугийская историографическая традиция, во многом противостоящая малайской, но и явно находящаяся под ее влиянием⁴⁵.

Как бы ни были различны взгляды на «повесть из Гоа», все авторы сходятся на том, что первоначальная рукопись была вывезена из Малакки, отсутствовала в течение ста лет, а затем была возвращена малайцам. Так рукопись, очевидно, оказалась в Джохоре, где в течение 1610–1612 гг., в перерывах между неоднократными нападениями со стороны Аче, была восстановлена. Воспоминания о прошлом величии Малакки продолжают стимулировать развитие малайской литературы, сосредоточенной отныне при дворе джохорских султанов. Именно об этом периоде короткого расцвета

⁴⁰ *Winstedt R.O.* The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 42.

⁴¹ *Wilkinson R.J.* Further Notes upon the Study of Ancient Times in Malay Peninsula // JRASMB. 1937. Vol. XV. Pt 2. P. 169; *Gibson-Hill C.A.* The Malay Annals: The History Brought from Goa // JRASMB. 1956. Vol. XXIX. Pt 1. P. 14.

⁴² *Linehan W.* Notes on the Text of the Malay Annals // JRASMB. 1947. Vol. XX. Pt 2. P. 113–117.

⁴³ *Jacquet E.M.* Mélanges malayes. P. 124.

⁴⁴ *Roelvink R.* The Variant Versions of Malay Annals. P. 311.

⁴⁵ *Bottoms J.C.* Some Malay Historical Sources: A Bibliographical Note // ИИ. 1965. P. 175–177; *Денисова Т.А.* Хроники Тухфат ан-Нафис как источник по истории Малайи XVII–XIX вв. Автореф. канд. дис. М., 1998.

малайской государственности Р.О. Уинстедт писал: «Ни один период джохорской истории не открывался такими блестящими перспективами»⁴⁶. В это время вновь пробуждается интерес к *Сулалат-ус-салатин (Седжарах Мелаю)*, но она должна была служить уже новым целям, выполнять волю нового покровителя — джохорского султана — и приобрести новую политическую направленность: создать не просто придворную хронику, а восстановить и узаконить права на престол династии джохорских султанов как достойных потомков малаккских правителей, показать тесные родственные связи между малаккскими и джохорскими султанами, зная, а также обосновать притязания Джохора на земли, принадлежащие Малаккскому султанату как на Малаккском полуострове, так и на Суматре⁴⁷. Об этом свидетельствуют некоторые эпизоды и акценты в тексте, которые можно рассматривать как конъюнктурные, внесенные новым редактором-составителем в соответствии с новой политической ситуацией.

Очень трудно сказать, насколько первоначальный текст, созданный при дворе в Малакке, был изменен через столетие, так как оригинал произведения до сих пор не найден и, скорее всего, утрачен. Ближе всего к первоначальному тексту произведения, созданному в Малакке, рукопись Raffles 18, хотя в ней и указаны дата создания — 1612 г., и место создания — Пасир Раджа в Джохоре. Издавая эту рукопись в латинской транслитерации, Р.О. Уинстедт подробно зафиксировал ее отличия от остальных известных списков и попытался объяснить их с точки зрения политической истории. В ней нет упоминания об истории, привезенной из Гоа, в ней меньше рассказов, композиционно они более логично следуют друг за другом. Рукопись кончается рассказом о событиях, которые имели место в 1535 г. Другие списки произведения дополнены событиями, происшедшими после этой даты, в них представлена более разветвленная генеалогия правителей, в ряде случаев намеренно измененная, а именно: в ней подчеркивались тесные семейные связи султанов и бендахар, но оказались опущенными сведения, относящиеся к законной ветви малайской династии в Пераке. Одни и те же события получили иное освещение или приурочены к разным историческим лицам (например, эпизод о сватовстве султана к легендарной принцессе с горы Леданг в более поздних редакциях относится к Махмуду Шаху, в то время как в рукописи Raffles 18 этот эпизод относится к султану Мансуру Шаху). Неоднократное упоминание названия *Джохор* вместо распространенного в средневековой Малайе *Уджунг Танах*, географическое перемещение названия *Гангга Нагара* на реку *Диндинг* в Джохоре (рассказ 1) — все это, по мнению Р.О. Уинстедта, говорит не о случайных стихийных изменениях, а о стремлении сознательно и целенаправленно переделать или дополнить имеющийся материал. Видно, что новый редактор заботился об ином освещении событий в соответствии с политической ситуацией, наполняя текст нужными, с его точки зрения, интерполяциями, выражая иное отношение к тексту. Речь в этом случае идет уже о другой редакции этого произведения. К этому добавляются и стилистические изменения. Рукопись Raffles 18 написана более архаичным языком. Таким образом, Р.О. Уинстедт считает, что рукопись Raffles 18 ближе всего по тексту той истории, привезенной из португальского города Гоа, о которой говорится в предисловии во всех других известных списках⁴⁸, т.е. он развил и подтвердил догадку, высказанную еще Х.Н. ван дер Тююком. Эта рукопись, как признано всеми малайстами, представляет собой древнейший из дошедших текстов *Седжарах Мелаю*.

Высказывания Р.О. Уинстедта подтверждаются и некоторыми моими текстологическими сравнениями текстов рукописи Крузенштерна, Raffles 18, изданий *Sedjarah*

⁴⁶ Winstedt R. O. A History of Johore (1365–1895 A.D.) // JRASMB. 1932. Vol. X. Pt 3. P. 37.

⁴⁷ Josselin de Jong P. E. de. Agama di gugusan pulau Melayu. Kuala Lumpur, 1965. H. 241.

⁴⁸ Winstedt R. O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 28–34.

Melaju Абдуллаха бин Абдулкадира и *Sejarah Malayu* У.Г. Шеллабера. Выше говорилось о том, что список Крузенштерна переписывался несколькими переписчиками, о чем свидетельствуют графические особенности (разный почерк, повторы слов, целых предложений и т.п.). Об этом же свидетельствуют и многочисленные повторы отдельных фраз. Ограничусь несколькими примерами:

«А что касается государства Палембанг, то оно и поныне существует» (рассказ 2 на протяжении нескольких строк);

«А арабы называли ее (Малакку. — Е.Р.) Малакат, что значит „скопление купцов“» (рассказы 11 и 18);

«А от потомков Бата происходят люди, читающие присягу верности» (рассказы 2 и 11);

«Откуда бы ни пришло письмо, если в нем написано „приветствуем“, то паицы читали „поклоняемся“» (рассказы 18 и 32);

«И бендахара Путих выбрасывал огарки свеч» (рассказы 26 и 34) и т.д.

Ряд нарушений в логике повествования говорят о более поздних вставках в это произведение, еще не приведенных в соответствие с уже «отстоявшимся» материалом: во втором рассказе говорится, что письмо было принято по государственному обычаю, но сам обряд описывается гораздо позже. В рассказе 33 упоминается бендахара Лубук Бату, и только в следующем рассказе мы узнаем, почему он получил такое прозвище. В рассказе 26 говорится о княжестве Патани, а в рассказе 33 объясняется происхождение этого названия. Те же самые повторы и логические несообразности имеются и в текстах, изданных Шеллабером и Абдуллахом⁴⁹, но их нет в рукописи текста Raffles 18, изданного Р.О. Уинстедтом. Это — еще одно доказательство близости текста Raffles 18 к первоначальной редакции произведения, которое позже было неоднократно размножено в списках.

Все другие известные в настоящее время рукописи были скопированы не ранее XVIII в., хотя в них оставлена дата создания — 1612 г., и относятся ко второй, так называемой джохорской редакции произведения. В некоторых случаях, как в рукописи Крузенштерна, добавлена и дата копирования.

Очень большое место в произведении занимают генеалогии. Собственно говоря, само название — *Сулалат-ус-салатин* означает *Генеалогия султанов*, а в европейскую и российскую малайстику оно вошло, как говорилось выше, под названиями *Malay Annals*, или *Малайские родословия*. В середине 40-х годов XX в. У. Линен высказал гипотезу, что основой произведения могли послужить родословные⁵⁰. А через два десятилетия большую популярность среди малайстов, к которым принадлежала и я, приобрели взгляды Р. Роолфинка о конкретном источнике, послужившем основой этого памятника, каковым являлся, по мнению ученого, генеалогический список всех малайских правителей с датами их правления. Он хранится в библиотеке Лейденского университета под шифром Cod. or. 3199(3) part 4. Р. Роолфинк считал, что все тексты произведения в конечном счете восходят к обнаруженному им протографу, который постепенно обрастал сюжетами исторического, литературного, фольклорного характера, и эпическое начало в нем возобладало над хронологическим. Одновременно с этим ученый, пересмотрев время создания первоначального текста памятника, предложенного Р.О. Уинстедтом (1536), а также датировку версий Абдуллаха и Шеллабера (1612), переносит эволюцию самого памятника в значительно более поздний период, снимает проблему джохорской редакции, считая, что памятник находился в городе Гоа на Сулавеси и был отредактирован в начале

⁴⁹ Sedjarah Melaju. 1952. Н. 25, 86, 90, 163, 164, 224, 274, 305.

⁵⁰ Linehan W. Notes on the Text of the Malay Annals. P. 107. Note 1.

XVIII в.⁵¹. Эту точку зрения очень подробно проанализировал В.И. Брагинский, показав, что таким образом давно обсуждаемая проблема не только не решается, а наоборот, усложняется и обрастает новыми вопросами. В.И. Брагинский противопоставил ей свои веские аргументы и привел новые доводы, подтверждающие мнение Р.О. Уинстедта. Ученый пришел к выводу, что на данном этапе изучения памятника нет необходимости пересматривать время его создания, что первоначальная редакция *Седжарах Мелаю* была создана вскоре после захвата Малакки португальцами (1536). Автор ее хорошо знал быт придворных кругов и, возможно, жил в городе до португальского завоевания. Все произведение в целом отражает малаккский, а не джохорский этап развития культуры⁵².

Стоит добавить к этому, что отдельные части памятника можно датировать более определенно. В произведении немало внимания уделено Пасайскому княжеству (Сев. Суматра, совр. область Аче). Это рассказы об основании княжества, о междоусобицах двух братьев, о разделении одного княжества на два — Самудру и Пасай, об убийстве некоего тун Джана Хатиба из Пасая, осмелившегося взглянуть на сингапурскую принцессу, о помощи Малакки и освобождении из плена пасайского султана, об обращении малаккского султана к пасайским богословам за толкованием сложных теологических вопросов (рассказы 7, 9, 20 и др.).

Пасайское княжество в 1524 г. было захвачено султанатом Аче и перестало существовать как самостоятельное государство; клониться к упадку оно начало еще ранее. В памятнике проявлен не просто интерес к Пасаю. В нем сохранен почтительный тон описаний. Пасайский князь признается столь же великим, как малаккский султан или яванский *патих* (правитель), а Пасайское государство считается равным самой Малакке. Эти рассказы могли быть написаны в период оживленных и тесных связей Малакки и Пасая, т.е. не позже конца XV в. Рассказ же о свержении пасайского князя Зайн-уль-Абидина и о восстановлении его на престоле с помощью малаккского султана и его войск (рассказ 22) мог появиться только после 1512 г., когда произошло это событие. Рассказы, где упоминается Аче (рассказ 26 и др.), могли быть написаны не ранее середины XV в., рассказ о нападении португальцев на Малакку и взятии ее мог возникнуть только после 1511 г., а рассказ о появлении испанцев на Молуккских островах — не ранее 1525 г.

Эти эпизоды можно более или менее точно датировать, но они не очень помогают определить точную дату всего произведения, так как присоединялись или вставлялись в разное время к уже существующему в конце XV — начале XVI в. основному составу памятника, и нередко нарушали хронологическую последовательность, стройность и систематичность изложения: сюжеты, связанные с событиями 1525 г., предшествуют сюжетам, повествующим о событиях 1511 или 1512 г. Но они дают возможность определить крайние хронологические пределы создания памятника. Первоначальное ядро его было оформлено в конце XV в., но постоянно дополнялось до середины XVI в. Поэтому можно выделить два периода существования памятника: условно называемый авторским, относящийся к середине XV в., представленный текстом Raffles 18, и редакционный, относящийся к началу XVII в., когда памятник был воссоздан, а затем переписывался в течение XVIII в. Редакционный этап существования этого произведения и отражает рукопись Крузенштерна в целом, так же как и большинство известных рукописей, в том числе изданные Абдуллахом и Шеллабе-ром, к сравнению с которыми я буду обращаться. Но есть в рукописи Крузенштерна некоторые особенности, которые отличают ее от указанных выше и выделяют из известных списков, о чем пойдет речь в специальном разделе далее.

⁵¹ Roolvink R. The Variant Versions of Malay Annals.

⁵² Брагинский В.И. История малайской литературы. С. 66–74.

Остановимся на проблеме авторства. В предисловии автор называет себя «ничтожным и невежественным факиром». Такое заявление было общим литературным приемом в то время и имело, скорее всего, ближневосточное, точнее — персидское происхождение. Но подобная декларация вполне соответствовала требованиям малайского этикета, в частности представлениям о скромности и самоуничижении (*tendah diri*), которыми должен был обладать каждый воспитанный малаец. Эта литературная традиция сохранялась долго и у поэтов — провозвестников новой, современной литературы.

После самоуничижительной формулы в предисловии названы титулы, имя и родовая того, кому приписывается авторство. Титул его — «бендахара» означает одного из четырех главных сановников Малаккского султаната, премьер-министра. Имя автора — тун Мухаммад или тун сери Лананг. В классической малайской литературе раннеисламского периода имя автора обычно не упоминалось. Нет имени автора и в рукописи Raffles 18, которая ближе всего к оригиналу произведения. Кроме того, самоуничижительные выражения (факир, сознающий свое ничтожество и невежество) применительно к автору по правилам литературного этикета того времени не могли соседствовать с указанием на его высокородное происхождение и перечислением всех знатных предков⁵³. Из этого следует, что, как и полагал Р.О. Уинстедт, упоминание о тун сери Лананге со всей его родословной, представленной не только в предисловии, но и в конце произведения — 26-м и 27-м рассказах, где добавляется, что он был родом из Аче, — относится не к автору, а к редактору произведения и является позднейшей интерполяцией, появившейся после его смерти. Р.О. Уинстедт, изучив родословные бендахар Малакки и Джохора, вычислил предположительные годы его жизни — 1586–1614⁵⁴. Поэтому вряд ли можно согласиться с категорическим утверждением М.Г. Эмеиса, что, в отличие от других анонимных произведений средневековой малайской литературы, нам известно имя автора *Седжарах Мелаю*⁵⁵. Как и вся средневековая малайская литература, *Сулалат-ус-салатин*, или *Седжарах Мелаю*, анонимна, подлинное имя автора установить невозможно не только в силу существовавшей традиции анонимного творчества в средневековье, но и за счет слабости индивидуального авторского начала, размытости границ между тем, что создано собственно автором, и тем, что он брал в готовом виде. В данном произведении — это генеалогии, фольклорные и литературные сюжеты, исторические легенды, стилистические клише и т.п. В таких структурно сложных «многослойных» произведениях, своего рода летописных сводах на историческую тему, где скрещивались и непрерывно сливались различные источники и предшествующие ему произведения, куда легко вводились отрывки из других памятников, литературные обработки фольклорных сюжетов, генеалогические списки и родословные, очень трудно отделить творческую работу автора от работы редактора и даже переписчика, часто выступавшие как соавторы или редакторы, которые могли создавать текст на основе нескольких списков, исправлять или вносить изменения в текст⁵⁶. А поскольку индивидуальное авторство было развито еще слабо, то редактор или соавтор, работавший в определенной среде и выполнявший волю своего султана-повелителя, занимал место не меньшее, чем настоящий автор. Поэтому разделение периода создания произведения на авторский (к которому ближе всего рукопись Raffles 18) и редакционный (к которому принадлежат все остальные известные рукописи и издания, по ним осуществ-

⁵³ Wilkinson R.J. The Sri Lanang Pedigree // JRASMB. 1933. Vol. XI. Pt 2. P. 148–150; Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 36.

⁵⁴ Winstedt R.O. The Bendaharas and Temenggongs // JRASMB. 1932. Vol. X. Pt 1. P. 143.

⁵⁵ Emeis M.G. Bunga rampai Melaju kuno. Bloemlezing uit het klassiek Maleis. Djakarta, 1952. H. 122.

⁵⁶ Iskandar T. Some Aspects concerning the Work of Copyists of Malay Historical Writing // International Conference of Asian History. Kuala Lumpur, 1968. P. 13–15.

ленные) очень условно и приблизительно, но без него не обойтись, чтобы ограничить подвижность текста и дать представление о его развитии.

Если абсолютное авторство и подлинное имя автора установить невозможно, то на основании всего содержания памятника довольно точно выявляется та среда, из которой вышли как предполагаемый автор, так и редактор произведения. Темы, находящиеся в центре внимания автора — а его интересует жизнь султанов и придворной знати, торжественные и пышные дворцовые церемонии, этикет и тайны придворной жизни, — явно говорят о том, что автор, называющий себя «невежественным факиром», принадлежал к высокопоставленным кругам, к ближайшему окружению султана, хорошо осведомленному о том, что происходило во дворце. Что касается редактора, то в тексте прямо говорится, что он является бендахарой, т.е. самым важным лицом в государстве после султана. Особое внимание к деятельности и родословным бендахар, нередко большее, чем к личностям и деятельности султанов, постоянные упоминания тесных родственных связей между семьями султанов и бендахар только подтверждают высокое положение в придворной иерархии создателя этого произведения. Еще одним важным свидетельством принадлежности редактора памятника к высокопоставленному государственному сановнику является хроника *Бустан-ус-салатин* (1638 или ок. 1640 г.), автор которой — знаменитый шейх-суфий Нур-уд-Дин Ар-Ранири — ссылается на сочинение бендахары Падука Раджи *Сулалат-ус-салатин* как на источник своего произведения⁵⁷.

Такова в общих чертах история движения и развития текста малайского средневекового памятника *Сулалат-ас-салатин*, или *Седжарах Мелаю*, существующего в двух редакциях — первой, авторской, или малаккской, и второй — джохорской, представленной, в свою очередь, несколькими версиями или вариантами. Для того чтобы она была более точной, требуется тщательный смысловой анализ всех вариантов, совокупное изучение состава всех известных текстов и обобщающие объяснения цели и причины как идейных, так и стилистических изменений, а также указание на их последовательность. Тогда, вероятно, можно будет создать классификацию текстов, в которой формальный принцип совпадал бы с историческим и были бы установлены порядковые взаимоотношения текстов. Подобная текстологическая работа в мою задачу не входит. Большую работу в этом направлении проделал Р. Роолфинк, проведший текстологическое исследование всех известных ему списков данного произведения и предложивший следующую классификацию рукописей по степени их генеалогического родства. Р. Роолфинк выделил четыре основные версии:

1. Краткая — текст, изданный Абдуллахом, рукопись № 80 из коллекции Рэффлза, рукопись № 5 из коллекции Фаркухара, рукописи № 36495 и 36499 из Королевского Азиатского общества, рукопись № 189 из Батавского общества искусства и науки (ныне Институт искусства и науки в Джакарте).

2. Полная, представленная наибольшим числом сохранившихся списков, — текст, изданный Шеллабером, рукопись № 26 из коллекции У. Максвелла, манчестерская рукопись, рукописи библиотеки Лейденского университета № 1703, 1716, 1736 и 3210 и Королевского Института языка, народоведения и литературы № 631, рукописи № 188 и 190 Батавского общества искусства и науки. Все указанные рукописи кончаются описанием нападения князя Джамби на Джохор — события, происшедшего в 1673 г. В этой версии более подробно описываются сведения о минангкабау, вставлен рассказ о Читарам Шахе, рассказываются иные сюжеты о Ханг Туахе: Ханг Туаха привозят из Макассара в дар султану Малакки. В этой же версии имеются рассказы о событиях в Малакке после захвата ее португальцами (1511).

3. Расширенная — рукопись № 191 в Батавском обществе искусства и науки и две ее копии в Лейденском университете: Cod. or. 6342 и Cod. or. 7304. Эта версия дополнена описаниями событий, происходивших в Малаккском проливе в XVIII в.

4. Палембангская версия, представленная рукописью, хранящейся в Тропическом институте в Амстердаме. Рукопись обрывается рассказом о завоевании Малакки португальцами.

Напомним, что в связи с утверждением Р. Роолфинка о сулавесийском происхождении *Sedjarah Melayu* («истории с Гоа») и предложенной им поздней датировкой произведения (XVIII в.) он не считает текст рукописи Raffles 18 относящимся к авторской или очень близкой к авторской редакции произведения. Те разночтения между списками, которые приводит ученый, носят характер случайных утрат или присоединений, и, расширяя или дополняя основной текст, они не приводят к идейной или стилистической переработке. Поэтому все рукописи в классификации Роолфинка можно считать вариантами, версиями одного произведения, но не отдельными редакциями.

Р. Роолфинк не имел в своем распоряжении рукописи Крузенштерна, поэтому она не представлена в предложенной им классификации текстов этого произведения. Между тем, чтобы конкретно понять и оценить значение памятника, который И.Ф. Крузенштерн привез в Петербург из Малайи, следует сначала определить место петербургской рукописи среди наиболее известных текстов этого произведения на основе списков, хранящихся в разных странах.

Рукопись Крузенштерна в сопоставлении с текстами Абдуллаха бин Абдулкадира Мунши и У.Г. Шеллабера

Выше мною были отмечены некоторые текстологические наблюдения над рукописью, касающиеся ее графических особенностей и смысловых повторов. Ниже будут отмечены стилистические особенности рукописи Крузенштерна в сравнении с наиболее полным и известным текстом, изданным Абдуллахом (и очень близким ему текстом издания Шеллабера).

По составу и содержанию рукопись Крузенштерна близка текстам *Sejarah Melayu* Абдуллаха и Шеллабера. Все три текста состоят из 34 рассказов. Но между ними имеется целый ряд стилистических и грамматических расхождений. Я провела сравнение всей рукописи с текстом, изданным Абдуллахом, в результате которого были выявлены многочисленные различия, которые можно разделить по нескольким группам.

1. Рассказы начинаются по-разному. В рукописи Крузенштерна каждый рассказ начинается прямо с темы: *tersebutlah perkataan* («говорится о, следует рассказ о...»), в издании Абдуллаха рассказ начинается с ссылки на слова сказителя — *kata sahibul hikayat* («говорит сказитель»).

2. По-разному оформлены абзацы и начала предложений. У Абдуллаха каждый абзац обычно начинается с союзов *telah* или (реже) *setelah* («после того как»), а каждое предложение — с союза *taKa* («и»). В рукописи Крузенштерна явное предпочтение отдается форме *setelah*, предложения часто начинаются без союза *taKa*, но значительно более употребительны вводные слова, такие, как *adapun syahdan, adapun, akan syahdan, hatta* («что касается; а; тем временем; и тогда»).

3. Частота употребления частиц *-lah, -pun, a* также притяжательного местоимения *-nya* одинакова, но слова, к которым они присоединяются, не совпадают. Кроме того, в одинаковых по смыслу предложениях одни и те же слова в тексте Абдуллаха употребляются без частиц, а в рукописи Крузенштерна — с частицами, например *gakut*

banyak («много народу») у Абдуллаха и *gakyatpun banyaklah* («и народу множество») в рукописи Крузенштерна.

4. Есть различия в употреблении в одном и том же контексте синонимов, разных по своей стилистике. Так, в том месте, где в тексте Абдуллаха — высокое по стилю *dipersembahkan* («почтительно докладывать»), в рукописи используются стилистически нейтральные *berkata* («говорить»), *katanya* («сказал он»). Иногда, наоборот, нейтральному по стилю глаголу *mau* («хотеть») в тексте Абдуллаха в рукописи Крузенштерна соответствует архаичный синоним *embu*, относящийся к высокому стилю. К области синонимов одного стилистического уровня относятся и другие многочисленные разночтения. Вместо слов *melihat* («смотреть»), *dahulu juga* («давно»), *dahulunya* («прежде»), *beroleh rampasan* («захватить добычу»), *parasnya* («внешность») у Абдуллаха в сходном контексте в рукописи Крузенштерна встречаются синонимы или близкие по смыслу слова *memandang* («глядеть»), *sediakala* («издавна»), *dahulu kalanya* («в прежние времена»), *merampas* («захватить»), *rupanya* («вид»). Нередки случаи употребления глаголов в разных залогах в одних и тех же предложениях. У Абдуллаха предпочтительно активные формы — *melihat* («смотреть»), *bergelar* («иметь прозвище, титул»), в рукописи пассивные — *dilihat* («быть увиденным»), *diberi gelar* («быть наделенным прозвищем или титулом»).

5. Наиболее частые расхождения между текстами создаются за счет большей или меньшей развернутости описания или за счет иного порядка слов. Например, фразе в издании Абдуллаха: *...hendak dijadikan raja akan ganti* («...собрался быть поставленным правителем на смену государю») соответствует *...hendak raja itupun dirajakan baginda akan ganti baginda* («...собрался государь сделать этого раджу правителем на смену государю») в тексте рукописи Крузенштерна. Ср. также текст Абдуллаха: *Maka ditempuhinya sekali-kali dengan senjata, rupanya seperti air turun dari atas bukit* («И обрушилось на них оружие, как хлынувший с горы на них водопад») — и текст рукописи: *Maka oleh orang Siak dihujan-hujannya dengan senjata oleh orang Melaka, ditempuhnya sekali-kali dengan senjata, rupanya seperti air turun dari atas bukit* («И на людей Сиака оружие людей Малакки падало дождем, как хлынувший с горы водопад»).

В данном случае в рукописи более пространное и красочное описание сражения. Однако нередко, наоборот, сходные описания в рукописи Крузенштерна представлены в усеченном виде по сравнению с текстом Абдуллаха. В то же время в рукописи имеются вставки, отсутствующие у Абдуллаха, в ней больше арабизмов и арабских изречений. Все указанные расхождения между рукописью Крузенштерна и текстом этого произведения, изданным Абдуллахом, относятся и к тексту, изданному Шеллабером.

Сравнение текста рукописи Крузенштерна с текстами той же редакции и версии произведения показывает, что многочисленные расхождения между ними не меняют в целом его содержания и не затрагивают смысла отдельных эпизодов памятника. Но эти расхождения отражают языковые особенности и пристрастия переписчиков и придают иную стилистическую окраску рукописи по сравнению с идентичными по содержанию изданными текстами.

Рукопись Крузенштерна относится по классификации Р. Роолфинка к краткой версии произведения и отражает джохорскую его редакцию. Но есть некоторые черты, сближающие ее с текстом Raffles 18, т.е. с авторской, или ближе всего стоящей к первоначальной редакции произведения. Об этом следует сказать более подробно.

Рукопись Крузенштерна и текст рукописи Raffles 18

Прежде всего, формула, с которой начинаются рассказы — «следует рассказ о...», в обоих текстах совпадает, в то время как в изданиях Абдуллаха и Шеллабера рассказы

начинаются, как правило, с несколько иной формулы, а именно: «Говорит сказитель: следует рассказ о...».

В данном разделе речь будет идти о совпадении целых фрагментов текста, отдельных предложений, выражений, словосочетаний, имен, названий мест, даже одних и тех же слов, не поддающихся прочтению, которые имеютя как в рукописи Крузенштерна, так и в рукописи Raffles 18. Приведу несколько примеров.

В рассказе о том, как раджа Нила Утама отправлялся в Танджунг Бембан (рассказ 3), в рукописи Крузенштерна так описывается снаряжение корабля: ...Kenaikan baginda lancaran bertiang tiga, pelang peraduan, jurung pebujangan, bidar kekayohan, serta jong penanggahan teruntum penjalaan, bentang memandian.

В рукописи Raffles 18 текст почти идентичный: Maka sĕgala lanchang kĕnaikan baginda pelang pĕraduan, jong pĕbujangan, bidar kĕkayohan, sĕrta jong pĕnanggahan, tĕrun-
tum (ترتتم) pĕnjalaan, tĕrĕntang pĕrsĕndian (? = pĕrmandian)⁵⁸.

В изданиях Абдуллаха и Шеллабера этот отрывок звучит по-иному: Adapun kenai-
kan baginda lancharan bertiang tiga, pilang peraduan dalam kelambu tirai dalam kurung, serta permandian dan kekengkapan ber-masak-masak⁵⁹.

Описание забав прислужниц в рукописи Крузенштерна (рассказ 3) и тексте Raffles 18 также совпадает, только в рукописи Крузенштерна в некоторых местах есть пропуски глаголов, в одном месте употреблен другой глагол и все описание дается в несколько иной последовательности, чем в тексте Raffles 18: Ada yang siput, ada yang kupang (Raffles 18 — mengambil siput, mengambil kupang), ada yang mengambil bari (Raffles 18 — menggali bari), ada yang mengambil pisang direbusnya, ada yang daun (Raffles 18 — mengambil daun) butun dibutunnya ulam (Raffles 18 — этого нет), ada yang mengambil bunga karang dipermainnya, ada yang latoh dipincoknya, ada yang mengambil agar-agar dikerabunya⁶⁰.

Сходный текст в издании Абдуллаха и Шеллабера несколько иной: Ada jang mengambil siput, ada jang mengambil kupang, ada jang mengambil ketam, ada jang mengambil lokan, ada jang mengambil daun kaju olah hulaman, ada jang mengambil bunga karang, ada jang mengambil agar-agar⁶¹.

В рассказах, посвященных связям Малаккского султаната с яванской империей Маджапахит, в частности в эпизодах о пребывании малаккского адмирала Ханг Туаха на Яве, приводятся песни и стихи на яванском языке с переводами на малайский (рассказ 14). Тексты этих двенадцати песен в рукописи Крузенштерна полностью совпадают с подобными же текстами рукописи Raffles 18, в то время как в изданиях Абдуллаха и Шеллабера приведены только по три песни⁶².

В рукописи Крузенштерна и Raffles 18 приводится текст присяги (клятвы) верно-
сти на искаженном санскрите, причем в рукописи Крузенштерна она встречается дважды — во время возведения на престол правителя древнемалайского государства (рассказ 2) и во время получения титула в мусульманской Малакке (рассказ 11). В рукописи Raffles 18 текст присяги произносится только древнемалайским правителем⁶³. В изданиях Абдуллаха и Шеллабера текста присяги вообще нет.

Только в рукописи Крузенштерна и Raffles 18 имеется арабская формула после констатации смерти правителя — qālū 'inna-l-lah wa 'inna 'alay-hi rāji'ūna — «они ска-

⁵⁸ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 60

⁵⁹ Sedjarah Melaju. 1952. H. 38; Sejarah Malayu. 1915. H. 31.

⁶⁰ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 60.

⁶¹ Sedjarah Melaju. 1952. H. 38; Sejarah Malayu. 1915. H. 31.

⁶² Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 106–107; Sedjarah Melaju. 1952. H. 131; Sejarah Malayu. 1915. H. 99.

⁶³ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 75.

зали: воистину Аллах, и воистину они возвратились к нему». В изданиях Абдуллаха и Шеллабера этой формулы нет.

Описание пожара во дворце и спасения имущества в рукописи Крузенштерна (рассказ 16) почти дословно совпадает с рукописью Raffles 18 и отличается от описания подобного же сюжета в изданиях Абдуллаха и Шеллабера по своей стилистике:

Рукопись Крузенштерна

Maka orang banyakpun datang hendak ber-bela tiada terperbela lagi. Maka harta yang dalam istana itupun diperlepas oranglah. Tetapi timah hatap istana itupun hancurlah cucur daripada hancuran hatap istana itu seperti hujan yang lebat.

Издание Абдуллаха

Maka orang banyakpun datang hendak ber-lepas harta itu, terlalu sukar; karena timah atap istana itu hanjur, turun seperti hudjan jang lebat⁶⁵.

Raffles 18

Maka orang pun sĕmua-nya datang-lah bĕr-bĕlakan, tiada tĕpĕrbĕla lagi. Maka sĕgala arta yang dalam astana itu pun sĕmuanya dipĕrlĕpas orang. Ada pun timah atap itu pun hanchur-lah chuchur dari chuchuran atap istana itu pun, chuchurlah sapĕrti hujan yang lĕbat⁶⁴.

Издание Шеллабера

Maka orang banyak pun datang hĕndak bĕrlĕpas harta itu, tĕrlalu sukar; karna timah hatap istana itu hancur, turun sĕpĕrti hujan yang lĕbat⁶⁶.

В построении фраз, словоупотреблении в одном и том же контексте есть много совпадений в текстах рукописи Крузенштерна и рукописи Raffles 18, в то время как сходные между собой тексты, изданные Абдуллахом и Шеллабером, имеют с рукописями Крузенштерна и Raffles 18 некоторые расхождения. Некоторые примеры:

Рукопись Крузенштерна

...pada suatu hari, maka aria Gajah Mada berkain buruk.

Издание Абдуллаха

...pada suatu hari, maka patih aria Gadjah Mada memakai Aria Gajah Mada memakai serba buruk⁶⁸.

Raffles 18

...pada suatu hari, maka Pateh Aria Gadjah Mada berkain buruk⁶⁷.

Издание Шеллабера

...pada suatu hari, maka Pateh Aria Gajah Mada mĕmakai sĕrba burok⁶⁹.

Такие предложения в рукописи, как kena rusuknya terus, maka rusa itupun tiada boleh lari lalu mati одинаковы в рукописи Крузенштерна и в тексте Raffles 18, в то время как в издании Абдуллаха это предложение имеется в усеченном виде — kena rusuknya terus lalu mati⁷⁰.

Фраза о присоединении княжества Индрагири к Малаккскому султанату в тексте Raffles 18 (рассказ 14) также почти дословно совпадает с тем же отрывком в рукописи Крузенштерна. В издании Абдуллаха и Шеллабера эти отрывки также совпадают практически дословно, при этом отличаясь от первых двух рукописей:

⁶⁴ Ibid. P. 115.

⁶⁵ Sedjarah Melaju. 1952. H. 152.

⁶⁶ Sejarah Malayu. 1915. H. 115.

⁶⁷ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 101.

⁶⁸ Sedjarah Melaju. 1952. H. 122.

⁶⁹ Sejarah Malayu. 1915. H. 92.

⁷⁰ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 60; Sedjarah Melaju. 1952. H. 38.

Рукопись Крузенштерна

Raffles 18

Jika diberipun alpa juga, jika tiadapun dialpa.

Jikalau di-bëri pun di-alpa; jikalau tiada pun di alpa juga⁷¹.

Издание Абдуллаха

Издание Шеллабера

...djikalau dianugerahkan, se-baik-baiknya, djikalau tiadapun, diambil djuga⁷².

...jikalau di-anugërahkan, sa-baik-baik-nya, jikalau tiada pun, diambil juga⁷³.

В сюжете о захвате сиамцами в плен правителя Самудры (рассказ 8) говорится о письме, посланном сиамским королем: «Так звучало оно» — Demikian bunyinya. В таком же варианте эта фраза имеется в тексте Raffles 18⁷⁴. В издании Абдуллаха и Шеллабера о письме сиамского короля говорится по-иному: «Очень приятно звучало оно» — Terlalu baik sekali bunjinja⁷⁵.

В эпизоде, повествующем о выборе яванской принцессой жениха (рассказ 14), невеста устраивает смотр женихов и говорит, согласно рукописи Крузенштерна и рукописи Raffles 18: «Дай-ка я выберу» — ...biarlah beta pilih (рукопись Крузенштерна: ...biarlah beta pileh)⁷⁶. Но в издании Абдуллаха и Шеллабера невеста говорит: «Дай-ка посмотрю»: biar beta lihat⁷⁷.

Глаголам berlaki, perlakikan («выйти замуж») в рукописи Крузенштерна и в тексте Raffles 18 соответствуют синонимичные глаголы bersuami, buat suami в изданиях Абдуллаха и Шеллабера, а вместо выражения menuntut janji («требовать выполнения обещания») употребляется minta janji, вместо формы diguritkan («сочинять или исполнять стихи») употребляется форма dipantunkan и т.п.

Некоторые слова встречаются только в рукописи Крузенштерна и рукописи Raffles 18. Таковы слова ngunglah («вить, завывать»), teranggar-anggar («налететь, столкнуться»), gangsa («бронза, небольшой бронзовый поднос»), gamang («чувствовать головокружение»), gembatan («поперечина») и др. У Абдуллаха и Шеллабера в соответствующих предложениях употребляются слова с иными значениями: gemparlah («всполошиться»), tergoj(y)ang («пошатнуться»), talam («поднос»), gemat («невнятный»), (d)jenang («косяк»).

Имеется в рукописи Крузенштерна немало слов, смысл которых непонятен. Многие из них также совпадают с текстом рукописи Raffles 18. В изданиях Абдуллаха и Шеллабера в сходном контексте употребляются другие слова и выражения. В предложении ...pasirnya terlalu putih seperti kain sudah دينار (dibanara?) в рукописи Крузенштерна и ...pasir-nya terlalu puteh seperti kain يركقمار в тексте Raffles 18 значение двух слов непонятно, в то время как в издании Абдуллаха в этом предложении этих не поддающихся чтению слов нет. В этом месте стоит выражение seperti kain terhamrag — «как расстеленный каин»⁷⁸.

В эпизоде о наказании за прелюбодеяние (рассказ 10) само наказание как в рукописи Крузенштерна, так и в рукописи Raffles 18 выражено словом پرچقكيکن (perjangkikan), значение которого неизвестно. Р.О. Уинстедт не транслитерировал его. Между тем в изданиях Абдуллаха и Шеллабера в соответствующем месте употреблен глагол sulakan («сажать на кол») ⁷⁹.

⁷¹ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 110.

⁷² Sedjarah Melaju. 1952. H. 135

⁷³ Sejarah Malayu. 1915. H. 102.

⁷⁴ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 75

⁷⁵ Sedjarah Melaju. 1952. H. 122; Sejarah Malayu. 1915. H. 92.

⁷⁶ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 102.

⁷⁷ Sedjarah Melaju. 1952. H. 122; Sejarah Malayu. 1915. H. 92.

⁷⁸ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 81; каин — род ткани.

⁷⁹ Sedjarah Melaju. 1952. H. 77; Sejarah Malayu. 1915. H. 58.

В эпизоде усмирения слона (рассказ 26) Дева Раджа в обращении употребляет слово, которое не поддается чтению. Это же слово имеется в тексте Raffles 18. P.O. Уинстедт не транслитерировал его, оставив в арабской графике⁸⁰. Этого слова нет ни в издании Абдуллаха, ни в издании Шеллабера.

Имена правительницы Бинтана, яванской принцессы и др. и в рукописи Крузенштерна, и в тексте Raffles 18 приводятся как Сикандар Шах и Най Кесума, а не Искандар Шах и Ви Кесума, как в изданиях Абдуллаха и Шеллабера. Точно так же названия пролива Самбар и местности Танджунг Рунгас в рукописи Крузенштерна и Raffles 18 совпадают и отличаются от названий Самбау и Танджунг Ренгас в изданиях Абдуллаха и Шеллабера.

Указанные как значительные, так и на первый взгляд не очень важные текстовые, стилистические и лексические совпадения между рукописью Крузенштерна и текстом рукописи Raffles 18, а также их расхождения с текстами произведения, легшими в основу изданий Абдуллаха и Шеллабера, позволяют внести некоторые коррективы в проблему соотношения авторской и редакторской версии памятника. До сих пор считалось, что версия, ближе всего стоящая к авторской редакции произведения, представлена только одним списком — рукописью Raffles 18. Сходство текста рукописи Крузенштерна во многих отношениях с текстом этой рукописи делает вполне вероятным предположение, что у переписчиков рукописи для И.Ф. Крузенштерна в 1798 г. был еще один список, близкий к первоначальной авторской версии этого произведения, которым они тоже пользовались. По содержанию, количеству рассказов, композиции рукопись Крузенштерна сходна с изданием Абдуллаха и Шеллабера и отражает редакторскую версию произведения, но текстологические особенности, указанные выше, позволяют считать рукопись Крузенштерна смешанным текстом, в котором в определенной степени нашли отражение две стадии его существования — авторская и редакторская.

Следует подчеркнуть еще одно обстоятельство. Все известные в настоящее время рукописи были созданы не ранее XIX в. Даже рукопись, ближе всего стоящая к оригиналу (Raffles 18), восходит к началу XIX в., о чем свидетельствует водяной знак бумаги: C. Willmot 1812⁸¹. И только рукопись Крузенштерна датируется концом XVIII в., т.е. является самой ранней из известных ныне рукописей знаменитого исторического произведения малайского средневековья.

Эпоха создания памятника

Как говорилось выше, памятник первоначально был создан в середине XV в. в придворной среде средневековой Малакки. Многие сведения о Малакке — центре могущественного султаната в течение более ста лет (ок. 1403 — 1511) — историки черпают именно из него, с теми или иными поправками.

За недолгий период своего существования Малакка превратилась в центр малайской культуры, развитие которой стимулировали постоянные связи с Индией, Китаем, странами мусульманского Востока. В начале XV в. Малакка приняла мусульманство. Возникновение и развитие малайской классической литературы постоянно шло под знаком ислама, вместе с которым в Малайю проникли сюжеты и герои мусульманского мира. В это время малайская литература испытывает влияние ведущей литературы на Ближнем Востоке — персидской. В Малакке получили новую жизнь такие известные произведения персидской литературы, как *Роман об Александре*, *По-*

⁸⁰ Winstedt R.O. The Text of Raffles Ms. No. 18. P. 155.

⁸¹ Ibid. P. 27.

весть об Амуре Хамхе, Повесть о Мухаммаде Ханафиш, цикл повестей о Бахтиаре, *Притчи об умном попугае*⁸².

Именно в период расцвета Малаккского султаната в среде высокообразованной элиты возникает обостренный интерес к истории своего государства, к своему прошлому. Так родилось произведение, в котором дух историзма малайской культуры в его очень специфическом проявлении сказался наиболее отчетливо. В единой структуре его слились память об исторических событиях далекого прошлого государств малайского мира и события, современником которых был автор, но и те и другие преломлены сквозь призму фольклорно-поэтического сознания. Арена действия произведения — весь малайский мир и его связи с другими странами — Китаем и Сиамом, Индией и Аравией. Подробности и реалии дворцового быта, ритуала, этикета соседствуют в нем с множеством литературных реминисценций и окрашены многовековыми культурными веяниями, шедшими из Индии, Китая, стран мусульманского Востока.

Быт и история

«Можно с легкостью критиковать малайские исторические труды. Нам легко показать, как ненадежны их хронологические выкладки, как многие легенды, встречающиеся в них, — всего лишь отголоски индийской или персидской литературы. Но из этого не следует, что мы должны сбрасывать со счета произведения, подобные *Седжарах Мелаю*, как абсолютно не заслуживающие внимания. *Седжарах Мелаю* обладает всеми достоинствами и недостатками развлекательных историй. Историческая правда в ней приносится подчас в жертву занимательному рассказу или уступает интересам генеалогий, которые намеренно изменялись. Это произведение украшают эпизоды, повествующие о переговорах и делах, которых никогда не было, но при этом оно должно было оставаться верным представлениям и духу своего времени и поэтому дает нам весьма правдоподобную картину своей эпохи. Из этого произведения мы узнаем о тирании и распутстве малайских князей, о царившей во дворце коррупции, о взяточничестве чиновников, о вражде, мести, интригах, побеге и об отношении ко всему этому народа»⁸³. В этих словах одного из первых исследователей малайской культуры, выдающегося ученого Р.Дж. Вилкинсона, в сущности, определено все значение памятника для историко-бытового исследования.

Ни у одного исследователя малайской культуры не вызывает сомнения то обстоятельство, что *Сулалат-ус-салатин* — произведение историческое. Оно производит впечатление исторической достоверности. В нем действуют много реально существовавших лиц Малаккского государства и других государств малайского мира — султаны и правители, их приближенные, государственные деятели, министры, военачальники, богословы. На страницах этого своеобразного свода описываются завоевания новых земель, далекие морские экспедиции в Индию, Китай и другие страны, переговоры малаккских послов с главами других государств, установление связей с различными княжествами Малайи и Индонезии.

Очень важны сведения о политической системе государства, о власти верховного правителя — султана, неограниченного владыки своих подданных и единственного судьи их поступков. Измена, бунт против султана считались самым тяжким грехом, напротив, «служение правителю — все равно что служение Аллаху, ибо султан —

⁸² О персидском влиянии на малайскую литературу подробнее см.: *Брагинский В.И.* История малайской литературы. С. 135–143.

⁸³ *Wilkinson R.J.* Papers on Malay Subjects. Vol. 2. Singapore, 1908. P. 33–34.

ть Аллаха на земле». Этот принцип проходит через все повествование. Ему неизменно сопутствует и другой принцип: султан всегда должен быть справедлив и не доходить до произвольной расправы с подданными. Эти нормы своего рода добровольного договора между правителем и народом, особая концепция малайской монархической власти были закреплены юридически и вошли в законодательство Малакки и других малайских княжеств⁸⁴. Нерасторжимый союз между правителем и его подданными, восходящий к очень далеким временам, освящен волей Аллаха. Поэтому нарушение его приведет к гибели государства: «И были ниспосланы такие слова Аллаха — славен Он и велик — всем малайским правителям: „Никогда не хулите своих подданных, как бы ни были велики их грехи, не связывайте, не вешайте и не позорьте их дурными словами. Если государь оскорбит хоть одного малайского подданного, то это будет предвестником гибели всего государства“. И всем малайцам были ниспосланы слова Аллаха — славен Он и велик: никогда не предавать и не отворачиваться от своего правителя, даже если он имеет дурной нрав и несправедлив» (рассказ 2). Как бы подтверждением этого служат трагические последствия нарушения этого договора. Когда первый малаккский правитель — Искандар Шах (он же последний сингапурский князь) по ложному обвинению казнит свою наложницу, яванские войска разрушают Сингапур (рассказ 10). А когда по навету клеветников были убиты преданные последнему султану Малакки люди, произошла самая большая катастрофа — Малакка пала под ударами португальцев (рассказ 33).

С личностью султана был связан особо сложный придворный церемониал, определяющий его действия и поведение. Подробно описан ритуал возведения султана на престол с сопровождающими его действиями — омовением, обнесением вокруг купальни, чтением присяги. Все компоненты этого ритуала восходят к эпохе интенсивного индуистского влияния в малайском мире, но почти в неприкосновенном виде они сохранялись и в мусульманской Малакке и существовали до недавнего времени в малайских княжествах. Второй малаккский правитель имел титул «сери Махараджа», который носили правители империи Шривиджая (VII–XIII в.) из династии Шайлендров в период особенно сильного индуистского влияния, когда правитель считался воплощением бога Индры. Только султан и члены его семьи могли носить одеяния желтого цвета, что вошло в законодательство всех малайских княжеств. Сохранились в произведении и еще более древние представления о правителе. Правитель древнемалайского государства может превратить соленую воду в пресную, вызвать кожную болезнь (рассказ 2). Несмотря на то что распространение мусульманства сопровождалось запрещением старых обрядов и осуждением колдунов и шаманов как последователей ложных богов⁸⁵, султан в средневековой Малакке наделяется магическими способностями колдуна и шамана: султан Музаффар Шах становится участником колдовских действий, символически направляя стрелу лука в сторону Сиам, отчего сиамский король заболевает и умирает (рассказ 13), а султан Мансур Шах насылает в письме к китайскому императору кожную болезнь, которая излечивается только одним способом — водой, в которой султан омыл ноги (рассказ 15)⁸⁶.

Султана окружает развитой аппарат государственной власти, «стена и опора государства», по выражению Р.О. Уинстедта. Это многочисленные министры, придворные, военачальники, судьи, стражники, гонцы. Тут и самое важное лицо в государстве после султана — бендахара, или премьер-министр, нередко обладающий большей

⁸⁴ *Тхор С.В.* Свод законов «Унданг-унданг Мелака» («Малаккский кодекс») как источник по истории средневековой Малайи (XIV–XVI вв.). Автореф. канд. дис. М., 2005. С. 16.

⁸⁵ *Winstedt R.O.* The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1951. P. 6–8.

⁸⁶ Подробнее об этом см.: *Ревуненкова Е.В.* Шаман-султан в средневековой Малайе // «Избранники духов» — «Избравшие духов». Традиционное шаманство и неошаманизм / Отв. ред. В.И. Харитонов. М., 1999. С. 115–122.

реальной властью, чем султан, и направляющий политику государства. Особенно велика была роль бендахары тун Перака, осуществившего все основные завоевания Малакки (рассказ 13 и др.). Большую роль играли также *теменггунг*, исполнявший многочисленные функции, в том числе министра юстиции и министра внутренних дел, *лаксамана* — адмирал, *пенгхулу бендахари* — главный казначей. Особенно пышно представлен весь придворный штат в многочисленных сценах торжественных приемов, обмена посланиями как от государств, равных Малакке, так и зависимых от нее, в придворных церемониях оказания почестей. Подробные описания одежд и украшений, праздничных выходов султана в паланкине, с атрибутами власти, символизирующими единство и величие государства, — скипетром, мечом, копьем, зонтами, музыкальными инструментами, сцены пиров с щедрым угощением и ночными бдениями, играми и развлечениями создают весьма красочную картину жизни малаккского двора с его четко разработанным этикетом и сословной иерархией (рассказы 2, 11). Пышную дворцовую жизнь дополняют подробные описания приемов посланников и высоких гостей из других стран, обязательно сопровождающихся обрядом одаривания одеждой, который является заключительным актом после возведения в определенную должность, удачного завоевательного похода, награждения титулом или просто выражением доброго отношения. Изображение необычной, торжественной, праздничной жизни во всех подробностях явно выдает в авторе свидетеля и очевидца происходивших во дворце событий. Неизменное внимание при всем этом уделяется перечислению титулов и разветвленных родословных высшей знати, в которых воплощался весь блеск государственной власти. О том, какое значение придавалось генеалогии, говорит само название произведения — *Сулалат-ус-салатин* — *Родословная султанов*, хотя представлены в нем многочисленные родословные не только султанов.

Немалое место в произведении занимают и бытовые подробности повседневной придворной жизни: рассказ о бендахаре, раздающем пригоршнями золото своим внукам, о проказах царственных детей (рассказ 33), о выговоре придворным за несоблюдение этикета в строго регламентированной жизни двора и т.д.

Двор показан не только в расцвете своей славы на фоне пышных церемоний. Не скрыта и другая его жизнь, характеризующаяся семейными и политическими распрями, предательствами и изменами, интригами, заговорами и убийствами. В памятке часто сообщается об убийствах придворных, о расправе с клеветниками, лаксаманой, о вероломных действиях самого султана Махмуда по отношению к пахангскому князю, об убийстве опекуна малолетнего султана Малакки, организованном тамильским мусульманином тун Али (рассказ 12), об убийстве самого тун Али (рассказ 26), о страшной резне и истреблении семьи бендахары тун Мутахира накануне захвата Малакки португальцами (рассказ 33). Подробно рассказывается о ссоре между двумя высокопоставленными лицами в государстве — бендахарой и лаксаманой, особенно после их совместных действий по возвращению на престол пасайского правителя Зайн-уль-Абидина. Только султан мог наказать или простить убийцу. В малаккском кодексе законов право султана вершить смертную казнь было закреплено юридически⁸⁷. Если в самой Малакке или подвластных ей княжествах совершалось убийство вельмож без санкции султана, то убийца или тот, кто побудил его к этому, лишался жизни. Так был убит двоюродный брат сери Акар Раджи из Паханга за то, что он убил правителя Теренггану и Сиака (рассказы 25, 26). Все эти эпизоды отражают типичную картину жизни двора и недвусмысленно показывают, что члены правящей династии — потенциальные претенденты на престол — были опасны друг для друга и для самого властителя. Столь же остро складывались отношения между пра-

⁸⁷ *Тхор С.В.* Свод законов «Унданг-унданг Мелака».

вителями княжеств. То и дело вспыхивали междоусобные войны между Малаккой и Пасаем, Малаккой и Ару, Ару и Пасаем, Пераком и областью Манджунг (рассказы 24, 26).

Дворец султана является основным местом действия, но им не ограничивается описание жизни Малакки. Со страниц этого памятника Малакка предстает как многолюдный торговый порт с разнообразными товарами и пестрой толпой торговцев из разных стран. Непрерывные базары тянулись от кварталов Аир Лилих до Куала Муара и от индийского квартала (Танджунг Келинг) до квартала Куала Пенаджуха. Говорится также, что в Малакке было девять (в другом месте — девятнадцать) лакс жителей, т.е. девяносто или сто девяносто тысяч жителей (рассказ 32). Мы узнаем такие подробности из жизни города, как распространение воровства и борьба с ним во время правления султана Ала-уд-дина Риайят Шаха (рассказ 23), о пожарах и строительстве новых дворцов (рассказ 16), о сносе многочисленных лавочек, портящих внешний вид Малакки (рассказ 33). Кое-какие сведения сообщаются и об этническом составе города. Особый его квартал — Танджунг Келинг (букв. «Мыс Келинга») — занимали выходцы из Индии. Индийские торговцы сумели составить влиятельную партию при султанском дворе, которая некоторое время определяла политику малаккских султанов. Многие торговые операции в городе производились индийскими купцами, в руках которых сосредоточились большие золотые богатства (рассказ 33). Прибывший в Малакку в 1509 г. португалец Дьюгу Лопиш ди Сикейра отмечал, что индийцы доставили премного славы Малакке⁸⁸. Китайцы также составляли значительную часть населения Малакки и занимали особый квартал — Букит Чина — «Китайский холм» (рассказ 15).

Ряд живых эпизодов из городской жизни, в том числе и ночной, реалистические бытовые подробности, комические ситуации, в которые попадают высокопоставленные персонажи, придают дополнительный колорит мозаичной картине быта нравов того времени, конкретизируют и расширяют представления об эпохе, которую называют «золотым веком» Малайи.

Выше говорилось о ритуальной жизни двора, по описанию которой *Сулалат-ус-салатин* нет равных в средневековой малайской литературе. Но помимо этого в нем повествуется об обрядах жизненного цикла, где представлен материал из народной обрядности. К ним относятся такие обряды, как омовение ребенка (наследника) на седьмой день, стрижка первых волос, наречение имени, подношение на сороковой день после рождения детских принадлежностей (в произведении — желтого цвета). Перед свадьбой совершается обряд сватовства, главным моментом которого является предложение стороне невесты бетеля. Обрядо-символическая роль бетеля и бетелевой смеси для жевания очень ярко вырисовывается из текста: предложение бетеля непременно сопровождало ряд церемоний — обручения, свадеб, официальных ритуалов, предложение отведать бетель из государевой чаши было знаком высшего благоволения, а в случае улаживания конфликта было актом дружеского примирения.

Один из кульминационных моментов свадьбы — восседание новобрачных на ложе, а на самой свадьбе — обязательное кормление жениха и невесты друг друга рисом (рассказ 26). Все это широко распространенные у малайцев и других народов малайско-индонезийского региона обряды, исполняемые как султаном и его высокопоставленным окружением, так и простыми людьми.

Насыщенность сведениями, отражающими особенности государственного и социального устройства малайских государств, придворного ритуала и городского быта, церемоний возведения на престол, дипломатических приемов, развлечений, народной обрядности, делает этот памятник надежным источником для историко-бытового изучения

эпохи не только больших свершений, но и большого драматизма — стремительного складывания, расцвета и столь же стремительного крушения Малаккского султаната.

Все упомянутые выше сведения, иногда подробные, а иногда очень скудные, подтверждаются традиционными институтами и представлениями, которые в самой Малакке не сохранились, но почти в неизменном виде продолжали свое существование в других малайских княжествах вплоть до XIX в. Многие из них подробно осветил придворный правитель Келантана, пребывавший на этой должности в течение тридцати лет. Он отметил, что правила придворного этикета обязаны были знать все, даже неграмотные малайцы⁸⁹. Следы средневекового этикета и ритуального поведения сохраняются и в современной Малайзии⁹⁰.

Что касается собственно исторических событий, происходящих в малайском мире и за его пределами, которым уделено основное внимание в произведении, то они требуют более осторожного и критического отношения. Чтобы определить, в какой степени можно доверять сведениям исторического характера, сообщенным в памятнике, надо каждый раз сверять их с историческими свидетельствами иного порядка — археологическими, эпиграфическими, данными из других исторических произведений как самого малайско-индонезийского региона, так и иноземных хроник и документов⁹¹.

Следуя традиционной композиционной схеме историографического сочинения, автор-современник должен был изложить все то, что было известно до него. Поэтому основной исторический сюжет — изображение событий эпохи Малаккского султаната — получает свою предысторию. Композиционно *Сулалат-ус-салатин* распадается на две части: домалаккский период малайской истории (рассказы 1–10) и история Малакки (рассказы 11–34). Все повествование состоит из отдельных, законченных в смысловом отношении рассказов, причем в каждом из них могут развиваться несколько тем. Даты отсутствуют. Предыстория разворачивается как далекое прошлое малайского мира, как крупнейшие исторические вехи, отделяющие древность от средневековья.

Малаккские князья считали себя преемниками правителей Шривиджайи — империи, охватывавшей большую часть Суматры и ряд областей на Малаккском полуострове и Яве. Этого названия в средневековом памятнике нет, но вся предыстория Малаккского султаната мыслится как история древнемалайской империи Шривиджайя. И независимо от того, говорится ли в нем о событиях, относящихся ко времени сложения первых государственных образований, или о событиях, современником которых автор мог быть, и те и другие приобретают силу исторического факта только при подтверждении их данными из других источников.

В «доисторической» части памятника есть немало высказываний, которыми не стоит пренебрегать, так как они были уже в наше время подтверждены некоторыми изысканиями археологов, лингвистов, историков. Ограничусь двумя примерами. В рассказе 1 сообщается, что раджа Суран — персонаж романа об Александре — повелел высечь на камне индийские письмена. Это место может вызвать ассоциации с санскритскими надписями, встречающимися во многих местах Малайи и Индонезии, особенно если иметь в виду, что имя раджи Сурана восходит к имени правителя южноиндийской династии Чолов. Но не лишено оснований и другое предположение:

⁸⁹ Ghazzali Dato Muhammad. Court Language and Etiquette of the Malays // JRASMB. 1933. Vol. XI. Pt. 2. P. 273–287.

⁹⁰ Ревуненкова Е.В. Заметки о малайском этикете // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А.К. Байбурина. Л., 1985. С. 202–223; Бодрова Ю.В. Некоторые особенности этикетности малайского языка // Этнография, история, культура стран Южных морей. Маклаевские чтения 1995–1997 гг. СПб., 1997. С. 196.

⁹¹ Ревуненкова Е.В. Историко-географические и этнографические сюжеты в малайском средневековом произведении «Седжарах Мелайю» // Страны и народы Востока. Вып. XIII. Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 2. М., 1972. С. 260–274.

в данном случае речь может идти о древнемалайских надписях, высеченных на камнях южноиндийским шрифтом паллава, которые относятся к начальному этапу существования Шривиджай, и некоторые из них посвящены победоносным действиям ее правителей. Шесть из этих надписей были обнаружены еще в начале XX в. в районах Палембанга, Джамби и на о. Бангка и датируются 683 и 686 гг.

В рассказе 6 говорится о могильных камнях из Калинги, т.е. Индии. Действительно, в начале XX в. в Пасае были обнаружены надгробные каменные плиты, на которых под арабскими изречениями скрывались фрагменты изображений индуистского стиля. Плиты оказались камбайского происхождения (Гуджарат) и были вывезены из индуистских и джайнистских храмов⁹².

Имеются в *Сулалат-ус-салатин* сведения, расшифровка которых дополняет очень скудные данные о древней и средневековой истории отдельных княжеств Малаккского полуострова, Суматры, Калимантана и даже Явы: Самудры и Пасая, Ару и Перлака, Патани, Кедаха Тренгану, Брунея и др. (рассказы 5, 7, 9, 11).

Основное содержание памятника посвящено изложению событий своего времени. Поэтому из него можно получить некоторые сведения о том, как складывалось Малаккское государство. Одни земли были завоеваны в сражениях (княжества Паханг, Патани, Кампар), другие добровольно уступлены яванским правителем под угрозой вторжения малайских войск (Индрагири, Сиантан). В присоединенных к Малаккскому султанату княжествах на престол вступали родственники султана или связи между правителем завоеванного княжества и малаккским султаном закреплялись посредством династических браков: так, в Кампаре и Паханге правителями стали сыновья Музаффар Шаха (рассказ 18), в Сиаке на престоле оказался сын придворного, женившийся на дочери султана Мансура Шаха (рассказ 17). Почти все исторические события, повествующие об образовании султаната, представлены с явной целью прославить могущественных малайских правителей. Поэтому не может не удивить та легкость, с которой склоняются к «пыли ног высокочтимого властителя» правители других княжеств, и те покорность и смирение, которые испытывают перед малаккскими султанами китайский император, сиамский король или индийский раджа. Совершенно определенная политическая идея сказалась не только в характере освещения ряда фактов, но и в сознательном умолчании и пропуске подробностей, не украшающих достойных личностей. В произведении не говорится, каким путем вступил на престол Малакки ее первый правитель — Искандар Шах. Между тем из других источников, прежде всего португальских, известно, что он убил сингапурского князя, узурпировал власть в Сингапуре и захватил Малакку⁹³.

Естественно, что при интерпретации исторических событий, о которых говорится в *Сулалат-ус-салатин*, надо принимать во внимание интересы придворной историографии и политическую конъюнктуру того времени. Но сведения исторического характера требуют к себе осторожного отношения главным образом потому, что они настолько обросли вымыслом и фантазией, что во многом потеряли свой фактологический или хроникальный характер. В сущности, здесь мы имеем дело с особым пониманием истории и особым историческим сознанием эпохи малайского средневековья, которое опирается на неписаную историю и тесно взаимодействует с фольклором.

Р.О. Уинстедт, в целом очень высоко оценивая литературные достоинства *Малайских родословий*, отмечал, что автор этого памятника разукрасил свои рассказы выдержками из народных преданий, в частности о том, как изумились малайцы при ви-

⁹² *Moquette J.R.* De grafsteen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan // TBG. 1912. D. 54. Afl. 5–6. Blz. 536–538.

⁹³ *The Suma Oriental*. P. 238–242; *Холл Д.Дж.Е.* История Юго-Восточной Азии. М., 1958. С. 156.

де португальских пуль, хотя у самих малайцев в 1511 г. уже были пушки⁹⁴. Я бы сказала, что это слишком лаконичное и осторожное признание. Подлинно историческое в этом произведении не просто «разукрашено» народными преданиями. Мифологические, сказочные, легендарные сюжеты пронизывают все повествование, являются неотъемлемым компонентом памятника, а исторические события нередко приурочиваются к бытовавшим в то время сказаниям или буквально растворяются в них.

Выражаю глубокую благодарность и признательность всем, кто с готовностью предоставил мне малайскую рукопись и своим благожелательным отношением, помощью и советами создавал мне все условия для работы с нею: директору СПбФ ИВ РАН, доктору исторических наук И.Ф. Поповой, доктору исторических наук М.И. Воробьевой-Десятковской, доктору исторических наук З.А. Юсуповой, кандидату исторических наук Н.Г. Сафоновой, хранителю рукописей в Архиве Н.Д. Путинцевой.

Сокращения

BTLV — Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage
 ИИН — An Introduction to Indonesian Historiography / Eds. Moh. Ali Soedjatmoko, G.I. Resink, G.МсТ. Kahin. Ithaca—N.Y., 1965
 JA — Journal asiatique. P.
 JIAEA — Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia. Singapore
 JRASMB — Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Singapore
 JRASSB — Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. Singapore
 TBG — Tijdschrift voor (Indische) Taal, Land- en Volkenkunde. Batavia
 VBG — Verhandelingen van Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia

Summary

E.V. Revounenkova

Krusenstern's Malay Manuscript: Its Cultural and Historical Importance

The paper of E.V. Revounenkova deals with the famous Malay manuscript of historical content *Sulalat-us-Salatin* (15th–16th centuries), which had been brought to Saint Petersburg by the outstanding Russian sailor Ivan Feodorovitch Krusenstern; since 1802 its place was first the Library of the Academy of Sciences, since 1818—the Asiatic Museum; its Library turned to be the Archives of the Saint-Petersburg part of the Russian Academy's Institute for Oriental Studies. The paper contains a minute description of the manuscript; its content is analysed in the most detailed way; special attention is paid to the peculiarities of writing; the text is compared with other manuscripts of *Sulalat-us-Salatin*—with those extant in the archives and libraries all around the world; the Saint-Petersburg manuscript is compared to the best edited versions of the same Malay text. The analysis permits the author to conclude that the text of the famous Malay chronicle that was brought by Krusenstern reflects two stages of its existence: (a) that which can be called “genuine”—pertaining to the author himself, (b) the other shows traces of different editorship; thus it can be regarded as one close to the primeval text, it is doubtlessly one of the earliest copies—though it dates to 1798. The paper also reveals the importance of this monument for our knowledge of every-day life, historical and ethnographical details of medieval Malaya.

⁹⁴ *Winstedt R.O.* A History of Malay Literature. P. 107; *Винстедт Р.О.* Путешествие через полмиллиона страниц. История малайской классической литературы / Предисл. и примеч. Б.Б. Парникеля. М., 1966. С. 81.

Ши Шу

Несториане в Китае — врачи Чун И и Цинь Мин-хэ

Как известно, христианство несторианского толка проникло из Персии в танский Китай в VII в. Китайские ученые пытаются найти следы, оставленные несторианами в жизни китайского общества, и выяснить, какое влияние несториане оказали на китайскую культуру. Чэнь Юань в своей работе «Краткая история христианства в Китае», которая была завершена в 20-х годах XX в., отмечал, что на тогдашнюю китайскую культуру «светлое учение» (несторианство) не оказывало никакого влияния, кроме того, что оно распространяло свои идеи с помощью искусства врачевания¹.

В разделе *бэньци* «Истории Тан» зафиксировано, что монах Чун И вылечил брата императора Сюань-цзуна. Чэнь Юань предполагает, что по разным свидетельствам можно доказать, что этот монах был несторианином. В сочинении Ду Хуаня «Дневник путешествий» также написано, что несториане славились искусством врачевания: «Дацинь умеют лечить болезни глаз и дизентерию, распознавать болезнь, производить трепанацию черепа»².

В «Старой истории Тан» (цз. 95) и «Новой истории Тан» (цз. 81) рассказывается, что в 28-м году Кай-юань (740 г.) брат императора Сянь заболел и император присылал ему врача и деликатесы. Монах Чун И вылечил его, император был рад и пожаловал монаху малиновый парадный халат и футляр для хранения верительных бирок³.

Чэнь Юань пытается установить личность монаха Чун И: «Я в „Жизнеописании достойных монахов“ не обнаружил ни одного монаха под именем Чун И. Среди буддийских монахов очень мало тех, у кого имя с иероглифом И. При династии Тан были монахи, которые имели иероглиф И в качестве фамилии, например И Син, но И во второй части, в имени, как у Чун И, не обнаружено. Оттого я предполагаю, что монах Чун И был несторианином»⁴.

Ван Чжи-синь в «Очерке истории китайских религиозных идей» также атрибутировал личность Чун И: «Имя 崇 — (Чун И) содержит идею благоговения перед единым богом. Среди монахов *цзинцзяо*, например в списке священников на стеле⁵, часто встречается имя И: 元 — (Юань И), 守 — (Шоу И), 明 — (Мин И) и др., а также Чун: 崇敬 (Чун Цзин), 崇德 (Чун Дэ) и т.д. Очевидно, что Чун И был несторианином, а не буддийским монахом. Кроме этого, пожалованный красный халат, согласно „Истории и описи одежды Тан“, был ранговой одеждой: чиновники четвертого ранга носили темно-красный халат, а пятого ранга — светло-красный. При династии Тан футляр также был предназначен для чиновников, и в нем хранилась верительная бирка. Это не дары для буддийского

¹ Чэнь Юань. Краткая история христианства в Китае // Сборник статей Чэнь Юаня. Т. 1. Пекин, 1980. С. 85 (на кит. яз.).

² Там же. С. 97; дацинь — китайское название византийцев. — Примеч. ред.

³ Линь У-шу. Новые исследования несторианства. Пекин, 2003. С. 92 (на кит. яз.).

⁴ Чэнь Юань. Краткая история христианства в Китае. С. 97.

⁵ О стеле, посвященной распространению «светлого учения» Дацинь в Китае, см.: Линь У-шу. Новые исследования несторианства. С. 95.

монаха»⁶. В своей работе Ван чжи-синь также ссылается на приведенную выше цитату из Ду Хуаня и констатирует, что Чун И был несторианином, который хорошо знал искусство врачевания⁷.

Высказывались сомнения в том, что буддийские монахи не использовали иероглиф И как имя; кроме того, буддисты также владеют искусством врачевания, поэтому нельзя утверждать, что Чун И был именно несторианином⁸.

Вместе с тем Линь У-шу утверждает, что, если бы Чун И действительно был буддистом, то он как известный врач, вылечивший брата самого императора, без сомнения, был бы упомянут в буддистских источниках⁹.

В тексте на стеле упоминается и некий несторианин И Сы: «Если [к нему] приходили голодные, то они были накормлены, если приходили страдающие от холода, то они были одеты. Больных лечили и возвращали им здоровье, мертвых погребали». Линь У-шу полагает, что эти благодеяния совершал не только один И Сы, возможно, и Чун И лечил народ и прославился, после этого его вызвали во дворец¹⁰.

Некоторые ученые предполагают, что Цинь Мин-хэ 秦鸣鹤, в первом году Хун-дао (683 г.) оперировавший Гао-цзуна и вылечивший его, наверняка тоже был несторианином¹¹.

В «Старой истории Тан», «Новой истории Тан», «Цзы чжи тун цзянь», «Да Тан синь юй» и «Тань бинь лу» имеются упоминания о том, как Цинь Мин-хэ вылечил Гао-цзуна. Описание в «Да Тан синь юй» самое подробное: «В последние годы правления император Гао-цзун страдал от нестерпимой головной боли и почти потерял зрение. Вызвали придворных врачей Чжан Вэнь-чжуна и Цинь Мин-хэ; Мин-хэ предположил, что у императора простуда поднимается в голову, и, если сделать укол в голову, чтобы пустить немного крови, тогда можно вылечить. Императрица Цзэ-тянь из-за занавески сердито сказала: „Как он смеет колоть голову сына Неба? Надо казнить этого врача“. Мин-хэ кланялся в ноги и просил прощения. Император сказал: „Врач обсуждает болезнь, не нужно судить его, тем более меня мучит головная боль, больше не могу терпеть. Если пустить кровь — это не обязательно повредит, послушайте врача“. Цинь Мин-хэ уколол точку на темени и пустил кровь, после этого император сказал: „Я теперь все вижу ясно“. Цзэ-тянь за занавеской сразу стала кланяться, благодарить Мин-хэ: „Это Небо прислало вас нам, мастер“. Затем лично подарила Мин-хэ кусок шелка»¹².

Хуан Лань-лань в своей диссертации привела подробные аргументы в пользу того, что Цинь Мин-хэ был несторианином. По ее мнению, врачи, служившие императору, были мастерами искусства врачевания самого высокого уровня. Чжан Вэнь-чжун, который вместе с Цинь Мин-хэ был вызван для лечения Гао-цзуна, уже тогда был выдающимся врачом. Но только Цинь Мин-хэ сумел вылечить императора, однако в источниках сведений о нем очень мало. Причиной этого могло быть некитайское происхождение Цинь Мин-хэ. Кроме того, будучи иностранцем, он мог решиться сделать столь рискованную операцию самому императору, в то время как врачи-китайцы (даже если предположить, что они умели проводить подобные операции) могли побояться взять на себя такую ответственность¹³.

⁶ Ван Чжи-синь. Очерк истории китайских религиозных идей. Шанхай, 1940. С. 41 (на кит. яз.).

⁷ Там же.

⁸ Чао Ши-бан. Действительно ли был несторианином монах Чун И эпохи Тан? // Ю ши сюэ чжи. Вып. 3, май 1985. С. 1–8 (на кит. яз.). См. также: Линь У-шу. Новые исследования несторианства. С. 93–94.

⁹ Линь У-шу. Новые исследования несторианства. С. 94–95.

¹⁰ Там же. С. 96.

¹¹ Чжан Фэн-чжэнь. Краткая история Евангелия в Китае. Тайбэй, 1970. С. 63 (на кит. яз.).

¹² Лю Су. Новые рассказы о великой [династии] Тан. Пекин, 1984. С. 141–142 (на кит. яз.); Хуан Лань-лань. Несторианство и двор эпохи Тан. Гуанчжоу, 2003. С. 20–21 (на кит. яз.).

¹³ Хуан Лань-лань. Несторианство и двор эпохи Тан. С. 24.

Вряд ли Цинь Мин-хэ мог быть индийцем. Согласно медицинским источникам, относящимся к эпохе Тан, врачи Индии и Дацинь владели искусством врачевания глаз. Но в индийской медицине не лечили болезни мозга. Цинь Мин-хэ же владел приемами, отличными от приемов индийской медицины¹⁴.

Хуан Лань-лань также отмечает, что в древности иноземцы зачастую использовали в качестве фамилии название своей родины. У Цинь Мин-хэ в фамилии Цинь (秦) использован тот же иероглиф, что и в названии Дацинь¹⁵.

То, что несториане умели лечить глаза, доказывает еще одна запись. В «Старой истории Тан» (цз. 174, «Биография Ли Дэ-юя») написано, что в 4-м году Тай-хэ (830 г.) Наньчжао¹⁶ напало на Чэньду; когда нападавшие отступали из города, то взяли много пленных. Ли Дэ-юй, назначенный правителем Чэньду, в своем докладе сообщил об итогах переписи населения и об уведенных в Наньчжао пленниках. Среди них он называет «одного монаха Дацинь, который умеет лечить глаза». Здесь впервые в одном контексте упоминаются монах Дацинь и искусство врачевания глаз.

Если представленные выше сведения достоверны, то из этого следует, что несториане не только проповедовали свое учение в Китае, но и оказывали помощь китайцам, в том числе императору, своим искусством врачевания. Их мастерство и заслуги оказали несторианской церкви в Китае существенную поддержку.

Summary

Shi Shu

Nestorians in China—

Physicians Chong Yi and Qin Ming-he

The article is based on Chinese sources concerning two physicians of the Tang dynasty who treated Chinese emperors and their relatives. The author comes to the conclusion that Chong Yi and Qin Ming-he were Nestorians at the service of the Tang court.

¹⁴ Там же. С. 27.

¹⁵ Там же. С. 19, 27, 28.

¹⁶ Южное Чжао (629–1382) — династия и государство на территории нынешней пров. Юньнань.

С.В. Пахомов

Тантра и веда

Индуистская традиция может быть сведена к двум главным доминантам — веде и тантре.

Т. Гудриаан

Так называемая «ведийская традиция» является довольно расплывчатым понятием. Оно обозначает совокупность различных воззрений, религиозных практик и социальных институтов, отраженных в священных текстах (ведах) и восходящих к эпохе появления индоариев в Пенджабе. Эволюция этой традиции не завершилась и к началу составления (середина I тыс. н.э.) первых тантр. Фактически окончательная «ортодоксализация»¹ под знаменем веды происходит сравнительно поздно, к концу I тыс. н.э., когда завершается формирование кастового строя. Тем не менее стремление к ортодоксальности и вместе с тем к вычленению основополагающих идеологических и праксиологических образцов присутствовало в индийской культуре и многими столетиями ранее.

В данной статье мы попытаемся исследовать проблему ведичности или неведичности индуистской тантры (тантризма). Эта проблема довольно трудна и может быть решена, да и то лишь относительно, с учетом выяснения того, что подразумевается в каждом конкретном случае и под ведой, и под тантрой. В зависимости от этого рассмотрения тантра может оказаться то «сверхведийской», то абсолютно неведийской, если не сказать антиведийской, дисциплиной. В целом тантру можно охарактеризовать как синкретическую религиозно-философскую, инициатическую традицию, в которой подчеркивается значимость высшей силы бытия-сознания (*śakti*) как на макрокосмическом, так и на микрокосмическом уровне. Тантрическая традиция содержит множество компонентов, в том числе таких, которые имеют отношение к ведийскому наследию.

Для более отчетливого решения проблемы ведичности тантры следует углубиться в истолкование «веды» и «ведического». В самом общем виде понятие «веда» имеет два основных значения: это либо священное вечное знание, либо текст, в котором такое знание выражается. Понятие «веда» в значении священного знания более архаично, чем в значении текста, причем такое знание тесно связано с магическим видением мира².

¹ Необходимо учитывать условность термина «ортодоксия» применительно к ведийско-индуистским реалиям. Ряд исследователей (М. Кормак и др.) даже склонны говорить не об ортодоксии, а об «ортопраксии», т.е. акцент в индийской культуре, по их мнению, ставится скорее на поведенческих нормах, чем на мировоззрении.

² «Само слово „веда“, первоначально означая знание, обозначало священный закон, который помогает знатокам веды постичь сверхъестественные силы и способы влияния на них» (*Gonda J. Vedic Literature [Śaṁhitas and Brāhmaṇas]*. Wiesbaden, 1975. P. 7). Об экстаичности, «шаманистичности» сакрального знания см.: *Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 107.*

Самый старый ведийский текст, «Ригведа», фактически представляет собой, по меткому замечанию французского индолога Луи Рену, «литературную антологию» самостоятельных текстов-гимнов³. Подобное собрание текстов называется *самхита*. Чуть позже «Ригведы» (после 1000 г. до н.э.) оформились еще три самхиты, развивающие отдельные аспекты священного знания, — «Самаведа» (священные песнопения), «Яджурведа» (ритуальные жертвенные формулы) и «Атхарваведа» (заговоры и заклинания). «Веда» как текст — это и одна из четырех самхит, и родовое понятие, обнимающее эти самхиты. Что касается веды-знания, то она, будучи единой, по своей сути оказывается рассредоточенной по четырем взаимосвязанным областям.

Примечательно, что слово «веда» в значении священного знания крайне редко употребляется в самхитах, например, лишь однажды в «Ригведе» (VIII.19.5), несколько раз в различных рецензиях «Яджурведы»; и еще реже (только в «Атхарваведе») о «веде» говорится как об особом сакральном тексте⁴. Это слово терминируется в еще более позднюю эпоху, примерно с VIII в. до н.э., когда составляются брахманы, или «комментарии о брахмане», т.е. о веде (самхитах). Собственно, именно авторы брахман, разрабатывая проблематику ритуала, окончательно объединили представления о священном знании и ортодоксальном учении, выраженных в особых текстах. Разумеется, и сами брахманы мыслились как священные (ведийские) тексты. Естественным литературным продолжением брахман стали араньяки и упанишады, занимавшиеся различными мистико-теософскими спекуляциями. «Ведой» становится не только текст-самхита, но и текст, относящийся к жанру брахман, араньяк и упанишад; учение, излагающееся в этих текстах, считается ведийским, а следовательно, «истинным», «ортодоксальным».

В то время как тексты в жанре брахман и араньяк перестали составлять достаточно рано (по крайней мере уже до середины I тыс. до н.э.), жанр упанишад, напротив, оказался весьма продуктивным, в нем было создано огромное количество произведений, большей частью в течение I тыс. н.э. и даже позднее. Заметим, что «вывеска» веды в этом случае продолжала сохраняться, хотя содержание «ведийского» учения в эпоху расцвета классической индийской культуры отражало уже совсем иные веяния, чем за тысячу лет до того; некоторые из этих веяний весьма походили на тантрические. Иначе говоря, создавалась формальная возможность «ведизировать» тантрические тексты, представлять их как ортодоксальные. К слову сказать, в жанре упанишад создавались и чисто тантрические сочинения (например, «Каула-упанишад»). Такой известный поздний тантрический мыслитель, как Бхаскарарая (первая половина XVIII в.), опираясь именно на эти тантрические упанишады, утверждал в трактате «Варивасьярахасья» (7), что тантризм, и прежде всего школа шривидья, которую он представлял, является ортодоксальным (ведийским) религиозным течением. Сам Бхаскарарая по факту своего рождения был брахманом из шакхи «Ригведы», готры Вишвамитры, что не препятствовало ему отправлять тантрические ритуалы. В том же трактате (60 и сл.) он писал, что шривидья есть мистическая форма ригведийской молитвы «Гаятри».

Самхиты, брахманы, араньяки и упанишады образуют веду «в широком смысле», или в смысле «божественного откровения» (*śruti*). Помимо этих основополагающих ведийских сочинений комплекса шрути, создавались и ведийские произведения в жанре смрити. В основном термин «смрити» закрепился за литературой сутр, в краткой форме излагающих различные предписания и ритуальные практики (дхармасутры, грихьясутры, шраутасутры), а также сведения из конкретных областей свя-

³ Renou L. Religions of Ancient India. L., 1953. P. 10.

⁴ Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. С. 107. Ср. примеч. Т.Я. Елизаренковой к ее переводу этого пассажа: Ригведа. Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1995 (Литературные памятники). С. 681.

щенного знания (фонетика, этимология, метрика и т.д.). Развившиеся на основе сутр тексты шастр, прежде всего дхармашастры, продолжили разработку проблем, освещавшихся в предшествующих им текстах. Дхармашастры также воспринимались как ведийские сочинения, причем даже более авторитетные, чем сутры⁵. Комплекс смрити оказался еще более открыт для введения в него новых текстов, чем шрути. И все эти тексты, в том числе такие, как «Махабхарата», «Рамаяна», различные пураны, рано или поздно приобретали статус сакральных.

Различные комментарии к ведийским сочинениям, экзегетические трактаты и даже произведения в тех или иных «научных» или «технологических» областях (архитектура, строительство, военное дело) оформлялись как ведийские произведения уровня смрити. Иначе говоря, они тоже тяготели к ортодоксальности, хотя и в разной степени. Подобное положение вещей также оказывалось благоприятным фактором для «ведизации» вновь появившихся текстов — достаточно было с их стороны (либо со стороны их комментаторов, составителей или переписчиков) признавать авторитет «вед» и «веды». Поэтому тантры теоретически относительно легко могли вписываться в ортодоксальную линию. Правда, на практике это было далеко не всегда; в то же время не случайно в тантрической традиции (например, в «Нируттаратантре») принято обозначать тантру как «пятую веду»⁶ — т.е. дополняющую ведийскую доктрину, а то и содержащую самую ее суть.

И по содержанию, и по форме ведийская литература чрезвычайно гетерогенна и разнообразна⁷. Эти произведения создавались в различных регионах Индии, в разной социальной среде, в разное время. В какой-то степени всех их объединяло то, что они проходили окончательное редактирование со стороны брахманов, однако и среди брахманов далеко не всегда наблюдалось полное единодушие во взглядах. Наверное, одним из первых примеров расхождений можно считать отношение к «Атхарваведе», или «Атхарва-ангирасе», как еще назывался этот текст. Известно, что «Атхарваведа» была признана в качестве одной из четырех священных самхит далеко не сразу, что было связано прежде всего с ее магическим содержанием. Но и после включения этой «магической» веды в общий канонический список многие жреческие роды продолжали относиться к ней с подозрением и использовали выражение «*trauṁ vidyā*» (например, в «Чхандогья-упанишаде», II.21), т.е. «три веды», а не четыре, отказывая «Атхарваведе» в праве на ортодоксальный статус.

Следующим шагом стало включение в ведийский комплекс идеологии, основанной на истолковании бинарной пары Атман-Брахман, а также представлений о карме, сансаре и мокше. Данные идеи, хотя их и можно встретить (либо уловить их проблески) в литературе самхит, в полной мере развертываются только в ранних упанишадах. Соответственно прежнее мировоззрение, в котором такие идеи отсутствовали, стало считаться поверхностным: в лучшем случае оно казалось только предварительной ступенью, подготавливающей сознание адепта к обретению более высокого знания, в худшем же — средством, способствующим достижению только ограниченных целей. Характерным примером размежевания старых и новых подходов к «веде» может служить сюжет из «Чхандогья-упанишады» (VII.1), описывающий приход брахмана Нарады к мудрецу Санаткумару. Первый утверждает, что знает множество ве-

⁵ «...мы видим в истории дхармической литературы явную тенденцию придать текстам авторитет священного Слова... Откровения. Шастра воспринимается как часть этого Слова, возникшего едва ли не прежде самой Вселенной» (Вигасин А.А. Памятник древнеиндийского права — дхармашастра Нарады // Дхармашастра Нарады. Пер. с санскр. и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. Вступит. ст. А.А. Вигасина. М., 1998. С. 23).

⁶ Подобное наименование не являлось изобретением тантры и использовалось в других индийских традициях. Точно так же «пятой ведой» (*pañcama veda*) назывались «Махабхарата» и тексты пуран.

⁷ См.: Gonda J. Vedic Literature. P. 7.

дийских дисциплин, начиная с «Ригведы», и перечисляет их (таковых оказывается восемнадцать); однако сам же Нарада признается, что эти дисциплины — ничто по сравнению со знанием Атмана, которое и может даровать ему Санаткумара. В «Мундака-упанишаде» (I.1.4–5) говорится следующее: «„Два вида знания следует знать, — говорят знающие Брахмана, — высшее и низшее“. Из них низшее (арагā) — это „Ригведа“, „Яджурведа“, „Самаведа“, „Атхарваведа“, фонетика, ритуалистика, грамматика, этимология, метрика, наука о светилах. Высшее же (рагā) — то, которым постигается нетленное»⁸. Здесь знание о Брахмане (brahmavidyā), или истинное знание, противопоставляется уже ставшему традиционным curriculum'у ведийской образованности. Заметим, что при этом «знатоки Брахмана» не покидают концептуального поля «ведичности», но только иначе расставляют акценты: единое ведийское знание оказывается разделенным на два иерархических уровня. В различных упанишадах с разной степенью критичности говорится о прежней ведийской (брахманистской) ритуальности, знание которой обеспечит человеку разве что обретение небес (svarga), но не окончательное освобождение (mokṣa). В целом знание внешних ритуальных тонкостей ставится в упанишадах ниже познания истинного «я»⁹.

Переосмысление ведийской традиции продолжает и «Бхагавадгита». К тому времени, когда создается ядро этого выдающегося произведения (как полагает известный исследователь данного текста В.С. Семенцов, это происходит к III–II вв. до н.э.¹⁰), критичность в адрес ведийской «ритуалологии» становится чуть ли не общим местом. Такая критика, причем довольно резкая, имеется и в самой «Песни Господней»: «Помпезную речь глупцы ведут, восхваляющие учение веды: „Нет ничего другого“. Обуреваемые страстями, стремятся они к раю. Желают исполнением многих обрядов обрести [небесные] наслаждения и власть, [однако] получают только новые рождения» (II.42–43)¹¹.

Иными словами, прежняя ведийская традиция эффективна лишь в русле стремления к обретению каких-то прижизненных материальных ценностей, а также посмертного существования в раю, которое, впрочем, оборачивается только новыми и новыми перерождениями. Вместе с тем «Гиту» нельзя отнести к антиведийским произведениям. В целом она продолжает «знаниевую» линию упанишад; более того, она сама воспринимается как упанишада¹². В ней можно встретить и такие пассажи, в которых «ведам» оказывается должное уважение. Так, только о высшем Боге «наставляют все веды» (XV.15), сам же Бог является «знатоком Вед», «началом веданты» (там же).

Суммируя изложенное выше, можно сделать вывод, что та «совокупность различных воззрений, религиозных практик и социальных установлений, отраженных в священных текстах (ведах)», о которой шла речь в самом начале нашей статьи и которая формирует «ведийскую традицию», принципиально разомкнута во времени (т.е. обращена как в прошлое, так и в будущее) и, следовательно, всегда готова к принятию любых новых идей. Применительно к веде мы наблюдаем своеобразное «двустороннее» движение: с одной стороны, новые идеи и практики, входя в ортодоксальную

⁸ dve vidye veditavye iti ha sma yadbrahmavidō vadanti parā caivāparā ca | tatrāparā ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo' tharavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣamiti | atha parā yayā tadakṣaramadhigamyate || (One Hundred and Eight Upanishads (Isha and Others) / Ed. by V.Sh. Shastri. 3rd ed. Bombay, 1925. P. 14).

⁹ Ср.: Сыркин А.Я. Ранние упанишады и Брихадараньяка // Упанишады. В 3-х книгах. Кн. 1. Брихадараньяка упанишада. М., 1992. С. 33.

¹⁰ Семенцов В.С. «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике // Бхагавадгита / Пер. В.С. Семенцова. М., 1999. С. 118.

¹¹ Yaṃ imāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadyantavyapaścitaḥ | vedāvadaratāḥ pārtha nānyadastīti vādināḥ || kāmātmānaḥ svargaparā janmakarmaphalapradāṃ | kriyāviśeṣabahulāṃ bhogaścaryagatiṃ prati || (Bhagavadgītā / Ed. by S.K. Belvalkar. Poona, 1968).

¹² См.: Серебряный С.Д. Многозначное откровение Бхагавадгиты // Древо индуизма. М., 1999. С. 155.

традицию, самим этим вхождением обретали сакральный статус (так произошло, например, с йогой), с другой же — в какой-то степени трансформируется и вся предыдущая ортодоксия, когда она принимает эти идеи. Ведийская традиция хронологически развивалась как бы кругами: из основного центра, сформированного четырьмя самхитами, расходятся последующие «волны»: сначала — брахманы, араньяки и упанишады, еще дальше — тексты смрити, включая эпос и пурану, а на периферии располагаются различные комментарии ко всему этому гигантскому своду, сборники и антологии, трактаты по отдельным областям знания. Существенно, впрочем, что отбор священных текстов в отдельно взятом религиозном движении или школе отнюдь не определялся подобной иерархией. Так, вишнуиты Бенгалии чрезвычайно почитают «Бхагавата-пурану», которая в их глазах занимает положение самого авторитетного *ведийского* текста, хотя эта пурана создана только в конце I тыс. н.э., спустя века после составления текстов шрути.

Таким образом, подтверждается, что понятие веды, тесно связанное с понятием ведийской традиции, «ведийского», далеко от однозначности. Если понимать этот термин в смысле священного знания, тогда тантра безусловно ведична, ведь она также оценивает священное знание очень высоко. Если же рассматривать веду как особый жанр сакрального текста, тогда окажется, что тантра (тоже как текст) скорее неведична, поскольку она выпадает из литературной ведийской традиции (даже из комплекса смрити) и может быть отнесена к ней только условно.

Для дальнейшего рассмотрения нашего вопроса следует изучить отношение к ведам самих последователей тантр (агам). В индийской духовной культуре именно отношение к ортодоксальному комплексу, ведам — даже если такое отношение выражается в их игнорировании — выявляет собственное «лицо» той или иной религиозной традиции. Тантры здесь не исключение.

Зачастую тантристы, особенно тяготеющие к ортодоксии, претендуют на то, что их традиция происходит непосредственно из ведийских текстов и, следовательно, является естественным продолжением изначального откровения. Однако подобные претензии далеко не всегда обоснованы. Так, ранневишнуитская панчаратра утверждает, что она восходит к некоей шакхе (школе) «Белой Яджурведы», которая называется *экаяна* (*ekāyana*). Однако об этой школе ничего не известно, и проверить утверждения панчаратринов не представляется возможным¹³. Упомянувшийся выше философ Бхаскарарая, пытаясь отыскать место тантры в священной литературе Индии, утверждал, что тантры являются дополнением к ведийскому разделу джнянаканда, т.е. упанишадам, подобно тому как «Законы Ману» дополняют кармаканду (ритуальная часть) вед. В то же время в своем трактате «Варивасьярахасья» он помещает тантру в дхармашастру. Еще один тантрический автор, Нилакантха (XVIII в.), написавший комментарий к «Дэвибхагавата-пуране», полагал, что тантры относятся к пуранам.

Еще чаще авторы тантрических текстов утверждают, будто их предшественницей была «Атхарваведа»¹⁴; в заголовках некоторых из них даже содержится название этой веды (например, «Атхарвататтванирупана», описывающая кумари-пуджу). Эти утверждения также нелегко проверить; впрочем, тяготевшая к этой веле обширная литература по магии могла на каком-то этапе оказаться сращенной с тантризмом¹⁵.

¹³ Ср.: *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 43. Луи Рену упоминает также пассаж из «Чхандогьи» (см. выше), в котором Нарادا перечисляет изученные им ведийские «науки». Среди этих «наук» встречается и *экаяна*, которая здесь явно не фигурирует в значении какой-либо школы. А.Я. Сыркин переводит это слово как «правила поведения». См.: Упанишады. Кн. 2. М., 1992. С. 119, 222.

¹⁴ С. Банерджи отмечает, что «прямых связей между тантрой и ведами нет», в то же время упоминая чье-то мнение о том, что тантра является «упаведой *Атхарваведы*». См.: *Banerji S.C. Tantra in Bengal*. Calcutta, 1978. P. 23.

¹⁵ *Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śakta Literature*. Wiesbaden, 1981. P. 19. Ср.: «Можно утверждать, что описание магических ритуалов... есть одна из главных связующих нитей между поздневедий-

Разумеется, тантрическая традиция, будучи комплексной, синкретической, не могла пройти мимо богатого ведийского наследия; тем не менее она не сводится к какой-то единственной ведийской школе (или даже к нескольким таким школам) или тексту (текстам). Поэтому вопрос о прямой преемственности между текстами вед и тантрами решается, как кажется, в пользу ее отсутствия¹⁶.

Тантризм обычно признает то, что он — более поздняя традиция по своему происхождению, чем веда. Появление самих тантр увязывается с мифологической концепцией четырех юг, каждая из которых характеризуется специфическим нравственно-духовным климатом. Соответственно каждую югу должны отражать свои авторитетные тексты, наиболее созвучные реалиям времени. Безусловный приоритет отдается текстам «вед» (т.е. самхитам), которые существовали в эпоху «золотого века» (крита-, или сатья-юга). Трета-юге соответствуют «смрити», под которыми подразумевается прежде всего литература по дхарме, двапара-юге — пураны, наконец, самая неудачная в духовном отношении эпоха, кали-юга, находит свое выражение в тантрах. В то время как каждая последующая юга хуже предыдущей, этого нельзя сказать относительно описывающих их реалии текстов. Иначе говоря, самхиты, смрити, пураны и тантры равным образом выражают священное откровение («веду»), только каждый раз они учитывают специфику эпохи. Мы назвали бы подобный взгляд «контекстуальным откровением», согласно которому сакральное знание функционирует одновременно в двух плоскостях. С одной стороны, оно как нечто бесформенное является неизменным и вечным, существующим в себе и для себя. С другой же стороны, когда знание нуждается в своем выражении, то форма этого выражения должна соразмеряться с постоянно меняющимся (в сторону деградации) историческим фоном. Следовательно, подобное представление ставит тантру и предшествующую ей ведийскую традицию фактически в равное положение. И даже более того: контекстуальное отношение к священному знанию приводит к тому, что формы выражения священного знания исчерпываются в отведенных им хронологических пределах. Иначе говоря, самхиты хороши только для сатья-юги, но в последующие периоды они уже будут малодейственными¹⁷. И уж во всяком случае, они никак не смогут конкурировать с тантрой в эффективности и воздействии на адептов в эпоху кали-юги. Как утверждается в «Тарабхактирахасья-дипике» (3), «путь веды имел значение в крита-юге и в других трех югах. Но в кали[-юге истинен] только путь каулов, остальные же ложны»¹⁸. Примерно такой же точки зрения придерживается и «Маханирвана-тантра»; в первой ее главе дается описание постепенного ухудшения общественных нравов с утратой ведами своей силы (I.37 и сл.), и только тантры оказываются способны вести людей к духовному освобождению. О неэффективности ведийско-брахманистского культа по сравнению с почитанием духовного наставника говорит «Куларнава-тантра» (XII.36 и сл.)¹⁹.

ской (особенно *Атхарваведой*) и тантрической литературой... Магическая сфера, возможно, самая важная сфера, в которой древние народные практики находили свой путь в санскритскую литературу... Мы встречаем прототипы магических тантр в поздневедийской литературе вроде *Атхарваведа-паришишты*» (Ibid. P. 112, 113).

¹⁶ Ibid. P. 20. Впрочем, другие исследователи полагают, что эта связь просматривается вполне четко. См.: *Фёрштайн Дж.* Тантра. М., 2002. С. 32.

¹⁷ В «Маханирвана-тантре» (II.15) ведийские практики кали-юги уподобляются вырванным зубам ядовитой змеи и мертвым змеям; в период же сатья-юги эти практики были куда более эффективны.

¹⁸ Kṛtādītrayaugānām vedamārgasamartho'bhūt |

kalau tu kevalam kaulamanyā mārgā vṛthā kila ||

¹⁹ Gurubhaktiā yathā devi prāpyante sarvasiddhayaḥ |

yajñāḥ dānatapasūṛthavratādyairna tathā priye || — «О дорогая Богиня, так, как обретаются все совершенства посредством практики служения наставнику, не[возможно их обрести] посредством жертв»

Согласно иному представлению тантристов, отчасти схожему с предыдущим, веда содержит некую предварительную мировоззренческую систему (pervaparakṣa), венцом которой и являются тантры. В этом случае мы имеем уже не равноценное в разных своих проявлениях сакральное знание, но знание в каком-то смысле «нарастающее», эволюционирующее, для которого в ходе истории вырабатывались (и соответственно отбраковывались) все новые и новые формы выражения. В «Маханирване» (II.7) Шива говорит своей супруге, что еще в «ведах, смрити и пуранах» он предупреждал о том, что в кали-юге практика будет строиться на основе тантр²⁰. Подобный же взгляд отражен и в «Тантралоке» Абхинавагупты (XXXVII.10), а также в «Куларнаве» (XI.85). Примечательно, что последний текст приводит перечень семи способов самореализации (ācāra), выстроенных по иерархическому принципу; среди этих способов имеется и «ведийский», который расположен на самом низком (первом) уровне. Самым же высоким, что естественно, считается каулический²¹.

Если практически невозможно доказать, что тантрические тексты, несмотря на декларации их авторов, являются следствием развития ведийской литературы, то, может быть, тантра по своему настроению, мироощущению ведична с содержательной стороны? Здесь нам опять приходится учитывать гетерогенность и размытость обеих традиций. В самом общем виде можно сказать, что одни аспекты зыбкой «ведийской традиции» находят свое преломление (и перетолкование) в тантризме, другим в нем не уделяется внимание, третьи критикуются за свое несовершенство. Однако из-за того, что тантризм неоднороден, одни и те же аспекты ведийской традиции могут в нем по-разному оцениваться.

Тантра очень часто обращается к ведийскому материалу, черпая из него то, что согласуется с ее представлениями. Вполне можно говорить о том, что веды (веда) — это источник вдохновения для тантрической традиции. Так, в тантрических текстах²² существует немало спекуляций относительно знаменитой ведийской мантры «Гаятри», или «Савитри», которая появляется уже в «Ригведе» (III.62.10). В «Атхарваведе» (XIX.71.1) «Гаятри» называется «матерью вед» (vedamāta), на которую опираются все веды; в дальнейшем этот «материнский» образ мантры оказался весьма плодотворным в тантризме, превратившем молитвенное звание к солнцу в «стилизован- ный и канонизированный образ женского божества с ярко выраженными тантриче- скими характеристиками»²³. Входящие в «Гаятри» слова и даже слоги подвергаются различным мистическим соотношениям; создаются и чисто тантрические «Гаятри», в них вместо солнечного бога Савитара фигурировали другие персонажи — например, богиня Тара. Ведийскую «Гаятри» использовали и в колдовских ритуалах²⁴. Далее, значительной популярностью в тантрах пользуется и ригведийский гимн богине речи Вач (X.125), в ее образе тантристы видят прообраз почитаемой ими высшей богини,

подающая, аскезы, паломничества, обетов и т.д.» (Kulārṇavatāntra / Ed. by T. Vidyārātna. Calcutta–London, 1917).

²⁰ śrutismṛtipurāṇādaṁ mayāvoktaṁ purā śive | āgamoktavidhānena kalau devān yajet sudhīḥ || — «О Благодатная, я еще в шрути, смрити, пуранах и других [текстах] говорил, что в кали-югу мудрые будут поклоняться богам по правилам агам» (Mahānirvāṇatantra / Ed. by A. Avalon. Calcutta–London, 1913).

²¹ Sarvebhyaścottamā vedā vedebhyo vaiṣṇavaṁ param | vaiṣṇavāduttamaṁ śaiṣvaṁ śaiṣvādakṣiṇamuttamam || dakṣiṇāduttamaṁ vāmaṁ vāmāt siddhātāmuttamam | siddhāntāduttamaṁ kauḷam kauḷāt parataram na hi || — «Выше всех [светских учений] — веда; виш- нуизм выше веды; шиваизм превосходит вишнуизм; дакшина[чара] выше шиваизма; дакшина[чару] превосходит вама[чара], а вама[чару] — сиддханта. Сиддханта уступает куле, выше же кулы нет ничего». Ср. также «Йони-тантру» (IV.11–12).

²² «Маханирвана» (гл. V) и другие тексты.

²³ Rao P. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002. С. 31.

²⁴ Там же. С. 32.

Дэви. Что касается неоднократно уже упоминавшейся «Атхарваеды», то ее влияние на содержание многих тантрических текстов бесспорно. Очевидный магический характер многих ритуалов, ряд космогонических спекуляций, равно как и «темный язык» и особые лингвистические корреляции, приближают «Атхарваведу» к тантре²⁵.

Еще более полезными для мировоззренческого комплекса тантризма оказались классические упанишады. Учение упанишад вообще воздействовало чрезвычайно ощутимым образом на все системы индийской мысли, в том числе и на тантрические школы. Основной духовной целью в тантризме признается достижение высшей реальности, Парабрахмана, который есть не что иное, как Атман, находящийся в сердце каждого живого существа. Тантра признает учения о карме, «океане сансары», духовном невежестве (авидья), мокше, делает акцент на освобождающем знании (джняна); все эти и другие представления она прямо или опосредованно заимствует именно из упанишад. «Интериористическая» тенденция по отношению к ритуальной деятельности, начатая в упанишадах, была развита в тантрических текстах²⁶.

Тантра использует мифологические сюжеты, относящиеся к общему наследию ведизма и индуизма; тантрический пантеон богов мало чем отличается от общеиндийского. Пуранические представления об этапах существования мира и о циклах времени также находят свое место в тантрах, равно как и брахманические воззрения о варнах, ашрамах, четырех жизненных ценностях (*saturvarga*) и пр. Даже древний индоарийский культ напитка сомы в трансформированном, символическом виде можно обнаружить в тантризме, а именно в школе натхов²⁷. Важность веды для тантры видна и в том, что последняя часто пытается утвердить свой статус сущности ведийской традиции. Так, с точки зрения «Куларнавы» (II.10) учение каулов, или куладхарма, является эссенцией вед и агам²⁸.

В тантрических текстах есть немало упоминаний о необходимости изучать веды и вести себя так, как учат веды. Постижение ведийской премудрости — необходимый этап ученичества, предворяющий более глубокие уровни обучения эзотерическому знанию. Знание вед требуется и от учителя, о чем сообщает, например, «Шарадатилака» (II.143: *vedavedārthapāragah*). «Шива-самхита» (I.33) утверждает, что «веду (шрути), в которой говорится, что истинное „я“ следует созерцать, о нем следует получать наставления и т.п., необходимо усердно изучать, поскольку она приносит освобождение»²⁹. Многие авторы и комментаторы тантрических произведений охотно цитируют ведийские тексты для подтверждения своих мыслей. Это характерно, например, для «Прапанчасары», авторство которой традиционно приписывается Шанкаре. Живший во второй половине XVII в. в Митхиле брахман Нарасинха в пятой главе своего трактата о поклонении богине Таре («Тарабхактисудхарнава») посредством искусной интерпретации терминов пытался примирить ведийский и тантрический методы культа³⁰. Трактат «Нихшвасататтва-самхита», относящийся к ранней эпохе тантрической литературы (ок. 900 г. н.э.), в третьей главе описывает предписания ведийской дхармы, которые позволяют достичь «небес Брахмы».

Силыя приобрести к ведийской традиции, одни тантрические школы даже критиковали другие, обвиняя тех в «неведичности». В своем комментарии к «Лалитасакраманаме» (76) Бхаскарарая утверждает, что некоторые тантры враждебны ведам

²⁵ См.: *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 87.

²⁶ *Bolle K. Persistence of Religion. An Essay on Tantrism and Sri Aurobindo's Philosophy*. Leiden, 1965. P. 78.

²⁷ *Renou L. Religions of Ancient India*. P. 44.

²⁸ ...*vedāgamamahārṇavam* | ...*kuladharmah samudghṛtaḥ* ||

²⁹ *Ātmā vā 'retu draṣṭavyaḥ śrotavyetyādi yacchrutiḥ* |

sā sevyaḥ tatpratratnena muktidā hetudāyini || (*Śiva Saṃhitā* / Ed. and transl. by R.B.S.C. Vasu. Allahabad, 1914).

³⁰ *Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature*. P. 154.

(vedaviruddhāni), имея в виду, по всей видимости, школу кула. В подобных выпадах он не отличался от другого мыслителя шривидьи, Лакшмидхары (XVI в.), который в своем комментарии к «Саундаря-лахари» критиковал кулу за «вневедичность» (vedabāhya), тем самым отстаивая ортодоксальность собственной линии. «Нечистым» практикам каулов Лакшмидхара противопоставил *самаямату*, или «регулярный» вид культа, вполне согласующийся с установками ортодоксов³¹.

Видимо, имея в виду шривидью, Г. Циммер замечает, что «тантра скорее пытается приспособиться к ортодоксальной традиции, чем исключить и отвергнуть ее»³². Впрочем, и в каулической разновидности тантры «ортодоксализация» постепенно нарастала, и этот факт отчетливо виден, например, в такой поздней тантре, как «Маханирвана». В девятой главе этого текста приводится описание десяти различных санскар (обрядов жизненного цикла), и в этом отношении данная тантра вполне вписывается в русло установок дхармашастр.

Можно предположить, что это стремление к примирению с господствующей, официальной религиозностью было продиктовано среди прочего и своего рода «политическими» соображениями, поскольку на тантризм индуистская ортодоксия всегда смотрела довольно косо, о чем еще будет сказано ниже. В этом случае мог действовать элементарный инстинкт выживания маргинальной традиции³³. К такому «соглашательству» толкала и сама социальная среда, в которой составлялись тантры: в большинстве случаев авторами тантрических текстов выступали брахманы, а им по статусу была «положена» ортодоксальность.

В тантрических текстах встречается и более «вольное» обращение с ведами. Веды зачастую предстают как удобный элемент, который можно с чем-либо соотнести. Так, в «Рудра-ямале» (XVII.87 сл.) четыре чакры ассоциируются с четырьмя ведами, при этом приоритет отдается «Атхарваведе». Эти же психофизиологические ассоциации подхватывает и «Хатха-йога-прадипика» (IV.35), в ней «самой тайной из всех вед и шаштр» оказывается одна из мудр (психофизических упражнений) — шамбхави. Веды привлекаются и для описания объектов культа. Согласно «Йогини-тантре» (гл. IX), Дэви являет собой абсолютное совершенство; она содержит в себе веды, пураны, смрити и тантры. Высшее тантрическое божество — источник ведийского знания, язык божества — это «язык вед». Однако и веды суть источник знаний о таком божестве: о безначальной высшей богине повествуют «все веды», гласит «Сарасватирахасья-упанишада»³⁴.

Что касается исследователей тантризма, то многие из них убеждены в том, что эта традиция представляет собой некое продолжение ведизма на новом этапе; кардинально тантризм от веды не отличается, более того, является ее сущностью. Эзотерической частью вед считал тантризм знаменитый неиндуистский мыслитель Шри Ауробиндо Гхош³⁵, отчасти с ним согласен и П.Ч. Багчи³⁶. А вот Бос и Хальдар, на-

³¹ См.: Padoux A. Concerning Tantric Traditions // Studies in Hinduism. Miscellanea to the Phenomenon of Tantras / Ed. by G. Oberhammer. Wien, 1998. P. 18.

³² Zimmer H. Philosophies of India. L., 1953. P. 568.

³³ Определенным аналогом этому явлению могут быть нынешние «новые религии». На первых порах формирования они устами своих харизматических лидеров выражают подчас резкое несогласие с установками современного общества и призывают к разрыву с ними; впоследствии же в этих движениях происходит заметное смягчение первоначального радикализма, и их члены пытаются найти точки сближения с влиятельными религиозными структурами своего времени.

³⁴ Sarve vedādyā vyāharanti yām | sarvakāmadughā dhenuḥ sām — «Та изначальная, исполняющая все желания корова, о которой говорят все веды» (One Hundred and Eight Upanishads (Isha and Others). P. 551.

³⁵ Pandit M.P. More on Tantras. L., 1986. P. 4.

³⁶ Bagchi P.C. Evolution of the Tantras // Cultural Heritage of India. Vol. III. Calcutta, 1953. P. 212: «Тантры выросли из ведийской религии и были потом развиты как отдельный тип эзотерического знания. Наиболее энергичный аспект ведийской религии был продолжен в тантризме».

против, полагают, что тантры — это ритуальная сторона вед³⁷. Андре Паду в своей работе об энергии священной речи заявляет, что тантризм явился следствием распространения брахманизма в более низких социальных слоях, которые приняли эту религию только с сохранением собственных религиозных верований³⁸.

Горячим поборником ведичности тантризма выступал Джон Вудрофф. По его мнению, тантра основана на веде, под которой он понимает «знание, высший духовный опыт, а именно опыт джняны»³⁹. Целую главу в своей книге «Шакти и шакта» он отводит исследованию этого вопроса, причем на основании его выкладок получается, что тантра не только не противоречит веде, но и гармонично встроена в систему ведийского откровения, продолжая и дополняя его и ничуть не уступая по своей значимости предыдущей традиции. Даже специфическая практика панчататтва, включающая и сексуальные элементы, согласуется с ведийской доктриной. В предисловии к книге «Принципы тантры» этот английский ученый сообщает, что «в сущности, тантрицизм (Tantricism) — это не что иное, как ведийская религия, успешно борющаяся за самоутверждение перед лицом... новых проблем религиозной жизни и практики, возникших в более поздние исторические периоды»⁴⁰. Позднейшие комментаторы выделяли три основных раздела в веде: джнянаканда, кармаканда и упасанаканда; Вудрофф относит тантру к последнему разделу⁴¹. Немало авторитетных ученых того же времени (Сибчандра Видьярнава, Панчанан Таркаратха, Гопинатх Кавирадж и другие, слывшие «адвокатами» тантризма) «отождествляли тантру со всем индуизмом и заявляли, что она — сущность веды»⁴². Весьма категоричен и американский исследователь йоги и тантры Джордж Фойерштайн (Фёрштайн), заявляющий, что «индуистская тантра — учение, отправной точкой которого являются веды»⁴³. Этот же автор довольно смело датирует веды III или IV тыс. до н.э., утверждая, что в таком случае «возраст тантр определяется как минимум V или VI тыс. до н.э.»⁴⁴. Оказывается, что, если верить «Нараяния-тантре», не тантры происходят от вед, а наоборот, веды от тантр. Тем самым тантры наделяются более важным статусом, чем вся ведийская литература⁴⁵.

Примечательно, что даже те исследователи, которые в целом негативно оценивают тантру, все-таки, как ни парадоксально, выводят ее из ведийского комплекса. Например, по мнению Дж.Н. Бхаттачарьи, автора книги «Индийские касты и секты» (“Hindu Casts and Sects”), «тантрический культ отчасти был введен для того, чтобы удовлетворить склонность к пьянству, которая превалировала у брахманов даже после запретов со стороны великих законодателей; но главным же образом — для того, чтобы позволить придворным брахманам распущенных царей соперничать со свет-

³⁷ Bose D.N., Haldar H. Tantras: Their Philosophy and Occult Secrets. Calcutta, 1981 (3rd ed.). P. 6. На той же странице эти авторы приводят слова Свами Шанкарананды, автора книги “Rig Veda Culture of the Pre-historic Indus”, согласно которому последователи тантризма составляли немалую часть арийского общества и являлись носителями арийской культуры. Этот взгляд нам кажется чересчур радикальным.

³⁸ Padoux A. Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques. P., 1963. P. 45.

³⁹ Woodroffe J. Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta Tantrashāstra. L., 1920. P. 43.

⁴⁰ Woodroffe J. (Avalon A.) Principles of Tantra. Pt II. L., 1916. P. xxii.

⁴¹ Упасанаканда — это «психологическое поклонение в духе упанишад» (Ibid. P. xvi).

⁴² Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. Delli, 1982. P. v.

⁴³ Фёрштайн Дж. Тантра. С. 32. Ср. также: «Два пути духовного постижения — ведийский и тантрический — рассматривались образованными индусами во взаимодействии и ни в коей мере не противопоставлялись друг другу. Напротив, тантризм считался ими одним из наиболее ярких проявлений индуистской духовной традиции... Ведийское наследие было обогащено и дополнено специфическими тантрическими практиками» (там же. С. 35). Автор склонен полагать, что индуистское поклонение божествам (муджа) «имеет скорее тантрический, чем ведийский характер» (там же).

⁴⁴ Там же. С. 37–38. Ср.: Basu M. Fundamentals of the Philosophy of Tantras. Calcutta, 1986. P. 63.

⁴⁵ Фёрштайн Дж. Тантра. С. 38.

скими придворными в борьбе за фавор»⁴⁶. Эта любопытная и слабо доказуемая гипотеза вряд ли имеет какую-то иную ценность, чем служить иллюстрацией типичной для всей духовной культуры Индии привычки решительно все выводить из ведийской традиции, даже то, что далеко от нее отклоняется и явно ей противоречит. Ведийское наследие мыслится здесь как единственно возможная парадигма для появления любых религиозных представлений.

Однако не менее правомерной будет и та точка зрения, согласно которой тантризм — явление весьма чуждое, если не сказать враждебное, ведийской традиции⁴⁷. Как полагает Х. фон Глазенапп, «в широком смысле индусы называют тантрическими все религиозные учения и ритуалы, которые не принадлежат ведам... Но в узком смысле не все неведийские работы можно назвать тантрами, но лишь те, которые являются особыми священными книгами, с соответствующими учениями и обрядами»⁴⁸. Неведичность тантрических обрядов отмечает и отечественный исследователь А.М. Пятигорский⁴⁹. Давая свое определение тантризма в «широком смысле», Теун Гудриаан также подчеркивает его неведийский характер⁵⁰. Н.Н. Бхаттачарья не принимает претензии «поздних авторов тантрических текстов и комментаторов на эти тексты основать свои учения и комментарии на ведах» и уверен в том, что «тантра осталась отдельной областью знания за пределами ведийской традиции»⁵¹. В целом согласен с мнениями о неведичности тантры и Мирча Элиаде, видящий в этой духовной традиции «перевозочное средство, с помощью которого большое количество чуждых, экзотических духовных представлений переправлялись в индуизм»⁵².

Повод для таких выводов подают прежде всего сами тантры, в которых очень часто можно встретить негативное отношение к тем или иным ведийским установкам и практикам. Выше уже приводились примеры того, насколько невысоко тантры оценивают эффективность веды в период кали-юги. Сюда же можно отнести и утверждение «Какачандешвариматой» (I.5) превосходства тантр над ведами, когда она говорит, что веды слишком устарели и не способны в наше время вести людей к совершенству. Только тантрические методы спасения являются наиболее действенными («Маханирвана» IV.43⁵³). Сравнивая тантры и веды, «Куларнава» (XI.85) метафорически отождествляет первых с благородными женщинами, а вторых — с публичными женщинами⁵⁴. Высокое положение брахманского сословия — столпа ведийской культуры — в тантризме не выглядит само собой разумеющимся фактом. Ценится знание истинного учения, и если таким знанием брахман не обладает, то он хуже неприкасаемого, у которого есть это знание («Маханирвана» IV.42). Ряд спорных обычаев, которые отстаиваются ортодоксами (правда, не всеми), также отрицаются тантристами. Та же «Маханирвана» сурово осуждает обычай самосожжения вдовы (satī), ставший довольно популярным в позднесредневековой Индии, и пола-

⁴⁶ Цит. по: *Karmakar A.P. The Religions of India. Lonavla, 1950. P. 116.*

⁴⁷ *Borsani G.S. La Filosofia indiana. Milano, 1976. P. 419.* Ср. также: *Feuga P. Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel. St. Jean-de-Braye, 1994. P. 9:* «Тантризм казался неким барочным элементом в величественном ансамбле брахманской традиции, чуждое тело, скандальное суеверие, которое соблазнительно было шесть чем-то неарийским, доведийским».

⁴⁸ *Glazenapp H. von. Tantrismus und Śaktismus // Ostasiatische Zeitschrift. N. F. Jg. 12(22). 1935. S. 120, 121.*

⁴⁹ История Индии в средние века (гл. V. Религии Индии). М., 1968. С. 200.

⁵⁰ *Gupta S., Hoens D.J., Goudriaan T. Hindu Tantrism. Leiden-Köln, 1979. P. 6.*

⁵¹ *Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. P. 4.*

⁵² *Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004. С. 274.*

⁵³ *Kauladharmāt paro dharma nāsti jñāne tu māmake | yasyānuṣṭhānamātreṇa brahmajñānī nara bhavet ||* — «Не знаю я дхармы выше, чем дхарма кулы. Только следуя ей, человек обретет божественное знание».

⁵⁴ *Vedasmṛtipurāṇāni sāmānyaganikā iva |*

Iyantu śāmbhavī vidyā gopyā kulavadhūriva || — «Веды, смрити, пураны подобны публичным женщинам. Но тайное знание (= тантра), исходящее от Шивы, подобно женщине из хорошей семьи».

гает, что та женщина, которая по невежеству восходит на погребальный костер своего супруга, отправляется не на небеса, как она думает, а в ад (*bhavannarakagāminī*) (X.79–80). В тантре женщина вообще имеет довольно высокий статус, поскольку каждая женщина рассматривается как воплощение самой Богини (Дэви). Униженное положение женщины в обществе, ставшее совершенно обычным явлением в кастовой Индии, тантрами рассматривается как порок. Тантра отрицает крайности аскетизма — популярной ведийской практики, паломничества, формальной ритуальности, обетов и постов; нивелирует границы между кастами в ходе своих религиозных церемоний, использует в ритуалах вещества и элементы, осуждаемые ортодоксами, и т.п. В отдельных пассажах некоторых тантр описывается такое поведение адепта, которое явно противоречит предписанным установлениям. Так, согласно «Калитантре» (XII.12), приверженец кулы уровня вира может разрывать с социальными порядками, выглядеть сумасшедшим или «напоминать ракшаса», он может даже оскорблять божеств. Ему не писаны обычные законы, он ориентируется только на закон собственной воли (VIII.19). «Куларнава» (III.25–26) замечает, что высшее учение может быть обретоно не через изучение вед, агам, пуран, не через жертвоприношения, покаяния, омовения, обеты, использование целебных трав, мантр, но только из уст гуру.

Вряд ли представители противоположного лагеря не замечали этих критических стрел, постоянно летевших в их адрес, однако если и были какие-то ожесточенные дискуссии, то о них нам ничего не известно. Чаще всего ведийские ортодоксы, как и их соперники, просто ограничивались негативными бездоказательными суждениями. «Каждая из сторон рассматривала противоположную как антагонистическую, содержащую ошибочные и бесполезные заблуждения»⁵⁵, особенно на первоначальном этапе их сложных взаимоотношений.

Поскольку тантры создавались в более позднее время, чем тексты традиции шрути, последняя никак не упоминает тантры. Однако ведийская линия позднего периода, отраженная в текстах дхармашастр и в пуранах, а также в комментариях к ним, вполне внятно высказывается об учениях и ритуалах, имеющих тантрические элементы. Чаще всего эти элементы решительно осуждаются, причем подчеркивается их неведийский характер⁵⁶. Еще «Манава-дхармашастра», больше известная как «Законы Ману», в списке малых прегрешений (*uparātaka*) называет абхичару (*abhicāra*), или «чародейство» (XI.63). Конечно, в эпоху составления «Законов Ману» тантризм как таковой еще не существовал, однако впоследствии абхичара вошла в «комплект» тантрических практик (хотя и не стала при этом основной дисциплиной), поэтому подобное осуждение «чародейства», подхваченное и другими дхармашастрами, можно считать знаковым. В том же тексте (IX.290) за различные виды колдовства, заклинаний, наговоров предписывается крупный денежный штраф⁵⁷. В «Вараха-пуране» (LXX.41 и сл.) Рудра (Шива) говорит мудрецу Агастье, что он составил тантры для

⁵⁵ Rao P. Тантра. Мантра. Янтра. С. 30. Этот автор предполагает, что в средние века между тантрической и ведийской традициями происходила борьба за господство в обществе и каждая из сторон пыталась завоевать расположение как простого народа, так и элиты (с. 30). Нам представляется, что это не совсем так, поскольку тантра, будучи традицией инициатической, никогда не стремилась к широкой популяризации своих воззрений и уж во всяком случае не была обращена к «простому народу».

⁵⁶ В комментарии к «Яджнявалкья-смити» (I.7) Апарарка пишет, что тантрические сочинения должны быть признаны *vedabāhya śāstrāḥ*, т.е. находящимися «вне» вед, за пределами ведийского знания.

⁵⁷ Комментатор Куллука-бхатта (XVI в.) в комментарии к этому месту добавляет, что если эти действия приводят к смерти того лица, на которое они направлены, то «чародея» следует приговорить к смертной казни. Этому же комментатору принадлежит известное высказывание (Законы Ману, II.1) о двух видах откровения — ведийском и тантрическом, различие между которыми отчетливо осознавалось в эпоху позднего средневековья (*voidikāntrikīśāiva dvividhāḥ śrūtikirtitāḥ* — «Известны два вида откровения — ведийское и тантрическое»).

обмана людей, отпавших от ведийского пути. «Парашара-упапурана» (III гл.) говорит, что люди стали отправлять неведийские формы культа в результате проклятия, наложенного Брахмой на Вишну, когда тот пытался оспорить право Шивы на духовное превосходство. В драматических санскритских произведениях, отражающих официальную точку зрения, сатирическими персонажами выводятся представители одной из тантрических школ — капалики⁵⁸. Ортодоксы призывали воздерживаться от общения с тантристами, а в случае неизбежности таких контактов совершать потом омовение⁵⁹. В итоге в Индии примерно к XVI в. сформировалось устойчиво негативное общественное мнение о тантрах, оно опиралось на ведийское наследие либо же прикрывалось им⁶⁰. Тантра воспринималась как ложная, антиведийская доктрина, выпячивающая магическую и сексуальную стороны в обрядах. Близость на уровне идей, которая была видна невооруженным глазом, при таком подходе уходила в тень, на первый же план выходили противоречия в области предписаний. Именно такой негативный и искаженный образ тантры и был преподнесен «официальной» индийской религиозностью европейским ученым XVIII–XIX вв., что довольно сильно сказалось впоследствии на развитии тантрологических исследований.

Но на самом деле железного занавеса между двумя этими традициями никогда не существовало. На практике они были открыты друг другу в гораздо большей степени, чем это представлялось ортодоксам обеих сторон. Как использовался ведийский материал в тантрах, уже было показано выше. Однако и ведийская традиция в лице разных своих представителей заимствовала те или иные тантрические элементы, и тем больше, чем дольше сосуществовали обе эти традиции. Некоторые нетипичные для «вед» мантры, практики «наложения» (ньяса), янтра, мандала, техники визуализации, «мистическая физиология» и другие элементы тантры постепенно входят в обиход ортодоксального индуизма, продолжающего линию ведизма-брахманизма. Символом сочетания обеих традиций стала фигура великого философа Шанкары, которого одинаково почитают как ортодоксальные последователи адвайта-веданты, так и приверженцы тантризма⁶¹. С течением времени ведийская и тантрическая традиция переплелись очень тесно⁶². Возможно, в настоящий период индийская религиозная культура демонстрирует даже большее влияние тантризма, чем ведизма⁶³. Сейчас, пожалуй, было бы затруднительно отделить их друг от друга, настолько тесно они срослись. Впрочем, ортодоксальная традиция вряд ли решится признать, что религиозные практики, которые она использует, зачастую тантричны по своему проис-

⁵⁸ См., например: *Махендравикрамаварман*. Хмельные забавы / Пер. В. Эрмана, Н. Голля // Классическая драма Древней Индии. М., 1984. С. 301–318.

⁵⁹ См.: *Chakravarti Ch. The Tantras: Studies on Their Religion and Literature*. Calcutta, 1963. P. 30.

⁶⁰ Ср.: «Ортодоксальные брахманы не только отрицали ведийские корни тантры, но и считали ее учение порочным и еретичным» (*Фёрштайн Дж.* Тантра. С. 32).

⁶¹ *Pao P.* Тантра. Мантра. Янтра. С. 32. Тантрическая традиция приписывает Шанкаре авторство ряда произведений, таких, как «Саундарья-лахары», «Трапанчасара-тантра», «Чинтамани-става» и др. Р. Пао утверждает, что предшественники Шанкары, включая Гаудападу, также практиковали тантрические ритуалы, что, по сути, превращает адвайта-веданту в тантрическую школу. Данное утверждение выглядит сомнительным, поскольку недостаток сведений не позволяет нам однозначно отнести последователей адвайты к приверженцам индуистской тантры (хотя адвайтистские идеи, несомненно, оказались для последней весьма плодотворными). Скорее, ближе к истине мнение о негативном восприятии тантризма адвайтой: достаточно вспомнить то место комментария Шанкары к «Веданта-сутрам» (II.2. 42 и сл.), в котором этот мыслитель настаивает на неведичности панчаратры — а ведь это была одна из наиболее близко стоявших к индуистской ортодоксии школ, она даже отрицала свой тантрический характер.

⁶² Ср.: «Наставная на различии между тантрическим и ведийским, не следует забывать, что тантристы следуют некоторым ведийским предписаниям, тогда как ведисты принимают ряд тантрических практик и понятий» (*Padoux A. Concerning Tantric Traditions*. P. 10).

⁶³ *Dvivedi V.V. The Utility of Tantras in Modern Times // The Sanscrit Tradition and Tantrism / Ed. by T. Goudriaan. Leiden–Köln, 1990. P. 34.*

хождению, поскольку до сих пор «приверженцы ортодоксальных взглядов рассматривают тантру как еретическое учение»⁶⁴.

Итак, если обобщить все сказанное выше, то мы получим следующую картину. Индуистский тантризм **ведичен** в том смысле, что он ставит духовное знание на самое высокое место; тантризм **отчасти ведичен** в том, что он использует *некоторые* идеи и образы, циркулировавшие в тех или иных ведийских текстах, прежде всего в упанишадах и «Атхарваведе»; тантризм **неведичен** или даже **антиведичен** в тех случаях, когда выражает сомнение в эффективности ведийских ценностей, считает ведийское (точнее, брахманистское) знание малозначимым или осуждает некоторые стороны ведийской традиции, например определяемость социального статуса фактом рождения, кастовый строй, низкое положение женщин, отсутствие употребления в ритуалах тех или иных элементов и т.п. Кроме того, неведичность тантризма еще и в том, что тексты тантр не являются прямыми наследниками литературной ведийской традиции, несмотря на претензии их авторов в этом отношении.

В одном и том же отдельно взятом тантрическом тексте попадаются выражения, которые могут демонстрировать то его ведичность, то неведичность, — мы показывали это в основном на примере цитат из «Куларнава-тантры» и «Маханирвана-тантры». Эта мнимая непоследовательность связана только с тем фактом, что для тантрических авторов и комментаторов веда была не комплексом застывших догматов, но богатым хранилищем различных представлений, которые они и использовали с большой долей творческой изобретательности.

Summary

S. V. Pakhomov
Tantra and Veda

The aim of the article is to throw light upon the problem of “vedicity” or “non-vedicity” of Hindu Tantrism (Tantra). Veda itself is a complicated tradition and it includes contents that might concern Tantra. Many adepts of Tantra claim that their tradition results from Veda. Very often symbols of Veda, having been used by Tantrists, helped them legitimize their spiritual practices and teachings.

Really there was no “iron curtain” between these traditions. They borrow a lot of spiritual material from each other very actively. In the course of time both traditions interweaved very closely.

Hindu Tantrism has several positions as regards Veda. It is Vedic because it accepts the importance of spiritual knowledge. It is partly Vedic because it uses *some* (not all) Vedic ideas and imagery. Tantrism is non-Vedic and even anti-Vedic in that it doubts the effectiveness of Vedic values, norms, rites, etc. Besides, Tantra is non-Vedic because Tantric texts are not direct heirs of Vedic literature. On the whole, Tantric authors perceive Veda not as a complex of dogmas but as a valuable storage of different useful ideas, which are interpreted by them in many ways.

И.П. Глушкова

Паломничество: за и против. Голоса «святых поэтов» Махараштры

Сегодня маратхиязычные поэты-проповедники/подвижники XIII–XVII вв., или «святые поэты» (*sant*) эпохи бхакти¹, популярны как никогда. Они составляют неотъемлемую часть того, что Махараштра, 100-миллионный индийский штат (столица Бомбей/Мумбаи), называет своей *асмитой* (*asmitā*), понимаемой как индивидуальная и глубоко оригинальная характеристика региона. Созданные этими поэтами гимны исполняют в храмах и любительских певческих кружках, они звучат в радиопередачах и распространяются в аудиозаписях. *Сантам* посвящаются сотни диссертаций и ежедневные колонки в газетах, а примеры из их жизни — в легендах и интерпретациях — превращаются в практические наставления и этические эталоны. Им следуют современные маратхи, а потому отправляются в места, которые, как считается, когда-то посещали Днянешвар (XIII в.), Намдев (XIII–XIV вв.), Экнатх (XVI в.), Тукарам (XVII в.) и Рамдас (XVII в.)².

Агехананда Бхарати (Леопольд Фишер), один из первых ученых, обратившихся еще в 1960-е годы к теме индийского паломничества как к объекту научного анализа, в частности, заметил, что «все святые, умалявшие важность паломничества, сами постоянно пребывали в состоянии совершения паломничеств, и большинство из них прошли через жизнь странниками и поэтами, исполняя песнопения в святых местах во благо паломников. Таким образом, для благочестивого индуса было обычным делом ходить в паломничества, верить, что это приносит заслуги, и одновременно утверждать, что это не имеет значения, как когда-то делали их наставники»³.

Эта цитата, на первый взгляд всеохватно-удобная для увязывания друг с другом нестыкующихся фактов, при внимательном чтении ставит множество вопросов. Каков диапазон явлений, объединяемых понятием «паломничество» (правильнее — *муртха-ятра*)⁴? Можно ли игнорировать различие между паломничеством (*tīrth(a)-yātrā*,

¹ Бхакти (*bhakti*, участие, сопричастность) — направление в средневековом индуизме, подразумевающее личные отношения между богом и верующим; мистический индуизм.

² Я опускаю здесь сложный вопрос, является ли «сантом» Рамдас, который периодически дискутируется в махараштранском обществе, и связанную с этим проблему противопоставления друг другу традиций варкари и рамдаси, поднятую, в частности, маратхским историком В.К. Радзваде в начале XX в. См.: *Rajvade V.K. Rājvāde lekha-saṅgrah* (Собрание статей В.К. Радзваде) / Ed. by L. Joshi. Mumbai, 1967. P. 169.

³ *Bharati Agehananda. Pilgrimage in the Indian Tradition // History of Religion. 1963. Vol. 3. № 1. P. 144.*

⁴ Вопрос о том, что считать паломничеством применительно к индийскому материалу, поставлен мною в монографии «Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры» (М., 2000). Решение этого вопроса см. в моих работах: *Глушкова И.П. Кружение по святым местам Индии. Дефиниция муртха-ятры как особой формы религиозной активности // Alaica. Сборник научных трудов российских востоковедов, подготовленный к 70-летию юбилею профессора, доктора исторических наук Л.Б. Алаева. М., 2004; Кружение по святым местам Индии. Чудеса и деньги в концепции муртха-ятры // Вопросы истории. 2006. № 10; *Glushkova Irina. Moving God(s)ward: The Idea of Tīrtha-Yātrā // Professor Ashok R. Kelkar Felicitation Volume. Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute (Deemed University). 2004. Vol. 62–63 (2002 and 2003); Moving God(s)ward, Calculating Money: Wonders and Wealth as Essentials of**

tīrthāṭan) — многоцелевым передвижением (транзитом) между святыми местами индуизма с возвращением к исходной точке — и странничеством (*deśāṭan*) — жизненным стилем, подразумевающим непривязанность к исходной точке маршрута и проживания жизни за ее пределами? Применительно к каким святым приложимо утверждение Бхарати? Какова, наконец, степень надежности сведений о том, что эти святые ходили в реальные паломничества? Каково вообще было их отношение к практике паломничества?

В маратхиязычном регионе Индии «пятерку святых поэтов» (*pañc santkavi*), создавших славу регионального бхакти, воспевают на разные лады, иногда сталкивая между собой лбами, но чаще объединяя и называя создателями «народной литературы» маратхи и добавляя, что «дом, в котором не звучат гимны этих пяти поэтов, не может считаться махараштранским»⁵. Первые четыре поэта принадлежали к традиции варкари, приверженцев бога Витхала/Витхобы из священного города Пандхарпура, местной ипостаси Кришны (Вишну): варкари видят в своем боге «ласковую мать», с которой они выстраивают отношения как «дети». Пятый поэт стал основоположником традиции рамдаси, признающей в качестве главных богов Раму и обезьяну Марути (Ханумана), и продолжает считаться ее идеологическим столпом: отношения в среде рамдаси строятся по типу верного служения слуги своему господину. В обеих традициях неоднозначность в отношении к практике *муртха-ятры* в значительной степени подтверждается тем, что приятие и неприятие этого института по-разному отражено в разных жанрах. Так, религиозная лирика самих поэтов либо умалчивает о паломничестве, либо характеризует эту практику отрицательно. Положительные же упоминания (например, «Перечень святых мест [*Tīrthāvalī*]»⁶ Намдева) чаще встречаются в текстах, авторство и датировка которых вызывают серьезные сомнения, а сами они (как «Анандванбхуван [*Ānandvanbhuvan*]» Рамдаса) могут вовсе не содержать того, что им приписывается как соответствующими традициями, так и исследователями, сдерживаемыми теми же традициями или (особенно в последнее десятилетие) правилами политкорректности. Агиографическая же литература на маратхи, появившаяся позднее (XVIII в.), как правило, сообщает множество деталей о передвижении святых подвижников между сакральными точками.

То, что в любом случае тема паломничества неизмеримо важна для маратхского средневековья, следует хотя бы из того, что вопреки вышеуказанной неоднозначности максимально продуктивный период традиции варкари — от Днянешвара до Тукарама — имеет своими структурными рамками представления о *муртха-ятрах*: Витхалпант, будущий отец Днянешвара, оказался в местечке Аланди, направляясь в одно из паломничеств, и вернулся в Аланди вновь по распоряжению своего наставника Рамананды/Шрипада после того, как тайком бежал в священный город Каши (Варанаси, Бенарес), а не покидавший пределы деревушки Деху⁷ Тукарам неожиданно исчез из деревни, отправившись, по одной из версий, в кружение по святым местам Индии.

a *Tīrtha-Yātrā* // South Asia. Journal of South Asian Studies. 2006. Vol. XXIX. № 2; *Mārg(a)kramaṇ* of Maharashtra Princely Families: A Search for Self within the Boundaries Made for Others // Proceedings of the 11th International Conference "Maharashtra: Culture and Society". New Delhi (forthcoming); *Tīrtha-Yātrā* in Maharashtra: Recorded and Imagined // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 2005. 2006. Vol. LXXXVI.

⁵ Цит. по: *Novetzke C.L.* The Tongue Makes a Good Book: History, Religion, and Performance in the Namdev Tradition in Maharashtra. Unpublished PhD Dissertation. Columbia University, 2003. P. 113.

⁶ Термин *tīrthāvalī* (*tīrtha+avalī*, «ряд») можно переводить и как «паломничество», однако вариант «перечень/вереница святых мест» точнее отражает суть текстов, так озаглавленных.

⁷ Аланди, расположенное на берегу реки Индраяни, стало впоследствии ареной деятельности Днянешвара, и здесь на месте расставания поэта с земной жизнью вырос целый храмовый комплекс; в Деху находится родовое жилище Тукарама и храм Витхала (подробнее см.: *Глушкова И.П.* Индийское паломничество).

Традиция же рамдаси (вернее, ее идеологический фундамент), как считается, построена на основе опыта, приобретенного Рамдасом во время его двенадцатилетних странствий, трактуемых как паломничество.

«Святые поэты» против паломничества

Утверждается, что поэты-варкари признавали только один вид движения — по направлению к Пандхарпуру, где их ожидал истосковавшийся по своим любимцам Витхоба. Они не нуждались в ритуальном посредничестве брахманов-жрецов и не интересовались миром, лишенным присутствия их бога. Хотя Пандхарпур, как свидетельствуют сохранившиеся санскритские величальные (*māhātmya*)⁸, довольно давно считался святым местом и принимал в этом качестве посетителей, организованное движение варкари в этот город приобрело иной характер и стало называться *вари* (*vārī*) — так языковой механизм отреагировал на отличие этого явления от классической *тиртха-ятры*, подразумевающей паломничество по типу «великой традиции»⁹: «Для варкари существует четкая разница между *вари* в Пандхарпур и *ятрой*. Первое он осуществляет регулярно и пунктуально каждый год, тогда как второе *может* происходить время от времени в качестве дополнительного действия, превышающего обычные с целью приобретения [религиозных] заслуг»¹⁰.

Бхакти же Рамдаса в значительной степени опиралось на традиционную ритуальную деятельность с преобладающим упором на приобретение теологического знания, а передвижение (в первую очередь с целью получения подаяния или брахманского вознаграждения) рассматривалось как укрощение собственного самолюбия.

Днянешвар

Хотя не существует единой точки зрения на то, посещал когда-либо Днянешвар Пандхарпур или нет, общественное мнение Махараштры считает именно его основоположником традиции варкари. Р.Ч. Дхере выстраивает последовательность из избранных им строк из «Днянешвари», комментария к «Бхагавад-гите» на старом маратхи, в которых содержатся высказывания Днянешвара о святых местах общиндусского значения¹¹. Днянешвар считает, что «истинные люди» (*satpuruṣ*) и брошенный ими взгляд на страждущего способны эффективнее очищать от скверны и преобразовывать внутренний мир индуса, чем посещение им *тиртх*. «Истинный человек», наделенный подобным качеством, есть *тиртхоподобный* (*tīrtharūp*), он-то и придает *тиртхам* их святость (*tīrtharūptā*), т.е. освящает их¹². Наивысший титул «царя тиртх»

⁸ См.: *Raeside I.M.P.* The Pāṇḍuraṅga-Māhātmya of Śrīdhara // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1965. Vol. 28. P. 1; *Dhere R.Ch.* Śrīviṭthal: ek mahāsamanvay (Витхал: великий синтез). Pune, 1984; *Sand E.R.* The Legend of Pundarikā: The Founder of Pandharpur // The History of Sacred Places as Reflected in Traditional Literature. Papers on Pilgrimage in South Asia / Ed. by Hans Bakker. Leiden–New York–København–Köln, 1990; *Sand E.R.* The Bhīmāmāhātmya: A Hitherto Unpublished Source for the Study of Pandharpur // Acta Orientalia. 1992. № 53.

⁹ См. детали: *Bhardwaj S.M.* Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography. Berkeley–London, 1983 (first paperback printing).

¹⁰ *Engblom P.C.* Introductory Essay // *Mokashi D.B.* Pālkhī. An Indian Pilgrimage. Albany, 1987. P. 24.

¹¹ *Dhere R.Ch.* Santāñcī tīrthasañkalpnā (Представления святых [подвижников] о местах паломничества) // Sant, lok āpi abhijan (Святые [подвижники], [простой] народ и элита). Pune, 1998.

¹² П.В. Кане замечает, что, согласно «Сканде-пуране», *тиртхой* называется место, освященное присутствием святого человека. Именно к нему шли верующие, «само же паломничество являлось вторичной целью»; см.: *Kane P.V.* History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). Vol. IV. Poona, 1953. P. 555. О разных значениях слова *тиртха* см.: *Eck D.L.* India's Tīrthas: "Crossings" in Sacred Geography // History of Religions. 1981. Vol. 20. № 4.

Днянешвар отдает вовсе не одному из святых мест — Праягу (Аллахабад), но тем фигурам, одно лицезрение (*darśan*) которых позволяет людям уяснить свою жизненную цель. А потому для очищения от скверны и приобретения добродетелей нет необходимости отправляться вдаль, к признанным местам паломничества: святая вода *тиртх* не смое грязь души, если процедуре очищения водой не будет сопутствовать большая внутренняя работа по осознанию совершаемого действия. М.Ш. Канаде и Р.Ш. Нагаркар отмечают: «Позиция Дняндева, [создавшего] „Днянешвари“ не благоприятствует паломничеству»¹³. Подлинная очистительная сила, как часто повторяют *санты*, содержится не во всякой воде, но в той, которой были омыты ноги гуру, а потому не следует осуществлять «кружение, [полное] ошибок» (*sakaḥ tīrthe nivṛtīcyā pāyī / tethe buḍī deī mājhyā manā // ātā mī na karī bhrāntīce bhraman*) [291]¹⁴; наипревосходнейшими *тиртхами* являются собственные родители и общество святых подвижников — «это и есть тиртха, это и есть кшетра, / именно это и свято в мире» (*to tīrtha to kṣetra / jāgī toci pavitra*)¹⁵.

Кроме «Днянешвари» традиция варкари, а вслед за ней и исследователи насчитывают около тысячи *абхангов*¹⁶, которые также рассматриваются как часть наследия Днянешвара. Некоторые из них, созданные в русле философии *адвайты*¹⁷, отрицают посещение святых мест при любых условиях, потому что источником всех *тиртх* является находящийся в собственном сердце бог (*aṣṭottarśe tīrthe jayācyā caraṇī / to tujhā hṛdaybhuvanī ātmarāmu // dev javaḥ astā jāśī ānā tīrthā* [497]). Более того, величия таких *тиртх*, как Каши, Айодхья, Аванти (Удджайн), Канти, Матхура и других (из «семерки городов», дарующих освобождение), недостаточно, чтобы они смогли «добраться» до Пандуранги (Витхоба) (*kāśī ayodhyā āvanti kānti / mathurā māyā gomtī / aiśī tīrthe ityādike āhetī / pari sarī na pavtī pāṇḍuraṅgī* [64]), — этот мотив, впрочем, чаще звучит наоборот: прочие *тиртхи* как раз приходят в Пандхарпур. Некоторые *абханги*, в частности из цикла «Повтор [имени] Хари»¹⁸ (*Haripāth*), сообщают о бесполезности посещения тройного слияния (*triveṇī*), двойных слияний (*saṅgam*) и *тиртх* вообще, если мысль паломника не направлена на Божье имя (*triveṇī saṅgamī nānā tīrthe bhramī / citta nāhī nāmī tari vyartha* [746]). Такой же результат ожидает и тех, в ком не хватает чувства истовой веры (*tīrthas vrat nem bhāveviṇ siddhi / vāyāci upādhī karisī janā* [748]), в то время как заслуги, приобретаемые в результате совершения паломничества, обретаются путем сосредоточения на имени Хари во всех его проявлениях (*harivaṁś purāṇ harinām saṅkīrtan / harivīṇ saujanya neṇe kāhī // tayā narā lādhle vaikunth joḍle / sakaḥi ghaḍle tīrthātan* [754]). Таким образом, при определенных состояниях души, находящейся в правильном с точки зрения бхакти тонусе, движение к *тиртха-ятрам* становится если не желательным, то допустимым, а в *абхангах* Днянешвара появляется мелодия, не характерная для комментария «Днянешвари».

Намдев

Периодические упоминания о *тиртхах* в *абхангах* Намдева, как правило, связаны с признанием таковыми святых мест и объектов почитания традиции варкари — бога

¹³ Kanade M.Sh. and Nagarkar R.Sh. Śrīdnyāndevāncā sārth cikitsak gāthā (Критическое истолкование песнопений Днянешвара). Pune, 1996. P. 194.

¹⁴ Все ссылки на *абханги* (см. примеч. 16) Днянешвара и Намдева приводятся по изданию: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā (Песнопения всех сантов). I. Pune, 1967 (avrutti dusri); на *абханги* Экнатха и Тукарама по изданию: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā. II. Pune, 1967 (avrutti dusri). Второй номер в случае *абхангов* Тукарама указывает на нумерацию по «правительственному» изданию: Śrī tukārāmbāvāñcyā abhañgācī gāthā (Собрание песнопений достопочтенного Тукарама). I, II. Mumbai, 1950.

¹⁵ Dhare R.Ch. Santāñcī. P. 183–185.

¹⁶ *Абханг* (*abhaṅg*) — поэтическая строфа и размер средневековой религиозной лирики на языке маратхи.

¹⁷ *Адвайта* (*advaita*) — недвойственность, монизм.

¹⁸ Хари — одно из имен бога Вишну.

Витхобы, бхакта Пундалики, благодаря которому бог остался на вечное проживание в Пандхарпуре, самого Пандхарпура и Аланди (*tīrthas viṭthal kṣetra viṭthal* [362]; *sarva tīrthāñce hecī mūl* [1022]; *aise tīrtha sarvottam* [1023]). Превосходство Пандхарпура и Аланди обосновывается, в частности, и тем, что именно им поклоняются остальные («другие», «все», «числом в 108») *mupmxu*, которые ради этого ежедневно в полдень приходят в Пандхарпур и Аланди (*aisī paṇḍharī manī dhyātī / tyāsī tihī lokī gati / te āpikā tīrthā jātī / tī vanditī tayāsī // ...sakaḷ tīrthe mādhyanhakālī / yetī puṇḍalikājavaḷī / karitī aṅgholī / vanditī caraṇ* [402], *sakaḷ tīrthe viṭhobāce caraṇī* [412], *pāhṭā deūḷāci pāṭh / tīrthe ghaḍlī tīnśe sāth* [413], *aṣṭottarśe tīrthe sarī / aghe ālī alaṅkapurī* [1037]). Более того, *mupmxu* «генетически» привязываются к Пандхарпуру, который называется их «родительским домом» (*aise sakaḷ tīrthāñce māher / tīrtha nāhī yāparte thor* [412]).

Цепочки сравнений и отождествлений утверждают превосходство символов варкари и тем самым отрицают движение к паниндийским святыням или умаляют его значение, поскольку святость как концепция и как концентрированная сущность (*tīrthapaṇ*) «собирается» в сердцах служителей Хари и передается святым местам, ими же и порождаемым (*jayāceni tīrthā āle tīrthapaṇ / keḷī sāṭhavaṇ hrdayā tī // naval mahimā haridāsā jīvī / tīrthe upajavī tyāce kusī* [859]). Апофеозом отрицания движения к *mupmxam*, выводящим за пределы родного пространства, является такое видение, при котором Пандхарпур выступает как прославленный Каши, Праяг, Нарсимхапури и иные знаменитые *mupmxu* (*kāśī he paṇḍharī / prayāg nīrā nṛsimhapurī* [412]), хотя одновременно тот самый, основной, Каши, вмещающий в себя необъятное количество *mupmx*, сам приходит на поклон к Пандхарпуру и ногам Витхобы, и это является дополнительным поводом для посещения Пандхарпура верующими (*sakaḷ tīrthe vārāṇasī mādhyanhakālī yetī paṇḍharīsī / ovāḷtī viṭhobāsī / viśvanāth mhaṇoniyā // mhaṇaūni vegī calā paṇḍharpurā* [412]), а также косвенным признанием значения других святынь. Такое «алгебраическое уравнивание» сплошь и рядом характеризует стиль санскритских величальных, создававшихся в целях привлечения потока верующих к тому или иному месту¹⁹, и этот прием стилистически и даже теологически сближает произведения ортодоксального индуизма и бхакти. Небезынтересно и то, что хорошее знание топографии Каши насквозь пронизывает *абханг*, подписанный (*mudrikā*) «Вишнудас Нама», — для многих исследователей эта атрибутика, как и стиль самих произведений, является сигналом их чужеродности в творчестве «основного Намдева»²⁰.

Наряду с паломничеством отрицаются и другие религиозные технологии (аскеза, приношение даров и т.д.), которые предлагается заменить простым посещением Пандхарпура и/или приверженностью Божьему имени (*tū jāū nako jethe tethe / jarī tuj muktīce ārte* [419], *vrat tap na lage karṇe sarvathā / na lage tumhā tīrthā jāne tayā* [2042], *prthvīvarī tīrthe ahet apār / parī paṇḍhrīcī sar ekā nāhī* [410]).

«Перечень святых мест» (*Tīrthāvaḷī* [913–973]), неизменно присутствующий во всех изданиях Намдева и признанный современными варкари, на самом деле не является даже «перечнем». Описание паломничества в нем подмечено философским диспутом между Днянешваром и Намдевом, и их совместное «путешествие к тиртхам по сути является слиянием (*saṅgam*) знания с бхакти»²¹ с преимущественным креном в сторону бхакти, или «бхакти-передвижением»²². Уже в *абханге* № 931, на обратном пути

¹⁹ Feldhaus A. Connected Places. Region, Pilgrimage, and Geographical Imagination in India. N. Y., 2003. P. 157–184.

²⁰ Deshpande A.N. Prācīn marāṭhī vānmayācā itihās (История старомаратхской литературы). IV. Pune, 1977. P. 476–494.

²¹ Khanolkar G.D. Marāṭhī vānmaykoś. Marāṭhī granthkār i.sa. 1070–1877 (Словарь литературы маратхи. Маратхские авторы 1070–1877 гг.). I. Mumbai, 1977. P. 159.

²² Bhakti-bhramāṇ. См.: Kanade M.Sh. Nāmdevāñcā jīvan-ṇaḷ (Жизнь Намдева) // Śrīnāmdevdarśan (Лицезрение достопочтенного Намдева) / Sampadak N.N. Relekar, H.V. Inamdar, N.D. Mirajkar. Kolhapur, 1970.

к Пандхарпуру, инициатор паломничества Днянешвар заявляет: «Не надо ходить по тиртхам или что-то [еще] делать, внимание твоим песням равно счастью» (*tīrthayātre jāne nalage kāhī kāraṇe / aikonī tujhe gāṇe sukhrūp*). А следующий *абханг* сообщает о завершении паломничества, и практически каждая строка *абханга* № 932 выражает сожаление Намдева относительно предпринятого движения: «В душе у меня было незнание, [которое] и вынудило меня бродить от места к месту... посетил много тиртх великих, но мысль моя была в Чандрабхаге²³» (*adñyānācā bhāg hotā mājhe manā / hiṇḍavile mhaṇonī deśodeśī // ...udaṇḍ tīrthāñcī aiko jāy prauḍhī / pari citta mājhe voḍhī candrabhāgā*). За этим следует многострочное описание кормления пандхарпурских брахманов, по завершении которого прямо заявляется: «Не нужно хождения по святым местам!» (*Nalage tīrthāṭan* [968])²⁴.

Экнатх

Наибольшее количество отсылок к *тиртхам* встречается в цикле «Величальная [песнь] Пандхарпуру» (*Paṇḍharī māhātmya* [318–479]). Хотя основная идея *абхангов*, прославляющих Пандхарпур, выражена в эпитете «несравненный» (*anupama*) и подразумевает тщетность сопоставления с другими *тиртхами*, сопоставление — подразумеваемое или выраженное — присутствует постоянно, что отражено в определениях и оборотах: «такое превосходное, лучшее из лучших» (*aise śreṣṭha kṣetra uttamā uttam* [342]), «нет необходимости подыскивать сравнение... нет нигде такого места» (*nāhī dyāvayā upamā... aisā nāhī koṭhe thāv* [348]), «места, подобного Пандхарпуру, не увидишь нигде на земле [и] в трех мирах» (*paṇḍharīsārkhē tīrtha mahīvarī / na dekho carācarī trailokyāt* [354]), «семерка городов священна и легко[достижима], среди всех наилучший Пандхарпур» (*saptapuryā kṣetra pavitra sopār / tayāmājī śreṣṭha paṇḍharpūr* [448]). «Семерка городов», посещение которых дает индусу освобождение от цепочки перерождений, является наиболее часто повторяющимся комплектом, чьи качества по всем параметрам уступают Пандхарпуру. Наряду с «семеркой» выделяются и некоторые известные места паломничества: «существует Праяг и десять миллионов других святых мест» (*prayāgādī kṣetre āhet kalpakoḍī* [350]), Каши, Ганга, Сагара, Прабхас, а также «есть другие кшетры, семерка городов, но [они] не идут в сравнение с Пандхарпуром» (например, *prabhāsādī kṣetre saptapuryā astī / parī sarī na pavtī paṇḍharīcī* [1653, 360, 355]).

Как правило, называемые топонимы не детализируются и не индивидуализируются, что, с одной стороны, подчеркивается постоянным расширением *ādi* — «и прочие [места]», а с другой — употреблением обобщающих слов *sakaḷ*, *sagaḷe*, *avaghe* и других: «среди всех богов [Виттхал] наиглавнейший, все тиртхи склоняются к [его] стопам» (*sakaḷ devā siromaṇī / sakaḷ tīrthe vaidītī caraṇī* [605]), «все тиртхи собираются, повторяют имя [Божье], даже боги — один лучше другого — торопятся, [чтобы занять место] напротив; смотрите же, в домах вишнуитов все тиртхи [приходят] служанками» (*sakaḷ tīrthe / ghaḍtī karitā nāmsmaraṇ // devādhi dev uttam / tohī dhāve sāmora // pahāho vaiṣṇavāñce gharī / sakaḷ tīrthe kāmārī* [1658]). Последние примеры опять же подразумевают приход в Пандхарпур других святых мест, укрепляя устойчивый для традиции варкари мотив о движении в сторону Пандхарпура, а не в противоположных направлениях, теряющих свою привлекательность в том числе и из-за засилья жрецов-брахманов (*sāṅgatī saṅkalpa brāhmaṇ / teṇe nirphal tīrtha jāṇ* [2611], *brāhmaṇāce tīrtha ghetā trās moṭhā* [2718]). Движение только в одну сторону обуславливается тем, что «несравненность» Пандхарпура и наличие в нем трех компонентов — *тиртхи*,

²³ Чандрабхагой называется излучина реки Бхимы в районе Пандхарпура.

²⁴ Более подробный анализ «Перечня святых мест» следует ниже, в подглавке «Неопределенность текста как условие его продуктивности».

кшетры и бога — создают условия для того, чтобы все человеческие мечтания сбывались именно здесь (*parī purī manorath paṇḍharīye* [361]), чем, в свою очередь, вообще снимается вопрос о *муртха-ямре*. Пандхарпур «доступнее (*sugam*)» [342] и «достижимее (*sopār*)» [448], чем другие места; он лучше, потому что проще. Здесь не надо, как в других святых местах, выполнять трудоемкие ритуалы — брить голову, изводить тело, отказываться от пищи — и, наконец, нести материальные и духовные затраты (*muṇḍan tī kāyā nirāhār rāhṇe / yethe na muṇḍane kāyā kāhī // mhaṇonī sarva tīrthamājī uttam thāv* [350], *sarva tīrtha mārga vividhiyukta āhe / yethe ubhā pāhe paṇḍuraṅg* [406], *kāśī kṣetra śreṣṭha sarvāt pavitra / parī tethe veñce jīvitva śreṣṭha // taise nohe jāṇā paṇḍharī he / ... nalage veñce dhan vitta jīv / mukhya ek bhāv pure yethe* [447]).

Глаголы видения, которыми насыщены некоторые *абханги* Экнатха, придают дополнительную достоверность утверждениям проповедника: «видел устройство множества кшетр, но знайте — Пандхарпур [и есть] Вайкунтх... видел Сагару и другие тиртхи, но внимание приковано к Пандхарпuru» (*udaṇḍ kṣetrāñcī pāhīlī racanā / paṇḍharī te jāṇā bhūvaikuṇṭh // tīrtha āṇi dev santsamāgam / aise sarvottam koṭhe nāhī // sagarādi tīrtha pāhtā pāhile / parī man he vedhle paṇḍhrīye* [356], *sakaḷīk tīrtha pāhtā doḷā / nivānt nohe hṛdaykamaḷā // pāhtā tīrtha candrabhāgā / sakaḷ doḷ geḷe bhaṅgā* [365]). Эта визуальная риторика в отношении реальных *муртх* подкрепляется внушительным тоном императива («знайте!»), что в результате втягивает и Вайкунтх — райскую обитель Вишну — в сферу достоверности.

Кроме Пандхарпура и его составляющих *муртхами* являются и сами *санты*, общение с ними очищает и заменяет путешествие к *муртхам*: вода, которой омывают ноги *санты*, легко отмывает знамена, с которыми ходят варкари (*santāñce caraṇtīrtha ghetā anudinī / pātākāñcī dhuṇī sahaj hoy* [1544]), ни одна из *муртх* не может сравниться с могуществом, [которым обладает] общество *сантов* (*kāśī prayāgādi tīrthe barī / bahut astī mahīvarī // parī santsamāgamācī thorī / tīrthe na pāvī sarvadā* [1653]). Бог предпочитает, чтобы люди отказались от паломничеств, не истязали [себя] в пещере, не изводили тело, а служили обществу *сантов* (*tīrthāṅgan guhāvās / śarīrā nāś na karṇe // samāgam santsevā / hecī devā āvaḍte* [1657]), такие люди — чистые всеми своими помыслами и признающие бога в любом живом существе — все равно живут в *муртхах*, поскольку те сами приходят к ним на поклон (*je śucirbhūt śuddhmaī / iśvar mānīti sarvābhūtī / te sarvadā vastī tīrthī / tīrthe vastī tyāñcyāsāṅge // ...to sakaḷ śiṣṭāñcā dhātṛā / tīrthe karīti tyācī yātrā / pādodakālāgī pavitra / tīrthe mātāhā vodhavitī // ...sakaḷ tīrthe nāmsmaraṇī / ghaḍṭī santsaṅghaṭani / yethe samśay nāhī* [1618]).

Наряду с посещением Пандхарпура и пребыванием в среде *сантов* еще одно действие Экнатх приравнивает к совершенно любых, самых многоценных паломничеств — от странничества по всем трем мирам до посещения Каши/Варанаси — это постоянное чтение «Бхагавад-гиты», вобравшей в себя величие всех *муртх* и движения между ними (*gītā dhyāi nar sarvadā to sucī / sarvatīrthāñcī mahimā tethe // tīrtha kṣetra yātrā devāce pūjan / yadñyayāg dān udyāpan* [3546], *trilokīce tīrthāṅgan ghaḍle tyāśī // vārāṇasī yātrā teṇe kelyā apārā* [3548]).

Таким образом, наряду с другими ритуальными практиками Экнатх отрицает и хождение по святым местам (*nako tīrthāṅgan nako mantrāvaḷī / vedśāstra jāḷī guntū nako* [2803]). Это отрицание повторяется с многочисленными разъяснениями и уточнениями, соответствующими идеологии бхакти, как и осуждение тех, кто все-таки отправляется к святым местам, ошибочно предполагая, что бог находится именно там, а не в их собственном сердце, не обладает достаточно прочной верой (*bhāv*) и ставит перед собой корыстные цели, никак не связанные с усовершенствованием человеческого духа, но с приобретением славы или просто пропитания (*karū jāy tīrthayātrā / govile man vicārā* [2606], *tīrthayātrāyoge kīrtihī pāvīlī / buddhī suddhī jhālī nāhī teṇe // sāntī kṣamā dayā nāhī pai antarī / vāyā yerjhārī kaṣṭa kele* [2644], *āhārālāgī karī tīrthāñce bhramaṇ /*

āhāre jñikile man sarvaparī // āhārālāgī karī tīrthapradakṣaṇā / āhā re vyāpile janā ekmay [2674]).

Тукарам

На первый взгляд Тукарам выразил свою позицию довольно четко, сообщив об установившейся в его роду традиции *varu*, т.е. ежегодного паломничества в Пандхарпур, следствием чего стал отказ от хождений к другим святым местам и принятия каких-либо обетов как несовместимых с идеологией варкари (*paṇḍharīcī vārī āhe mājhe gharī / āṇīk na karī tīrthavrat* [2351]). Он приравнивает один визит в Пандхарпур к пяти паломничествам в Каши и трем в Дварку, считая, что последние только «отворачают» тело или просто его «сжигают» (*kāśīyātrā pāc dvārkecyā tīn / paṇḍharīcī jān ek yātrā // kāśī deh viṭambṇe dvārke jāḷṇe* [1609])²⁵. По его убеждению, *mupmxi* представляют собой обычные «камень» и «воду» и ходить к ним — пустая трата времени, в то время как истинный бог обнаруживается в добродетельных людях (*tīrthī dhoṇḍa pāṇī / dev rokaḍā sajjanī* [114], *dev āhe antaryāmī vyārtha hinḍe tīrthagrāmī* [4482]). Тукарамовский пантеизм находит бога повсюду, а следовательно, любая вода становится *mupmxi*, или водой Ганги (*jālyā tīrtharūp bāvī nadī kūp / avaghe gaṅgājal jāle* [1848, 1830]). Тот, кто полагает, что бог есть в *mupmxe*, но отсутствует в других местах, обнаруживает изъясн в своих знаниях (*dev tīrthī yer dise jayā os / toci tyā doṣ jāṇṭiyā* [3232]). Тукарам осуждает тех, кто «посетил больше десяти миллионов тиртх, [а] Пандхарпура не видел», поскольку прикосновение к ногам Виттхала приносит столько же заслуг, сколько посещение «бесконечного числа» тиртх (*tīrthe kelī koṭīvarī / nāhī dekhilī paṇḍharī // jālo tyāce jyalepaṇ / ... tukā mhaṇe viṭthal pāyī / anant tīrthe ghaḍlī pāhī* [685]). Вообще, устремленный к *mupmxi* — несчастен, поскольку ищет искомое место в отдалении, хотя оно на самом деле находится рядом (*tīrthāciye panthe cāle to nidaiv / pāvīje thāv anray* [3189]). Он также иронизирует над теми, кто, совершив единственное паломничество или аскезу, под воздействием ложной гордости «мычат», т.е. громогласно оповещают об этом (*tīrthāṭaṇe ek tape humbartī / nāthīle dharitī abhimān* [1024, 1520]), и утверждает, что аскеза и паломничество приводят к завышению собственной значимости (*tap karūnī tīrthāṭaṇ vādhavilā abhimān* [90]). Некоторые высказывания Тукарама признают малую толику заслуг за *mupmxi*, но одновременно указывают на их несовершенство. Так, существует много *mupmxi*, но все они в сравнении с благами, стремительно приобретаемыми в Пандхарпуре, запаздывают с вознаграждением (*paṇḍharīcā mahimā / detī āṇīk upamā // ...āheti sakaḷ / tīrthe kāle detī phal* [113]) или очищают от проступков, совершенных в других местах, в то время как совершенные в самих *mupmxi* «прилипают навсегда» (*anyatrīṅce tīrthī nāse / tīrthī base vajralep* [1385]).

Параллельно этому Тукарам неустанно превозносит культурные составляющие традиции варкари: священную обитель Витхобы и реку Бхиму (Чандрабхагу), самого бога и его преданных адептов, и каждый из этих компонентов созвучен тому или иному оттенку, присутствующему в семантике *mupmxi*. Владыку Пандхарпура он называет «корнем [всех] тиртх, плодом [всех] обетов» (*tīrthāṅce je muḷ vratāṅce je phal / brahma te kevaḷ paṇḍharīye* [1473]). В этом священном городе, пораженные развернувшимися там празднествами, появляются Вишну, Шива и Брахма в сопровождении трехсот тридцати миллионов богов и превращают безлюдную местность в божественную обитель (*hari hara brahma tīrthāsaḥit bhīmā / dev koṭī tehtīs re / vismit hoūnī thakle sakaḷ jan / amrāvātī kelī os re* [195]). Туда же в виде «прекрасных ног сантов» приходит и река Ганга и с мечтой совершить омовение в пыли, поднимающейся от шагов святых, прибывают все *mupmxi*, жаждущие очищения (*yeṭī tīrthāvalī / parvakāḷ sakaḷ* [2754]),

²⁵ Этот абзац отсутствует во многих изданиях, ссылка дана на: Śrītukārāmbāvāṅcyā.

tīrthe parvakāḥ / avaghi pāyāpe sakaḥ [51], *tīrthe tyācī icchā karitī nityakāḥ / vāhvayā nirmaḥ āpnāsī* [1242]).

Пандхарпур, по мысли Тукарама, притягателен не только для богов, но и для людей. Здесь можно не изнурять себя запретами и ограничениями, которые накладывает на верующих пребывание в других священных городах, — для освобождения достаточно исполнения религиозных гимнов (*kelā na sahāve tīrtha upvās / katheviṇ doṣ sādhan te* [2181]). Если в другой *муртхе* требуется выставлять веру напоказ, то здесь, возле святых людей, даже несведущие окажутся достойными (*tīrthī bhāv phalē / yethe anād te vaḥ* [114], *tīrthīncī apekṣā sthālī vāde dharma / jāṇāve te varma bahu puṇya* [2416]). С утратой негативных качеств *муртхой* может стать любой, и его лицемерие также приведет к освобождению, а потому нет необходимости идти в Варанаси (*mokṣāce tīrtha na lage vārānasī / yetī tyāpāsī avaghi jan // tīrthāsi tīrtha jālā to ci ek / mokṣa teṇe darśane* [53]). И наконец, Тукарам, позволявший себе иногда горделивые высказывания, полагает, что и его песнопения, проникнутые истовой любовью к Витхобе, лучше и слаще, чем жизнь в раю, а потому могут удержать от паломничества (*tīrthabhrāmkāsī aṇīn āḷas / kaḍu svargavās karīn bhog* [1589]).

Рамдас

В дидактическом «Внушении слуге» (*Dāsboḍh*)²⁶, в рамках наставлений по тем или иным вопросам человеческого и божественного бытия, Рамдас неоднократно упоминает *муртхи* и движение к ним и/или между ними, не выделяя отдельные святые места, но постоянно подчеркивая их множественность и разнообразие (*nānā*). Он практически нигде не рассматривает паломничество как самодостаточный или заслуживающий отдельного внимания вид религиозной деятельности. В основном *муртхи* включены в устоявшиеся последовательности, перечисляющие различные виды ортодоксальной ритуальности (омовение, медитация, рецитация, обет, дарение, аскеза — вплоть до вдыхания дыма от костра в подвешенном вниз головой состоянии [*dhūmrapān*] или пребывания на солнцепеке между четырех огней [*pañcāgnī*] и т.д.), предписываемой в первую очередь брахманской варне (*snān sandhyā jap dhyān / tīrthayātrā bhagvadjan / nityanem pavitrapaṇ* [2-9-20], *tīrthe vrāte tape dāne / ja na joḍe dhūmrapāne / pañcāgnī* [5-6-29], *nānā tīrthe... / śamadamādi... / nānā granthantare* [5-8-38], *dev dharma tīrtha vrat* [6-6-8], *nānā vrāte nānā dāne / nānā tape nānā sādhanē / nānā yog tīrthāṭaṇe* [7-8-25], *nānā sādhanē puraścaraṇe nānā tape tīrthāṭaṇe* [14-3-47] и т.д.). Эти последовательности могут незначительно варьироваться, а их структура терять логическую стройность за счет включения понятий из области бхакти: *курманов*-песнопений, иллюстрирующих качества любимого бога, и особого чувства — *bhāv* (*tīrtha yātrā dān puṇya / bhaktikathā nirūpaṇ / mantra puṇjā jap dhyān* [5-7-47], *nāvaḍe bhakti nāvaḍe bhāv / nāvaḍe tīrtha nāvaḍe dev / vedśāstra* [2-6-24] и др.).

Для Рамдаса паломничество всего лишь одно из вспомогательных средств, к которым — в зависимости от тематики того или иного раздела (*samās*) «Внушения слуге» — следует или не следует прибегать: например, для изживания [собственной] порочности (*pārkṣayāḥkāṇe*) рекомендуется либо углубиться в приобретение знаний, либо отправиться к *мурткам*, либо неустанно добиваться правильного произнесения полученной *мантры* (*puraścaraṇ*) [2-4-8]; духовное постижение Бога равно достигается лицемерием как аскета, так и паломника, как твердящего *мантры*, так и обуздавшего свою душу/разум (*man*), как великого йога, так и обладателя знаний [1-8-11].

В принципе Рамдас не возражает против пространственного передвижения; более того, в том же «Внушении слуге» он рекомендует его, но называет не терминами,

²⁶ Belsare K. V. (ed.). Sārth śrīdāsboḍh (Внушение слуге, [сопровожающееся] пояснениями [на современном маратхи]). Pune, 1981 (dvitii avrutti).

подразумевающими кружение по святыням, а лишенными религиозного подтекста лексемами — «перемещение по стране» (*deśātan*), «блуждание тут и там» (*paribhramaṇ*) и даже развернутым оборотом «встречайся с кем угодно» (*ḥyālā tyālā bheṭī dyāvī*). К тому же эти наставления содержат объяснения возможных целей таких, не привязанных к основным паломническим задачам передвижений: ради сбора подаяний (*nītya nūtan hinḍāve / udaṇḍ deśāṭaṇ karāve / tarīc bhikṣā māgtā barve* [14-2-8])²⁷; для расширения собственного кругозора — знакомства с интересными людьми и новыми воззрениями (*sṛṣṭimadhe bahu lok / paribhramaṇe kaḷe kautūk / nānā prakāṛice vivek / āḍaḷo lagṭī* [19-8-1], *yeke thaī baison rāhilā / tarī mag vyāpaci buḍālā / sāvadhpaṇe ḥyālā tyālā / bheṭī dyāvī* [15-1-34] и др.).

В учении Рамдаса собственно *муртха-ятра* отодвигается на периферию путем утверждения других ценностей, принадлежащих, кстати, к разным ценностным системам. Во-первых, это наивысшее знание *ātmadhīyān*, которое можно получить только от гуру, а не совершением традиционных ритуалов, в числе которых и паломничество (*tīrthe... je prāpt navhe* [5-6-9]); полученное знание к тому же приносит в десятки миллионов раз больше добродетелей, чем посещение *муртх* (*sakaḷ tīrthāñcī saṅgatī... tyāhūni dhīyāñcī sthītī / viśeṣ koṭiguṇe* [5-4-35]). Во-вторых, это ценности, провозглашаемые *бхакти* вообще и традицией варкари, с которой последующие рамдаси находятся в состоянии конфронтации, в частности. Так, *муртхи* очищаются лицемерием святых подвижников и обесцениваются, если те не приходят (*sādhudarsāne pāvān tīrtha / purṭī tyāñce manorath / sādhu na yetā jīṇe verth / tayā puṇya kṣetrāñce* [7-10-11]), а *куртан* — основной способ богопочитания в *бхакти* — заключает в себе все величие, в том числе все *муртхи* и Мировую душу (*mhaṇoni kīrtanācā agādh mahimā / kīrtane santoṣe paramātma / sakaḷ tīrthe āni jagadātma / harikīrtanī base* [4-2-31]).

«Святые поэты» за паломничество

Было бы тенденциозным не замечать, что не все ремарки «святых поэтов» умаляют значение *муртх* и движения к ним. Творчество любого из них изобилует противоположными по смыслу высказываниями, для объяснения которых существуют эксклюзивистский и инклюзивистский подходы. Первый прибегает к грамматическим и семантическим критериям и тем самым аргументирует принадлежность «выпадающих» текстов «другим»/«нескольким» Днянешварам, Намдевам, Экнатхам, Тукарамам и Рамдасам, разьединенным временем и пространством²⁸. Второй подход обнаруживает «высшую правду», которая объединяет антиномичность мысли²⁹, избораает особое видение — «подвижную перспективу» в функции культурного интегратора, позволявшего в зависимости от точки обзора менять мнение о том или ином явлении и предмете³⁰, объясняет несовпадения в тексте многослойностью контекста³¹ или

²⁷ Для этого есть и самостоятельный термин *bhikṣātan*.

²⁸ Вопрос об аутентичности так или иначе встает перед каждым исследователем, но мало занимает носителей традиций варкари и рамдаси. Исследования в этой области довольно многочисленны (а потому не включены в библиографию), хотя во многих из них вышеозначенные критерии используются выборочно.

²⁹ Mitchell J. Murray. Tukaram // The Indian Antiquary, A Journal of Oriental Research. Bombay, 1982. Vol. XI. P. 58.

³⁰ Ламиуков В.К. Принцип подвижной перспективы // Литературы Индии. М., 1989.

³¹ См. работы К. Кинле (Kiehnle C.): Authorship and Redactorship of the Jñāndev Gāthā // Devotional Literature in South Asia, Current Research, 1985–1988. Cambridge, 1992; Jñāndev Studies I and II. Songs on Yoga. Texts and Teachings of the Maharashtrian Nath / Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. 48, 1. Stuttgart, 1997; Jñāndev Studies III. The Conservative Vaiṣṇava. Anonymous Songs of the Jñāndev Gāthā / Alt- und Neu-Indische Studien heraus-

выделяет разные жанры, использующие разные эпистемологические системы³². Безусловно, тактика объединения разрозненного и разноречивого в единое целое не исчерпывается приведенными примерами.

Днянешвар

Общий стиль и направленность гимнов, приписываемых Днянешвару, весьма отличаются от «Днянешвари» хотя бы уже потому, что ни в одной из *ови*³³ комментария не упоминается бог Витхоба, в то время как большинство из почти тысячи *абхангов* посвящено его восхвалению. Эти *абханги* обсуждают *тиртхи* и целесообразность движения к ним чаще, чем «Днянешвари», и, при общей восхищенности Пандхарпуром (верный бхакт, посещающий этот город становится «*тиртхоподобным*» — *toci tirtharūp sadā* [62]), не исключают возможности движения к другим местам. Так, в одном из *абхангов* цикла «Величальная Пандхарпуру» Днянешвар упрекает тех, кто сам не ходит в паломничество и не пускает других, и предрекает им будущее в аду (*āraṇ na karī yātrā dujyāsi jāvo nedi / ...na karitī tīrthayātrā tayā narakī bidhāre* [72]). В другом *абханге* он проявляет большую осведомленность и перечисляет разнообразные святые места как в Махараштре, так и за ее пределами (Варанаси, Праяг и тройное слияние и пр. на севере, гору Шришейлам и храм Малликарджуны и пр. на юге), предупреждая каждое новое название сообщением «пойду в ятру туда-то, посмотрю то-то» (*vārāṇasī yātre jāin / prayāg tīrtha pāhīn...*) и рефреном «мне это не надоеет» (*pari mī vīṭ navhe* [78])³⁴. Исходя из-того, что позиция автора «Днянешвари» «неблагоприятна» паломничеству, Канаде и Нагаркар и отсеивают как не принадлежащие тому же автору в первую очередь именно те *абханги*, где выражено приятие института паломничества³⁵.

Намдев

В описании концентрированной святости святых, в принципе не привязанной к месту, поскольку святые места «привязываются» к *сантам*, неожиданно возникает мотив Варанаси: кто здесь умирает, тот спасается, повторяя имя Чакрапани (Вишну) (*vārāṇasī prāṇī mare antī koṇī / tayā cakrapāṇi nāme tarī* [859]). Вообще же, признание института паломничества присутствует по крайней мере в двух циклах, традиционно приписываемых Намдеву, — «Первоистоках» (*Ādi*, [884–909]) и «Перечне святых мест» (*Tīrthāvalī*, [913–973]). В первом, содержащем перечисление географических наименований (Дварка, Прабхас, Пури и т.д.), рассказывается о двух — северном и южном — паломничествах (*tīrthātan*) Виттхалланта, отца Днянешвара. Эти паломничества по характеру соответствуют метамодели *тиртха-ятры*, подразумевающей «комплексное» посещение множества мест, прославленных в мифологических источниках³⁶, — наряду с перечислением об этом сообщается формульными фразами

gegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. 48, 2. Stuttgart, 1997. К. Кинле проделала в высшей степени интересную работу по выяснению, какие блоки *абхангов* объединяет единая позиция и, вероятно, единый автор.

³² Gordon S. Epistemology Concerning the Past in Maharashtra (forthcoming).

³³ *Ovi* (*ovi*) — поэтическая строфа и размер средневековой религиозной лирики на языке маратхи.

³⁴ Строка *pari mī vīṭ navhe* сложна для понимания. Садананд Море, потомок Тукарама и философ, например, трактует слово *vīṭ* как кирпич, на котором стоит Витхоба в пандхарпурском храме, а *абханг* в целом как антипаломнический. ("It recommends not to go on pilgrimage and asserts the unobtainability of brick — the state [sic!] which is superior to the merits by such actions as [going to] Varanasi". — Из электронного письма С. Море от 08.03.2006 автору статьи.)

³⁵ Kanade M.Sh. and Nagarkar R.Sh. Śrīdñyāndevāñcā.

³⁶ См.: Глушкова И.П. Кружение; *Glushkova I. Moving God(s)ward: The Idea.*

(*mag puṣkārādī tīrthe pāhāvā samasta / anutāp citte dharielā // ...nighālāse bhakti tīrthāṭaṇa // viṭṭhal vandūnī mātāpītā donhī / saṅg tīrthāṭaṇī muhūrta kelā* [887], *mārgīncī tīrthe karūnī samaste* [888], *dvārkādi tīrthe karūnī ālo* [889], *parī viṭṭhalāce man tīrthāṭaṇī // ...gaman kele teṅe tevḥā tīrthāṭaṇā / mukhya mukhya sthānā anukrame* [890]).

Упомянутый выше «Перечень святых мест», самый старый список которого датируется 1631 г. и приписывается столь же часто не Намдеву, а Днянешвару³⁷, представляет собой, по определению К. Новецке «подлинно антидвиженческий и антипаломнический нарратив»³⁸. Кроме него Намдеву приписываются еще несколько «Перечней», один из которых, датируемый 1581 г. (*śake* 1503), был впервые опубликован П.С. Субандхом³⁹ на основе рукописи из библиотеки Института востоковедения им. Р.Г. Бхандаркара (г. Пуна, Индия); там же хранится и другая рукопись, датируемая более поздним временем — 1787 г. (*śake* 1709). «Субандховский» «Перечень» 1581 г. и «Перечень» 1787 г.⁴⁰, состоящие из 14 *абхангов*, текстуально близки друг другу и не упоминают ни Днянешвара, ни его инициативу в совершении паломничества. В них рассказывается о посещении огромного количества *тирх* и повествование ведется от первого лица, в то время как «антипаломнический» «Перечень» написан в третьем лице, поэтому К. Новецке называет его «биографическим» в отличие от «автобиографических» «Перечней» 1581 и 1787 гг.: «Если в биографическом варианте едва ли упоминается хотя бы одно место, то в биографических вряд ли упоминается что-то другое, кроме мест»⁴¹. В биографическом «Перечне» к тому же Намдев превозносится как наилучший бхакт в степени, не характерной для произведений, чья принадлежность Намдеву не вызывает разногласий⁴².

Согласно «автобиографическим» вариантам, Намдев совершает путешествие в одиночку, начав его с посещения *сангама* рек Бхимы и Ниры в Нарсимхапури, затем перемещается в Насик и продвигается за пределы Махараштры к реке Тапи и Дварке в Гуджарате, где проводит, согласно тексту, немало времени, а оттуда — в Прабхас и Амбади. Далее перечисляются река Рукмавати в Западном Гуджарате, Д(х)апупур, находящийся к северу от Гвалиора на границе Раджастана и Мадхья Прадеша, гора Саранешвар рядом с Сирохи в Раджастане и Пушкар. После этого упоминается Пехоа в Хариане в районе реки Сарасвати, Хастанapur возле Дехрадуна и предгималайский Ришикеш. Следующая треть текста посвящена святым местам Гималаев, Непала и Тибета, затем Намдев поворачивает на юг в направлении Гангской равнины и Айодхьи, Вриндавана, Матхуры, Варанаси и Гайи. Он посещает в Ориссе Пури с богом Джаяннатхом и Удджайн в Мадхья Прадеше, Д(р)акшараман в Андхра Прадеше и Аруначал в Тамилнаду. В Каньякумари путешествие продолжается вдоль побережья Кералы в северо-западном направлении, на Декане Намдев наносит визит в Махабалешвар, Колхапур и, наконец, возвращается в Пандхарпур. Рукописи перечисляют еще больше мест, обозначая их по именам тех мифологических персонажей, с которыми они связаны.

³⁷ Novetzke C.L. A Family Affair (Manuscript, prepared to be published) // Alternative Krishnas / Ed. by Guy Beck. Albany, 2004. P. 5.

³⁸ Novetzke C.L. The Tongue. P. 51.

³⁹ Subandh P.S. Namdev gāyācī sārth gāthā (bākrīdā va tīrthāvaṭī sah) (Песнопения господина Намдева, [сопровождающиеся] пояснениями). Pune, 1949 (*śake* 1871).

⁴⁰ Я бесконечно благодарна К. Новецке, который привлек мое внимание к существованию других «Перечней», щедро поделился со мной своим переводом субандховской версии 1581 г. [*Tīrthāvaṭī 1581*] и скопированным им маратхизычным текстом версии 1787 г. [*Tīrthāvaṭī 1787*], а также находящимися на тот момент в рукописи работами.

⁴¹ Novetzke C.L. The Tongue. P. 283.

⁴² Novetzke C.L. A Family Affair. P. 5.

Экнатх

В *абхангах* Экнатха присутствует мотив неудовольствия общим падением нравов, в частности, тем, что в *калиюга*⁴³ оказались забытыми все религиозные обязательства, включая посещение *тиртх* (*na cale karmāce ācaraṇ / vidhinisedhāce mahimān / lopī tīrthe jāṇ / devpratimā pāṣāṇ* [2576], *dev bhajan santpūjan tīrtha mahimān na kaḷe mūḍha / aise kaliyugī jāle jānat jānat dagaḍā* [2580], *janmay prāṇ na ghāḍe sādhan / nohe tīrthātan vrat tap* [2581]). В разделе «Неверующие, негодяи и плохие люди» помещены *абханги*, в которых поэт перечисляет отрицательные качества и осуждает не только тех, кто не испытывает любви к Витхобе, но и тех, кто ищет «лучшие ноги» (аллюзия к «ногам» других богов или к «стопам» — может быть, к «следам Вишну» — *вишну-паду*), но не отправляется ради этого в паломничество, а потому сам является обладателем «деревяшек», несособных передвигаться, вместо ног (*uttam pad te sobhī / pari tīrthayātre na jāī* [2741], *pāyī tīrthayātrā na ghāḍe / pay nohet te kevaḷ lākaḍe* [2742]). Достойны порицания и те, кто, отправившись в паломничество, мыслями цепляются за дом (*tīrtha jāī udaṇḍ / tyāce pāthīmāge toṇḍ* [2643], *tīrthayātre jāye saṃsār cintā vāhe* [2965]). В одном из *абхангов* (*Kāśī-mahimā*) Экнатх проявляет хорошее знание тех святынь, которыми привлекает верующих священный город: бог Вишванатх, река Ганга-Бхагиратхи, низовое божество Калабхайрав, ритуальный обход вокруг Каши (*pañcakośīcī pradakṣiṇā*) и пр., и тех заслуг, которые приобретает верующий, посетивший эти места. Заключает же он строкой (*ekā janārdanī nitya kāśīvās / param sukhās pātra jhālo* [3481]), которую можно трактовать как «Бесконечно счастлив Экнатх, в ком [сосредоточены плоды] ежедневного пребывания в Каши», но, если ее увязывать с предыдущим текстом, а не грамматической формой локатива (*ekā janārdanī*), то ее можно перевести и как «Бесконечно счастлив Экнатх, ежедневно проживающий в Каши», что дает повод фантазировать относительно передвижений самого проповедника.

Тукарам

Как и в случае Днянешвара, в отношении Тукарама сохраняются сомнения, посещал ли он хотя бы Пандхарпур. Как бы то ни было, все издания объединяют в единый блок 60 *абхангов*, рассказывающих о письме, которое страдающий в разлуке с Витхобой Тукарам передает варкари, направляющимся в Пандхарпур [3540–3605, 1909–1974]. Наряду с этим составители некоторых изданий включают еще три *абханга* под названием «Письмо [реке] Бхагиратхи[Ганге], переданное Тукарамом с группой паломников» [1675–1677⁴⁴, 1656–1658]. В них присутствуют три узнаваемых ориентира: река Бхагиратхи (Ганга), бог Вишванатх и церемония поминания предков (*gayavarjan*), проводимая в Гайе, обычно посещаемом, как и Праяг, во время *каши-ятры*, иначе называемой «[хождение к] трехместью» (*tristhālī / tīrsthālī*). Тем самым Тукарам не только проявляет интерес к традиционным *тиртхам*, но называет Гангу «освободительницей от великих изъянов и владычицей всех святых мест» (*bhāgīrathī mahādoṣnivāraṇī / sakaḷā svāmiṇī tīrthāciye* [1675, 1656]). Правда, в другом *абханге* Тукарам сообщает, что «видел Варанаси, Гайю [и] Дварку, [которые] не идут ни в какое сравнение с Пандхарпуром» (*vārāṇasī gayā pāhīlī dvārkā* [2405, 2490])⁴⁵. В нескольких *абхангах* он высказывается вполне недвусмысленно, приветствуя как

⁴³ *Калиюга* (*kaliyug*) — последняя из четырех эпох, выделяемых индусской космогонией; считается периодом полной нравственной деградации.

⁴⁴ Номера 1675–1677 не объединены в единый блок.

⁴⁵ На мой вопрос, сохранились ли среди потомков Тукарама какие-либо предания о том, удалось ли посетить *тиртхи* за пределами Махараштры, Садананд Море ответил: “That he did not go to any other place is a false impression created by those who wanted to show some drawback or the other in Tukaram” (из электронного письма от 08.03.2006).

идущих по направлению к *муртхам*, так и тех, кто побуждает к этому (*namo tīrthpanthe cālī tayāsī / yetī bolvit tyāsī namo* [3958, 452]). Он сам убежденно призывает ходить в паломничество, пока действуют руки-ноги (*tava tū āpule svahit pāhe / tīrthyātre jāy cuko nako* [4056, 655]), и вообще допускает разнообразные виды ритуальной деятельности, включая хождение к *муртхам*, при условии неустанного восхваления достоинства Хари (*tap tīrtha dān vrat ācaraṇ / gātā hariguṇ vāru naye* [996, 1490]), и соответственно осуждает тех, кто «видит в тиртхе воду, в изваянии — камень, в сантах — ничтожных людей» (*tīrtha jal dekhe pāsāṇ pratimā / sant te adhamā māṅsāise* [1425, 2636]) и кто игнорирует *муртху* вообще (*kāhī santāñce pūjan / na ghaḍe tīrthāñce bhramaṇ // yatācā āndaṇ siṇ thor pāvel* [97, 122]). В труднопереводимом *абханге* Тукарам восклицает, что «ничто не делается зря!», и среди прочих примеров упоминает паломничество (*na vaje vāyā kāhī keliyā tīrtha* [1028])⁴⁶.

Особый интерес представляет и «Цикл ухода» (*Niryāṇ abhaṅga*) — группа *абхангов*, в которых Тукарам прощается с окружающими, сообщая, что за ним прислана колесница из Вайкунтха. В большинстве изданий эта группа содержит только 23 *абханга*⁴⁷, тогда как в авторитетном «правительственном» издании, выпущенном к 300-летию «ухода», и «издании Деху», выпущенном к 350-летию «ухода»⁴⁸, весь цикл носит другое название (*Svāmīnī kāyā brahma kelī, te abhaṅg*) и появляется 24-й *абханг*, в котором Тукарам сообщает о своем благополучном прибытии в Каши (*vārāṇasīparyant aso sukharūp / sāṅgāvā niropan santāsī hā // yethūniā āmhā jāne nidhāmā* [1609, 1604])!

Рамдас

Сколь часто в своих рассуждениях Рамдас обесценивает паломническую практику, столь же часто он обращается к ней как к важному компоненту человеческой деятельности. По его мысли, отошедший от профанной жизни должен перемещаться между святыми местами (*virakte karāvī tīrthātane* [2-9-25]). Рамдас признает необходимость такого передвижения и для тех, кто наделен наилучшим качеством *самва*⁴⁹, допуская замену (что и свидетельствует о признании) паломнической практики или поста равными в центральном измерении ритуалами — кормлением и одариванием брахманов или совершением омовения в месяцы *картик* и *магх*⁵⁰ (*kārtiksnāne māghsnāne / trate udyāpāṇe dāne / ni:kām tīrtha upoṣaṇe / to satvaguṇ* [2-7-17]). В своих наставлениях Рамдас называет «нечистыми», «глупыми» и «собирающими муравьиный помет» тех, кто не признает/не знает *муртх*, *кшетр*, обетов и прочей ортопраксии (*na manī tīrtha na manī ksetra / na manī ved na manī śāstra / pavitra kuḷī jo apavitra / to yek paḍhatmūrkhā* [2-10-24], *neṇe tīrtha neṇe vrat / neṇe atit abhyāgat / muṅgīmukhīñce je sit / tehi veñcūn sañcī* [3-3-5]), и считает «бессмысленными» усилия тех, кто, воспроизводя ритуальную практику, остается полным сомнений (*vyartha samśayāce vrat / vyartha*

⁴⁶ Нумерация приводится только по: Śrītukārāmbāvāñcūyā в связи с отсутствием этого *абханга* в: Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā II.

⁴⁷ См.: Śrī tukārāmmahārājāñcī sāmpradāyik gāthā (Общинное [издание] песнопений достопочтенного Тукарама-махараджа). Pune, 1928; Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā II; Jog V.N. Sārth Śrī tukārāmācī gāthā (Песнопения Тукарама с [сопутствующими] пояснениями). I, II. Pune, 1990; Neurgavkar S.K. Śrī tukārāmmahārājāñcī sārth gāthā (Песнопения достопочтенного Тукарама-махараджа с [сопутствующими] пояснениями. Pune, 1978.

⁴⁸ См.: Śrītukārāmbāvāñcūyā; Jagadguru santśreṣṭh śrī tukārām mahārāj yāñcūyā abhaṅgāñcā gāthā (Песнопения мирового учителя, лучшего среди сантов, достопочтенного Тукарама-махараджа). Dehu, 2001 (dvitīy avṛutti).

⁴⁹ Речь идет о трех качествах, присущих любой материи мира: *самва* — светлое, спокойное; *раджас* — красное, энергичное и *тамас* — темное, инертное.

⁵⁰ Пураны придают большое значение омовениям в эти месяцы, приравнивая, например, трехразовое омовение в Ганге в самом холодном месяце *магхе* (январь) к дару размером в сто тысяч коров и объясняя это тем, что в этот период в Ганге присутствуют десять тысяч *муртх* и десятки миллионов других рек. См.: Feldhaus A. Water and Womanhood. Religious Meanings of Rivers in Maharashtra. N. Y.—Oxf., 1995. P. 89.

saṃśayāce tīrtha / vyārtha saṃśayāca paramārtha / niscaye viṇ [5-10-17]). В одном из разделов «Внушения слуге» содержится развернутая дискуссия, когда некто нахваливает паломничество, а другой отвечает, что это тяжкий труд, результатом которого является встреча с «камнем» и «водой» и муки от того, что при погружении с головой вода попадает в нос и рот. Заканчивается же обмен мнениями сентенцией, что от лицемерия знаменитых *тиртх* сгорают великие прегрешения (*yek mhaṅtī sāṅdī vacalī / agadh mahimā bhūmaṅḍalī / darśanmatre hoye holī / mahāpatakacī* [10-17-17, 18, 19]).

Кроме «Внушения слуге» отсылки к местам паломничества обнаруживаются в «спонтанных» (*utsphurt*) стихах Рамдаса, часть из которых по-прежнему не издана⁵¹ и находится в рукописных связках (*bād*), покоящихся в основанном в 1935 г. Ш.Ш. Девом хранилище литературы рамдаси в г. Дхуле (Srisamarthvagdevatamandir). Собиратель, издатель и комментатор литературы рамдаси, Ш.Ш. Дев приводит высказывание Рамдаса «брахману благо бродить» (*brāhmaṇu hiṅḍtā barā*) и сообщает о двух стихах объемом в 60 и 75 *ови*, которые содержат перечисление различных географических наименований: «Каши, Канти, Колхапур, Кашмир, Кушаварта...» или «Айодхья, Каши, Колхапур, Матхура, Дели, Матапур...»⁵². Затрудняясь найти объяснение этим спискам и не имея представления о референтах ряда топоноимов, Ш.Ш. Дев все же составляет общий, насчитывающий более одной тысячи перечень мест, которые, по его мнению, посетил Рамдас во время своих странствий⁵³.

Неопределенность текста как условие его продуктивности

«Перечень святых мест» («биографический» «Гиртхавали», в дефиниции К. Ноевске), традиционно располагаемый среди *абхангов*, принадлежащих Намдеву, повествует о визите в Пандхарпур Днянешвара с предложением Намдеву отправиться в совместное паломничество. Аргументы, которыми Днянешвар воздействует на противящегося Намдева, следующие: даже достигшие высшей отстраненности в мирской жизни (*jīvanmukt*), обладающие знанием и чистотой не должны забывать о богах, *тиртхах* и *бхаджанах*; следует посмотреть на земные святые места собственными глазами и наполнить мирскую жизнь смыслом; необходимо увидеть обитающих в тех местах святых людей (*sādhu*) и глав храмов и монастырей (*mahanṭ*) [№ 914]. Намдев поддается на уговоры, но испрашивает разрешение у Витхобы. Получив его, оба подвижника совершают омовение в Бхиме-Чандрабхаге, прикасаются лбами к стопам Пундалики и переправляются на другой берег [№ 917]. В дороге, описание которой отсутствует, Намдев страдает от разлуки с Витхобой, тем не менее оба путника ежедневно наполняются *анандой* (благодать, *ānand*) [№ 923]; к тому же Днянешвар отвлекает страдальца философскими разговорами об *адвайте*, *карме*, *дхарме*⁵⁴ и прочих высоких материях. О диапазоне их странствий известно то, что путники посетили Прабхас, «другие [места]» и Дварку, а также все «города, [приносящие] мокшу»⁵⁵, не упустив ничего из того, что встречалось по пути, и смыс «грехи страстей» [№ 928]. Покинув Пандхарпур в *абханге* № 918, уже в № 928 странники поворачивают в обратный путь и, проговорив на протяжении еще трех *абхангов*, в № 932 вступают

⁵¹ Я не ставила себе задачей выяснить, как изменилась ситуация с разрозненным наследием Рамдаса.

⁵² *Dev Sh. Sh. Śrīsamarth-caritra, śrīsamarth-sampradāy* (Биография достопочтенного Могущественного, община, [основанная] достопочтенным Могущественным). III. Mumbai, 1944. P. 230.

⁵³ *Ibid.* P. 231–235.

⁵⁴ *Карма* (*kaṛm[a]*) — закон воздаяния, *дхарма* (*dhaṛm[a]*) — религиозно-нравственный стержень мироустройства.

⁵⁵ *Мокша* (*moḥṣ[a]*) — освобождение от цепочки перерождений.

в Пандхарпур. Последующие 38 *абхангов* посвящены радостным встречам с любимым богом и прочими *сантами*, а также церемонии (*udyāpan*), предваряющей и завершающей важные религиозные акции, а по сути — красочно и детально описанному ритуалу кормления пандхарпурских брахманов. Финальная строка *абханга* № 970 сообщает о том, что «Намдев завершил книгу», т.е. закончил свое описание, но затем упоминают еще три, выпадающие из общего стиля *абханга*, в которых сообщается о визите Днянешвара в Каши и восторженном приеме, оказанном ему Вишванатхом, тамошним главным богом.

По сути, авторство «Первоистоков» и «Перечня святых мест» не установлено, хотя в существовании помимо «того самого» Намдева (современника Днянешвара, автора «Днянешвари», и/или того, кто оставлял подписи «Днянешвар», «Дняндев» и др.) еще нескольких Намдевов, разбросанных по разным векам и использовавших в качестве *мудрик* известное имя и ряд созвучных имен (типа Вишнудас Нама), никто не сомневается. Р.Ч. Дхере, например, не признавая за биографическим циклом Днянешвара (включающим также и часть, озаглавленную «Самадхи» [*Samādhi*]) авторства подлинного Намдева, называет сочинителя всех трех частей не иначе как *ādikār*, т.е. «создатель *Ādi* [„Первоистоков“]»⁵⁶.

Мнения ученых и любителей маратхской словесности относительно аутентичности «биографического» «Перечня» существенно расходятся: от полного отрицания (в том числе и на основе лингвистического анализа текста, отвергающего его атрибуцию XIII–XIV вв.⁵⁷) какой бы то ни было связи между «биографическим» «Тиртхавали» и поэтом, жившим в конце XIII — первой половине XIV в.⁵⁸, до полного признания не только текста, традиционности (т.е. не критически) включаемого во все издания Намдева⁵⁹, но и списков еще двух «автобиографических» «Тиртхавали», датируемых 1581 и 1787 гг., о которых говорилось выше: написанные от первого лица, они в действительности содержат перечни географических и мифологических координат, по замечанию К. Новецке, «абсолютно положительны в отношении паломничества, путешествия и величия религиозных традиций и легенд» и «ушли в небытие с конца XVIII в.»⁶⁰. Внимательно сопоставив известные ему варианты «Перечня», он отметил: «В автобиографической версии Намдев заканчивает каждую строфу сопоставлением какого-либо места, которое он посетил, с Пандхарпуром, и каждый раз Пандхарпур выигрывает. В биографической версии сопоставления нет: Пандхарпур становится триумфатором, отправляя в нокаут [все остальные места] еще в первом раунде»⁶¹.

Сами варкари вовсе не отрицают «автобиографические» версии, хотя в своих песенных программах исполняют «биографический» «Перечень»: общение *сантов* наполнено для них более глубоким смыслом, чем малозначимый факт географической реальности, поэтому в их представлениях паломничество совершала не пара Днянешвар/Намдев, а содружество *сантов*, в состав которого входили братья (Ниврут-

⁵⁶ См.: *Dhere R.Ch. and Kamat A.P. Śrīnāndev: ek vijayūyātrā* (Победоносное шествие достопочтенного Намдева). Pune, 1970; *Dhere R.Ch. Dñyāndevāñcī kulsvāmīnī* (Родовая богиня Дняндева) // *Śodśilp* (Поисковые модели). Pune, 1977; *idem. Nāndevkṛt dñyāneśvarcaritra* (Биография Днянешвара, созданная Намдевом) // *Kalpadrumācīye taḷī* (У подножия волшебного дерева). Pune, 1990.

⁵⁷ Лингвисты рассматривают «биографический» «Тиртхавали» как языковую смесь XVII–XVIII вв.

⁵⁸ См., например: *Pendse S.D. Dñyāndev āṇi Nāndev* (Дняндев и Намдев). Pune, 1972 (*dvitīy avrutti*) (*Mahārāṣṭrācā bhāgavatdharma*); *Dhere R.Ch. Nāndevkṛt dñyāneśvarcaritra*; *Novetzke C.L. The Tongue*. Последний в сноске 6 на с. 30 ссылается (без упоминания названия) на другую свою работу, в которой он доказывает, что «биографический „Тиртхавали“ похож на компиляцию песен разных *сантов*, вероятно составленную Намдевом (или неким Намдевом) и приписываемую Намдеву или Дняндеву».

⁵⁹ См., например: *Deshpande A.N. Prācīn marāṭhī vānmayācā itihās* (История старомаратхской литературы). II. Pune, 1969.

⁶⁰ *Novetzke C.L. The Tongue*. P. 47, 49.

⁶¹ *Ibid.* P. 283.

тинатх и Сопандев) и сестра (Мукта-баи) Днянешвара, а также другие известные своей преданностью Витхобе поэты традиции — Гора Кумбхар, Савта Мали и прочие. Не сомневаясь в достоверности этого паломничества, современные варкари подлинные намерения паломников трактуют в духе учения *сантов* как судьбоносные, направленные на очищение святых мест от накопившейся в них скверны. Для ученых же, принимающих реальность предпринятого(-ых) Намдевом путешествия(-ий), «Перечень» 1581 и «Перечень» 1787 гг. представляют собой неоспоримые доказательства⁶². Г.В. Кавиткар, например, датирует совместную *тиртху-ятру* двух подвижников периодом с 1291 по 1296 г. (*śake* 1213–1218), нисколько не задумываясь о реальности столь длительного путешествия в кратком земном существовании Днянешвара (1271/75–1296). Он же насчитывает целых пять длившихся по несколько лет паломничеств, совершенных Намдевом («Отправляясь из Махараштры, на юге он добирался до Майсура в Карнатаке и Рамешварама в Тамилнаду, на севере — до Саураштры в Гуджарате, Синдха, Раджастана, Мадхья Прадеша, Уттар Прадеша, Панджаба, Химачал Прадеша...»), и даже приводит легенду о встрече Намдева с мусульманским падишахом, якобы имевшей место, когда первый направлялся в Каши, из текста, не принадлежащего традиции варкари, — «Махакавати-бакхар», датируя ее XIV в., хотя известно, что эта хроника включает в себя главы, написанные от XV до XVII в.⁶³. Впрочем, даже насчитавший максимальное количество хождений к святым местам Г.В. Кавиткар не рассматривает движение к *тиртхам* как мотив, которым мог бы руководствоваться Намдев: «Познавший, что Бог — повсюду, Намдев совершал эти тиртха-ятры вовсе не ради тиртха-ятры... он считал распространение бхакти (*bhagavat-bhaktīcā prasāra*) своей жизненной целью»⁶⁴. Ш.Д. Пендсе полагает, что путешествие по приведенному в «автобиографических» «Перечнях» географическому маршруту «невозможно совершить в промежутке между *śake* 1212 и 1218 [1290–1296]»⁶⁵.

Между полюсами непризнания и признания разных версий располагаются мнения, интерпретирующие отсылку к *тиртха-ятре* в «биографическом» «Перечне» как к средству для иллюстрации философских положений, в том числе идеи о превосходстве пути *бхакти* (беспредельной любви к богу) над путем знаний (*джняны*). Так, Ш.М. Дешмукх, воспроизводя мнение Махипати Тахрабадкара, называет упоминание о *тиртха-ятре* «поводом, нарочно изобретенным Днянешваром для свободного обмена мнениями с Намдевом», при этом якобы первый хотел ознакомить второго с последствиями уже начавшегося мусульманского вторжения и тем самым направить Намдева на путь распространения бхакти, что тот в дальнейшем и сделал»⁶⁶. М.Ш. Канаде вообще предпочитает называть передвижение Днянешвара и Намдева сложным словом *bhaktibhraman*, т.е. «блужданием [в интересах] бхакти»⁶⁷. М.Г. Дешмукх, с одной стороны, считает, что «ограниченность человеческого разума устраняется в результате посещения множества [новых] мест, и именно это произошло с Намдевом»; с другой же — усматривает победу Намдева над Днянешваром в истории с водой, находящейся глубоко в колодеце, которую Днянешвар с помощью йоги-

⁶² См.: *Kavitkar G.V. Dīyāndīp lāvī jāgī* (Не дадим погаснуть светильнику знания) // *Śrīnāmdevdarśan; idem. Sant nāmdevāñce antarbhāratīce ek darśan* (Взгляд на Намдева из Индии) // *Sant Nāmdev: sāt vyākhyane* (Семь лекций, [посвященных] святому Намдеву). Kolhapur, 1970–1971; *Bartakke M.G. Sikhāñcyā ādigranthātīl nāmdev* (Намдев из «Ади-грантха» сикхов) // *Śrīnāmdevdarśan*.

⁶³ *Mahikāvāṭīcī bakhar*, или *Māhīmcī bakhar*, также *Bimbsthāñcī bakhar*, был издан историком В.К. Радзведе и считается самым старым образцом прозаического жанра *бакхар* (хроник), вольно пересказывающим события политической истории. См.: *Rajvade V.K. Keśavācyādikṛt mahikāvāṭīcī ūrf māhīmcī bakhar* (Созданная Кешавачарьей хроника Махикавати, или Махим). Pune, 1923 (*śake* 1846).

⁶⁴ *Kavitkar G.V. Sant nāmdevāñce*. P. 90–91; *idem. Dīyāndīp*. P. 702–711.

⁶⁵ *Pendse S.D. Dīyāndev āṇi Nāmdev*. P. 382.

⁶⁶ *Deshmukh Sh.M. Nāmdevāñce tīrthāṭan* (Паломничество Намдева) // *Śrīnāmdevdarśan*. P. 130–134.

⁶⁷ *Kanade M.Sh. Nāmdevāñchā jīvan-pāt*. P. 155.

ческих способностей достал, спустившись в уменьшенном виде на дно колодца, а Намдев, обратившись с чувством искренней веры к Витхобе, заставил перелиться через край⁶⁸. С.Т. Акколе убежден, что отсутствие географических наименований в «биографическом» «Перечне» как раз доказывает, что «описание тиртха-ятры вообще не являлось темой сюжета», каковой следует считать убедительную демонстрацию превосходства *бхакти* Намдева над *дняной* Днянешвара и духовный рост, т.е. обращение к *бхакти*, последнего⁶⁹. Поднимаясь над деталями, С. Море видит в «биографическом» «Перечне» идеологически насыщенный с точки зрения традиции варкари продукт: «Если даже Намдев — не автор, это не означает, что само по себе событие не является историческим. Впрочем, важнее всего то, что [биографический] „Тиртхавали“ ни в коей мере не портит традиционную философию варкари, которая в нем содержится»⁷⁰.

Компромиссную позицию занимает и «правительственное» издание, считающееся, как и в случае с собраниями гимнов других *сантов*, наиболее авторитетным. «В „правительственное“ издание, составленное к 700-летию Намдева с опорой на различные рукописные источники, включен и „Перечень“ 1581 г., хотя издатели расположили его как самостоятельное приложение, поскольку он ничем не похож на биографический „Перечень“, вошедший в основной корпус антологии, и поэтому никак не может быть соотнесен с более популярной версией. Издатели не упомянули ни о расхождениях между двумя версиями, ни об антипаломническом настрое биографического „Перечня“, ни об очевидной в этом контексте психологической непоследовательности решения Намдева отправиться [позднее] еще в одно паломничество на Север»⁷¹. Однако при исчислении дат рождения и смерти Намдева с помощью свидетельств из северноиндийских агиографий и *абхангов* гуджаратца Нарси Мехты и Экнатха они допустили, что жизненные периоды Намдева и Днянешвара могли на несколько лет перекрываться, а следовательно их совместное путешествие, по крайней мере, в одно или два места на Севере было возможным⁷².

Вообще свидетельства из надежных источников, безусловно, могут играть определенную роль для признания или непризнания самого факта паломничества, совершенного Днянешваром и Намдевом либо вместе, либо поодиночке, хотя средневековая литература *бхакти* никаких гарантий надежности не предоставляет. Например, в качестве подтверждения историчности паломничества Днянешвара и Намдева нередко ссылаются на свидетельства других поэтов традиции варкари. Одна из таких ссылок приводит к объединенным под тем же названием «Перечень святых мест» (*Tīrthāvalī*) четырем *абхангам* [№ 331–334]⁷³, завершающимся *мудрикой* «Молвит Дзани»; самая ранняя их версия датируется 1631 г.⁷⁴ Дзанабаи, служанка из дома Намдева, повествует о том, как Днянешвар обратился к Витхобе с просьбой отпустить Намдева в хождение по святыням. Витхоба соглашается и обращается с наставлением к Днянешвару, его братьям Ниврутти и Сопану, а также йогу Чангдеву, что подразумевает участие всех названных персонажей в предполагаемом паломничестве. Витхоба просит заботиться о Намдеве: оберегать его от колючек, которые попадают на дороге, не передвигаться слишком быстро, поскольку Намдев не привычен к ходьбе, не морить его голодом и т.д. (*yājbarobar cālāvī ho vāte | moḍṭīl kāṅṭe sām̐bhālāve || haḷūhaḷū jāve karū nakā ghāī*

⁶⁸ *Deshmukh M.G. Sant nāmedvāñce vyaktimattva* (Личность святого Намдева) // *Sant Nāmedv: sāt vyākhyāne*. P. 11–12.

⁶⁹ *Akkole S.T. Nāmedvāñce santacarite* (Биографии сантов, созданные Намдевом) // *Śrīnāmedvadarśan*. P. 276–277.

⁷⁰ *More S. "Namadeva's" Tīrthāvalī and the Varkari Tradition* // *Studies in South Asian Devotional Literature/ Research Papers 1988–1991* / Ed. by Alan W. Entwistle and Françoise Mallison. New Delhi–Paris, 1994. P. 171.

⁷¹ *Novetzke C.L. The Tongue*. P. 115–116.

⁷² *Ibid.* P. 118.

⁷³ *Joshi A.K. (ed.). Śrīsakalsantgāthā I*.

⁷⁴ *Novetzke C.L. A Family Affair*. P. 15.

cālāyācī nāhī savay tyāsī // lāgtācī bhūk na dharī ha nirdhār / ghyāvā samācār kṣaṅkṣaṇā). Завершается этот «Перечень» описанием страданий Витхобы, расставшегося со своим любимым бхактом. Какая-либо информация о *тиртхах* отсутствует, как и сведения о пространственных и временных рамках паломничества.

О паломничестве Намдева (но не Днянешвара) двумя строками в цикле «Биография Намдева» («Nāmdēvaritra» [3551–3632]) упоминает и Экнатх. Повторяя в последнем *абханге*, в каких земных обликах (Прахлада, Ангад, Уддхав) возрождался ранее появившийся в *калиюгу* Намдев, он наряду с самым общим обозначением средств духовного совершенствования включает едва различимое упоминание о *тиртха-ятре* (*tīrthayātrā sarva kelāse uddhār / sarva tyācā bhār cālavilā* [3632]).

Однако труднообъяснимым остается полное умолчание со стороны Нивруттинатха, Сопандева и Мукта-баи о каком бы то ни было паломничестве их брата Днянешвара, а также о паломничестве Намдева в *абхангах* членов его семьи (матери Гоная, жены Радзаи, сыновей Нары, Махады, Гонды, Витхи, невестки Ладаи, сестры Аубаи и дочери Лимбаи), довольно полно описавших ситуацию в семействе Намдева и его пренебрежение своими профессиональными обязанностями, а следовательно, и интересами семьи.

Как и различные версии «Перечня святых мест», возможные интерпретации рамдасовского «Анандванбхувана»⁷⁵ не привели исследователей к единому мнению относительно того, что скрывается за названием этого 59-шлочного произведения. Стихотворение, в котором почти каждая *шлока* заканчивается локативом слова «Анандванбхуван», описывает бедствия страны, оказавшейся под гнетом чужеземцев и страдающей от упадка нравов, но в нем же предсказываются и будущие победы, которые приведут к возрождению веры. Исходя из логических предположений, что о политических событиях и настроениях индийцев Рамдас мог узнать во время передвижения по стране, многие исследователи считают, что «Анандванбхуван» создан Рамдасом в Каши, куда он вернулся после многолетних странствий, в том числе после посещения гималайских святынь. Такому пониманию способствует в первую очередь то, что «Анандванбхуван» известен как традиционный эпитет священного города на Ганге⁷⁶. Отождествление же Анандванбхувана с Каши, в свою очередь, рассматривается как доказательство того, что Рамдас в действительности покидал пределы Махараштры. Противоположное мнение — Анандванбхуван подразумевает Махараштру — также имеет своих приверженцев, которые, разбирая *шлоку* за *шлокой*, доказывают, что их содержание и упоминаемые реалии могут быть применимы только к маратхиязычной земле — многие издания специально приводят объяснения Хануманта, создателя авторитетного (прозаического) жизнеописания Рамдаса⁷⁷, который, ссылаясь на слова Рамдаса, называет Анандванбхуваном пространство от Насика до Карвира (Колхапура), т.е. маратхиязычную территорию, известную как Деш⁷⁸. Некоторые исследователи обнаруживают «Каши» в одних *шлоках* «Анандванбхувана» и «Махараштры» в других⁷⁹.

⁷⁵ См., например: *Pangarkar L.R. Śrīsamārth granth bhāṇḍār* (Сокровищница творений достопочтенного Могущественного). Pune, 1989 (tisri avrutti). P. 422–426.

⁷⁶ См., например: *Pendse S.D. Rājguru samārth Rāmdās* (Государственный учитель Могущественный Рамдас). Pune, 1980 (dvitīy avrutti) (Mahārāṣṭrācā bhāgavatdharma). P. 51, 343–372.

⁷⁷ Ханумант-свами принадлежал к роду Рамдаса и был праправнуком его брата. Ряд событий, отраженных в созданной им (в значительной степени на основе труда Гиридхара-свами) в 1793 г., а затем дописанной и отредактированной биографии Рамдаса, подтверждается данными четырехстраничных дневниковых записей, сделанных через четыре дня после смерти Рамдаса в 1681 г. Гопалом Амбаджи. См.: *Deming W.S. Ramdas and the Ramdasis*. Gurgaon, 1990 (reprint). P. 21–23.

⁷⁸ *Pangarkar L.R. Śrīsamārth*. P. 422.

⁷⁹ *Mate S.M. Ānandvanbhuvan mhanje Vārāṇasī kī Mahārāṣṭra?* (Анандванбхуван — это Варанаси или Махараштра?) // Sant, pant, tant (Святые [подвижники], [поэты]-пандиты, авторы [героических баллад]). Pune, 1957. P. 237–253.

В дальнейшем подтверждения того, что Рамдас много и основательно путешествовал по Индии обнаружат в жизнеописании «Величие Могуущественного» (*Samarthpratāp*⁸⁰), созданном приблизительно через полвека после его смерти (1681) Гиридхаром, умершим в 1728 г.⁸¹. Упоминания о том, что в юном возрасте Гиридхар в качестве ученика одной из последовательниц Рамдаса встречался с самим вероучителем, а также ссылки на то, что он узнал от непосредственного окружения Рамдаса, рассыпаны по всему тексту «Величия Могущественного». При этом, однако, первоначальным источником каких-либо сведений о Рамдасе называется и бог Рама, который поведал некую историю Вена-баи (ученице Рамдаса), та — Байя-баи (своей ученице), а та — Гиридхару (своему ученику). В третьей главе сообщается, что «Самартх совершал передвижения по Индии, Самартх освятил множество тиртх» (*Samarthe bhāratkhaṇḍī aṭaṇe kelī / samarthe tīrthe pāvan kelī*⁸²); в шестой главе перечисляются несколько *тиртх* паниндийского значения, в том числе Каши, называемый Муктипури, т.е. «городом, [дарующим] освобождение» [34], а не Анандванхуваном. И наконец, на нескольких страницах десятой и одиннадцатой глав перечисляются более двух сотен имен учеников Рамдаса и названия их родных мест, что дает исследователям повод соединять их в маршруты передвижения Рамдаса. Интересно, что при этом не учитываются иные варианты, например уход получивших инициацию рамдаси в другие края (*Veṅābāpāsūni kitek mahant jāle / uttarbhūmīsī bahudhā gele* [72]) или гиперболический взгляд на вселенную, когда она отождествляется с институционализированной общиной (*maṭhi*), основанной Рамдасом и/или его учениками (*Samarthāncā koṇ ho maṭh / avaghā brahmāṇḍ yāncā maṭh* [82]).

Подобно «Анандванхувану», интерпретируется и принадлежащее Гиридхару стихотворение под названием «Сказ о паломничестве в Каши» (*Kāśīyātrākathan*), в котором, хотя и описывается преклонение перед Каши, Прягом, Гайей и Айодхьей, не содержится сведений о реальном движении к этим святыням⁸³. По словам, например, Р.Ч. Дхере: «В это время (*śake* 1639) праученик Самартха — Гиридхар-свами Бидкар совершил паломничество в Каши и составил по этому поводу краткое стихотворение (106 *kaḍve*), в котором нет ни опыта путешествия, ни описания святынь. Гиридхар всего лишь выразил идеи бхакти в отношении тех мест»⁸⁴.

Агиографии о паломничестве «святых поэтов»

Тема паломничества применительно к «пятерке святых поэтов» начинает звучать в сохранившихся рукописях, датируемых не раньше конца XVI в. Возможно, возрождение интереса к Днянешвару и Намдеву стало следствием сознательных усилий Экнатха по регенерации традиции варкари, о которых он поведал в своих *абхангах*⁸⁵. Во всяком случае, как ни странно, упоминания о путешествиях Намдева были сначала зафиксированы не на его родине, в маратхиязычном ареале, а на индийском севере — в агиографиях Вьяса (1580), Анантадаса (1588), Набхадаса (1600) и некоторых других

⁸⁰ *Samarth*, «могущественный» — эпитет Рамдаса, часто употребляется в качестве его имени.

⁸¹ *Giridharsvāmī. Samarthpratāp (Гиридхар-свами. Величие Могущественного) / Dev Sh.Sh. (ed.) // Śīr rāmdās āṇi rāmdāsī. Dhule, 1912 (śake 1834). № 8.*

⁸² *Ibid.* P. 18.

⁸³ *Ibid.* P. 28–30.

⁸⁴ *Dhere R.Ch. Santāṅcyā ātmakathā. Prācīn marāṭhīṭīl ātmakathanātmak vāṇmayāce darśan* (Обзор старомаратхской автобиографической литературы). Pune, 1969 (*dvīṅyavrutti*). P. 35.

⁸⁵ Экнатх описал, как разыскал в Аланди заброшенную *самадхи* Днянешвара и обнаружил в ней живого Днянешвара и утраченную к тому времени рукопись «Днянешвари», которую он вернул в обиход в маратхиязычном ареале.

жизнеописаниях⁸⁶. К. Новецке утверждает, что «представление о Намдеве как о путешественнике процветает в Северной Индии, но выражено неопределенно в маратхских источниках и литературе варкари»⁸⁷. В самой Махараштре утверждение в региональном сознании паломнической практики поэтов-подвижников датируется только XVIII в., когда к составлению биографий всех махараштранских *сантов* приступил Махипати Тахрабадкар⁸⁸.

Махипати, по его собственному признанию, опирался на письменные источники, следуя версиям из «Первоистоков», «биографического» «Перечня святых мест» и североиндийским агиографиям, а не шел на поводу у воображения. В «Историях об индийских святых» («Победа бхактов» [*Bhaktavijaya*], 1762)⁸⁹ в разделе, названном авторами английского перевода Дж.Е. Эбботом и Н.Р. Годболе «Странствия Витхобы» (“Vithoba’s Wanderings”), Махипати повествует о передвижениях Виттхалпанта, отца Днянешвара, первопричиной которых стало желание повидать знаменитую *тиртху* Пушкар. С позволения родителей он, «отдавшись поклонению Хари», посетил Дваравати, где совершил омовение в реке Гомти и простерся ниц перед изображением Кришны, побывал в местах, называемых Пиндарика, Мангалахуда, Дварка, Судампури (Порибандар), Мулмадхав, Бхалука, Прабхаслинга, Сорати-Сомнатх (Катхиавар), Дхавалпури, а также в тех, которые локализуются на основе той или иной пуранической истории: точка, где Вишну появился в *аватаре* рыбы; пещера, в которой жил Мучакунд; место, где произошло сожжение Калаяваны⁹⁰, и т.д. Прерывая перечисление, Махипати утверждает, что Виттхалпant не пропустил ни одного из «описанных в пуранах и известных всему миру» святых мест, расположенных вдоль его маршрута, хотя узнаваемые и отождествляемые ориентиры находятся, безусловно, на территории Махараштры, где Виттхалпant поклонился Адимае в Сапташринги и совершил омовение в Арунаваруне, посетил Капилешвар и Тримбак на реке Годавари, обошел горы Брахмагири и Бхимаشانкар и добрался до Аланди⁹¹.

Уже в Аланди, после женитьбы на Ракхумаи, Виттхалпant выразил желание посетить Пандхарпур, полагая, что «любое сравнение его с другими священными городами окажется несовершенным... Горы прегрешений сгорают, когда к нему [Пандхарпуру] обращается взор». А затем вновь отправляется в длительное паломничество, на этот раз на индийский юг. Подобно предыдущему случаю, продвижение Виттхалпанта на юг описывается как смешение географических и пуранических ориентиров — гора Шришейл и Малликарджуна, Nivritte Sangam (?), Ахобал, (бог?) Нарасимха, (боги) Васудев и Вьянкатешвар на горах Гири (Тирупати) и Арун, Чидамбар(ам), Гокарна и Хатакешвар. По свидетельству Махипати, Виттхалпant обозрел гору, с которой Хануман отправился на поиски Ситы⁹², посетил Джанардан и добрался до Рамешварама. Как и в случае с северным паломничеством, обратный путь по Махараштре — с посещением Колхапура и омовениями в Панчаганге, а также в месте слияния Кришны с Веной в Махули — выглядит более достоверным. Наконец он снова —

⁸⁶ Khanolkar G.D. Marāthī vānmaykoś. P. 237; Novetzke C.L. A Family Affair. P. 15.

⁸⁷ Novetzke C.L. The Tongue. P. 193.

⁸⁸ Махипати принадлежат четыре тома агиографий (Bhaktavijaya, Santilīlāmṛt, Bhaktalāmṛt и [незавершенная] Santvijaya), созданных в период с 1762 по 1789 г., и некоторые другие произведения. См.: Khanolkar G.D. Marāthī vānmaykoś. P. 237–238.

⁸⁹ Находящийся в моем распоряжении том состоит из двух частей с самостоятельной пагинацией. Ссылки, относящиеся к Днянешвару и Намдеву, подразумевают часть I; ссылки, относящиеся к Экнатху, — часть II.

⁹⁰ Здесь перечисляются имена и сюжеты из индусской мифологии.

⁹¹ Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. Translations of Mahipati’s Marathi Bhaktavijaya. Delhi, 1988 (reprint). P. 124–126.

⁹² Речь идет о сюжете древнеиндийского эпоса «Рамааяна», в котором Рама с помощью божественной обезьяны Ханумана возвращает свою похищенную супругу.

почти тайком — покидает Аланди и отправляется в Бенарес, затем в Праяг, оттуда снова в Бенарес и вновь устремляется к Пушкару⁹³.

Рассказ о самом Днянешваре Махипати начинается словами последнего, обращенными к Намдеву: «Хотя *дживанмукта* свободен от грехов, он не должен прекращать почитание своего гуру, бога или святых мест. Я хочу вместе с тобой обозреть все святые места на поверхности земли». Как и в «биографическом» «Перечне святых мест», Намдева эта перспектива не привлекает; удивлен и Витхоба: «Зачем же, Дняндев, ты желаешь отправиться к святым местам омовения с бесполезными мыслями в голове? Зачем шататься без толку туда-сюда?»⁹⁴. Удовлетворившись объяснением Днянешвара, что паломничество для него всего лишь предлог для свободного общения с Намдевом, Витхоба отпускает последнего, и *санты* ведут разговор о бхакти, прерываемый Махипати только для сообщения о прибытии в не являющийся *тиртхой* Дели⁹⁵. Далее Махипати сообщает о продолжении паломничества: «Если подробно перечислять все святые места для омовений, расположенные в разных краях, эта книга станет чересчур длинной. Намдев посетил их все и наконец добрался до Анандавана (современный Бенарес. — И.Г.)... Намдев оставался здесь четыре месяца...»⁹⁶. Традиционно длительность пребывания в этом священном городе диктовалась не только сезоном дождей (*caturmāsya*), обычно переживаемом именно здесь, но и количеством ритуальных мероприятий и даже *тиртха-ятр*, которые совершались внутри и по периметру города. Тем не менее об этом Махипати не сообщает, но использует упоминание о Бенаресе как повод, чтобы вспомнить легенды, связанные с именем Кабира, тамошнего жителя, и рассказать о знакомстве с ним Днянешвара и Намдева, живших на два века раньше. Более того, Днянешвар, выступая в роли ментора, объясняет Кабиру и Намдеву их высокое предназначение: «Путь бхакти осквернен. Люди забылись в мирских заботах, и вы пришли в этот мир деяний, чтобы освободить их» — и приглашает Кабира в Пандхарпур⁹⁷.

Далее Махипати просто перечисляет Гайю, Праяг, Айодхью, Гокул, Дваравати и задерживается на раджастанской пустыне, чтобы подробно рассказать о чудесном эпизоде, связанном с состязанием обоих *сантов*, и вновь прибегает к перечислению посещенных мест и увиденных богов — Бадрик-ашрам в Гималаях, Джганнатх в Охдхе, Омкар, Амалешвар, Махакалешвар в Удджайне, Параливайджанатх, Сорти-Сомнатх, Шри Шайлам, Рамешварам и т.д., в очередной раз употребляя общие формулы: «Так они обходили одно за другим самые значительные места омовений на поверхности земли, наиболее выдающиеся из которых описаны как известные и авторитетные в пуранах. Айодхья, Матхура, Канти, Бенарес, Дваравати, Аванти и Майя — семерка городов, дарующих освобождение, были посещены ими с любовью... К этому можно добавить прославленные двенадцать огненных лингамов; все равно на этой земле остается еще немало мест, которые следовало бы упомянуть, но до какого предела я должен [расширять] эту книгу, рассказывая о них?»⁹⁸.

В разных трудах Махипати с разной полнотой излагает сведения о жизни одного и того же святого поэта, но всегда предпочитает опираться на созданные ранее произведения. «Победа бхактов», первый из агиографических трудов Махипати, содержит две главы об Экнатхе⁹⁹, однако они не упоминают о каких-либо передвижениях

⁹³ Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 128–132.

⁹⁴ Ibid. P. 158–161.

⁹⁵ Здесь следует описание того, как Намдев оживил убитую правителем-мусульманином корову. Другие источники называют местом, где произошло это чудо, окрестности Ахмаднагара в Махараштре.

⁹⁶ Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 178.

⁹⁷ Ibid. P. 185–186.

⁹⁸ Ibid. P. 192. Лингам (*linga[m]*) — фаллический символ бога Шивы; «двенадцать огненных лингамов» — известные храмовые комплексы, сформировавшиеся вокруг самосущих *лингамов* Шивы.

⁹⁹ Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 154–171, 172–188.

Экнатха за пределами маратхиязычного региона. Как отмечает Дж.В. Тагаре, не содержит описания паломничества и самая ранняя из известных биографий Экнатха, входящая в «Прагитхана-чаритру» Кришнадаса Джагадананда, которая была написана в 1698 г., через сто лет после смерти Экнатха¹⁰⁰. Этот пробел Махипати с лихвой компенсирует в «Жизни Экнатха» из «Нектара игры бхактов» (*Bhaktalīlāmṛta*, 1774)¹⁰¹, «интереснее» пересказывая версию Кешав-свами 1720 г.¹⁰²

Подобно Намдеву, Экнатх отправился в первое паломничество не по собственному желанию, но был уведен: его гуру Дзанардан пожелал совершить омовение в реке Годавари и увидеть «своими глазами» Насик, Панчавати и Трьямбакашвар — священные места Махараштры¹⁰³. Махипати, безусловно, увереннее ориентировался в *тиртхах* маратхиязычного ареала и потому отвлекался на бытовые детали: собираясь в дорогу, Дзанардан приготовил лошадь для себя, для Экнатха и еще одну — для пожиток, а также назначил повара-брахмана. «Если они где находили красивое место, то останавливались на ночлег»¹⁰⁴.

И в другой раз инициатива исходила от Дзанардана, который подумал: «Я должен отправить Экобу в паломничество к святым местам возле воды, и земля от этого освятится». Он следующим образом разъяснил Экнатху свою мысль: «Отправляйся и посети хотя бы раз все святые места возле воды, которыми богата эта земля. Где-то остановись на три ночи, где-то на пять. Где бы ты ни соприкоснулся с тем, что имеет отношение к богу, прояви почтение. Хоть ты [целенаправленно] отправляешься по святым местам, в дороге будешь встречать сантов, и бог Кришна снабдит тебя всем необходимым. Иди до самого Бадринатха и собственными глазами посмотри на северное озеро Манас. Иди на юге до Рамешвара и потом возвращайся обратно»¹⁰⁵.

Как и Намдев, Экнатх подчинился, но мысли его были направлены к Дзанардану, и виделся ему повсюду только гуру. «Он посетил множество святых мест возле воды и священных ниш, чтобы подать пример людям. Там, где можно было отдохнуть, он задерживался на три ночи, если встречал сантов — на пять. В таких местах он совершал богослужения и омовения и покидал их, когда желал этого. Он посетил великие святые места на реках Пурне, Пайошни, Тапти, Нармаде. Вид Махакалешвара в Аванти принес отдохновение его душе. Он побывал в Матхуре, Гокуле и Вриндаване». В Бенаресе (Варанаси) Экнатх пробыл пять дней: окунулся в реку на *ghate* Маникарнике и поклонился Вишвешвару. Посетил Праяг и совершил омовение в слиянии трех рек, отправился в Гайю и поклонился отпечаткам стоп Вишну. Описывая традиционные маршрут и объекты поклонения, Махипати не связывает их с ортодоксальной ритуальностью, но наполняет содержанием бхакти: «Кто с чувством личной преданности приносит свое тело, слова и мысли к ногам Вишну, тем самым совершает [все] церемонии, [которые следует совершать] в Гайе. Кто полностью предан стопам Хари, тот уже тем самым свершает все [множество] хороших деяний. Все реки — Ямуна, Годавари, Бхагиратхи, Кришна, Венья, Сарасвати, Нармада, Тапи, Бхимаратхи — жаждут прихода святых. Дзанардан знает об их желании и соперживает им. Поэтому он распорядился, чтобы Экнатх посетил все эти места». Далее Махипати упоминает Айодхью и тягу Экнатха ко всем вишнуйским местам, называет Бадринатх и Пушкар. Паломник, просто окинувший взглядом озеро в Пушкаре, уже очи-

¹⁰⁰ Abbot J.E. The Life of Eknath. Sri Eknath Charita. Translated from the Bhaktalīlāmṛta. Delhi–Varanasi–Patna, 1983 (reprint). P. XVI.

¹⁰¹ К сожалению, у меня нет возможности проверить содержание второго агиографического сборника Махипати «Нектар игры сантов» (*Santīlāmṛt*, 1767).

¹⁰² Abbot J.E. The Life of Eknath. P. VIII.

¹⁰³ Эти места воспринимаются как *тиртхали* Махараштры.

¹⁰⁴ Abbot J.E. The Life of Eknath. P. 35.

¹⁰⁵ Ibid. P. 41–42.

щается от скверны *калиюги*, сам же Пушкар может очиститься только благодаря приходу Экнатха. Затем Махипати снова перебрасывает своего героя в Гималаи, отсюда — на целый месяц в Дварку, где Экнатх отправлял утренние, дневные и вечерние ритуалы и наслаждался восхвалениями Кришны. Наконец, он повернул обратно, «танцуя от восторга по поводу того, что тщательно обошел все северные святые места, видел двенадцать храмов Шивы и семь главных городов». При этом «он одержал победу в обуздании своих чувств и больше не различал вкуса сладкого [и горького]. Ему было все равно, оказывают ли ему почет или гонят, в друге и враге он видел самого Дзанардана. Именно с этой мыслью Экнатх ходил по святым местам и, [прервав паломничество по распоряжению того же Дзанардана], вернулся в Пратиштхан»¹⁰⁶. Биография сообщает еще об одном посещении Каши, вызванном раздражением тамошних ученых брахманов тем, что Экнатх комментирует «Бхагават-пурану» на маратхи. Махипати же называет передвижение святого поэта в ту сторону «великой ятрой», хотя и отмечает, что на этот раз, ввиду отсутствия времени на сборы, он вышел из родного Пайтхана только в окружении присланных за ним брахманских учеников из Каши, без собственной обслуги, которая была направлена к нему позднее¹⁰⁷.

Хотя из «пятерки великих сантов» Рамдас был почти непосредственным предшественником Махипати — между смертью первого (1681) и рождением последнего (1715) прошло всего 34 года, — о паломнической практике Рамдаса, которой традиция рамдаси отводит двенадцать лет, агиограф не сообщает ни в «Победе бхактов»¹⁰⁸, ни в многостраничном «Рамдасе», являющемся частью последнего — незаконченного — труда Махипати «Победа сантов» (*Santavijaya*, 1674/1690)¹⁰⁹. Возможно, ему была неизвестна ставшая впоследствии наиболее авторитетной биография Рамдаса «Величие могущественного» Гиридхар-свами. Во всяком случае, в детальном изложении биографии Рамдаса, вошедшей в «Победу сантов», Гиридхар не упоминается, но излагается причина, по которой Махипати обратился к Рамдасу: «Я изложил эту историю, как смог, в книге, названной „Победа бхактов“, но это было весьма краткое изложение... Супруг Рукмини [Витхоба] приказал мне [описать жизнь сантов], и поэтому я не могу удержать обуревающие меня мысли»¹¹⁰. Не исключено, впрочем, что Махипати не обнаружил у Гиридхара описания того паломничества, которое составляет сердцевину доктрины последователей Рамдаса.

Вне зависимости от того, какие существовали версии, маратхиязычный ареал сохраняет приверженность тому, что и как изложил Махипати. Дж.Э. Эббот, объясняя в предисловии к изданию 1926 г., почему он перевел не более раннюю версию биографии Экнатха Кешав-свами, а более позднюю версию Махипати, признается, что узнал о последней, когда перевод уже был выполнен, но добавляет, что версия Махипати «является основной с точки зрения всех современных отсылок к Экнатху. Две современные биографии Экнатха, [созданные] Сахасрабуддхе и Пангаркарром с Адзгавкарром, являются не более чем резюме описания, содержащегося в „Нектаре игры бхактов“»¹¹¹. Автор авторитетного «Словаря маратхской литературы» добавляет:

¹⁰⁶ Ibid. P. 52–54.

¹⁰⁷ Ibid. P. 178, 180.

¹⁰⁸ Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. P. 189–200.

¹⁰⁹ Abbot J.E. Ramdas. Translation of Mahipati's Santavijaya. Poona, 1932. «Победа сантов» датируется по-разному: 1674 г. (см.: Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. II. P. XI) или 1690 г. (см.: Jog R.Sh. (ed.). Marāṭhī vānmayācā itihās (История литературы маратхи). III. Pune, 1973. P. 376) в зависимости от датировки смерти Махипати и других моментов.

¹¹⁰ Abbot J.E. Ramdas. P. 2. Этот раздел отсутствует в английском переводе. Небольшой раздел из второй части «Победы бхактов» посвящен рассказу об ином Рамдасе, поклоннике бога Кришны из Дакура. См.: Abbot J.E. and Godbole N.R. Stories of Indian Saints. II. P. 1–6.

¹¹¹ Abbot J.E. The Life of Eknath. P. VIII. См. также: Pangarkar L.R. Śrīdnyāneśvar Mahārāj. Caritra āṇi granth vivesan (Достопочтенный Днянешвар-махарадж. Биография и анализ творчества). Mumbai, [1912].

«В его цели не входило создание приближенных к действительности жизнеописаний сантов, основанных на последовательном изложении фактов. Махипати безошибочно фиксировал именно те события, [рассказ] о которых порадует публику и пойдет на пользу утверждению дхармы Бхагаваты»¹¹².

Упорство, с каким Махипати отправлял в многодневные паломничества Днянешвара, Намдева и Экнатха (но не Тукарама и Рамдаса), сопоставимо только с упорством, проявляемым разными агиографами, когда они описывают личные (дружеские) контакты великих бхактов друг с другом или с известными историческими персонажами, жившими в разные века и в разных регионах. Тем самым биографический жанр подтверждает свое исключительное значение для реконструкции распространенных в доколониальном индийском обществе основных ценностей¹¹³ и даже дает представление о динамике их становления. Чем дальше во времени отстоял биограф от героя биографии, тем больше священных мест включал он при описании передвижения своего героя. В дальнейшем этот же прием был задействован и современными популяризаторами обеих традиций, считавшими, что «миф» о домоседстве Тукарама придуман его недоброжелателями, или детализировавшими двенадцатилетние странствия Рамдаса.

Тиртха-ятра как высшая ценность

Несовпадения, которыми перенасыщены произведения святых поэтов (как в Махараштре, так и за ее пределами), а также нелогичности в агиографической литературе и вызвали к жизни высказывание А. Бхарати, процитированное в начале статьи. Если сами поэты, впрочем, не совсем последовательно метались между традиционной моралью, предписывающей хождение к святым местам, и осознанием тщетности ритуалистических ухищрений, то к началу XXI в. осмысленность их передвижений по полуострову Индостан перестала подвергаться сомнениям и превратилась в данность. Именно в этой данности К. Новецке усмотрел попытки националистических историков и политиков закрепить за Намдевом функцию интегратора паниндийской нации, поскольку его маршрут как раз охватывал границы, которые Индия приобрела значительно позже, чем предполагаемый Намдев ходил в предполагаемое паломничество¹¹⁴.

Современные индийские популяризаторы «пятерки святых поэтов» и/или исследователи¹¹⁵, часто, впрочем, принадлежащие к тому же деволюционалистскому направлению, что и поэт, о котором они пишут, как правило, не просто отстаивают подлинность хождения маратхских *сантов* в длительные паломничества, но и, добавляя конкретные детали, вносят свою лепту в их (ре)конструкцию.

Популярные жизнеописания *сантов*, набранные крупным типографским шрифтом и сопровождаемые иллюстрациями, обычно содержат отдельную главку под названием «Тиртха-ятра». В них, как правило, сообщается о коллективном паломничестве родных по взглядам *сантов*: «Висоба Кхечара, Гороба Кумбхар, Савата Мали, Чокхамела и Бамка были в числе тех, кто сопровождал [Джнянешвара и Наму Дева]»¹¹⁶.

¹¹² Khanolkar G.D. Marāṭhī vānmaykoś. P. 238.

¹¹³ Ванина Е.Ю. Утверждение общего, постижение индивидуального (опыт исследования средневековых североиндийских биографий) // Восток. 2005. № 1. С. 56.

¹¹⁴ Novetzke C.L. The Tongue. P. 290–291, 304.

¹¹⁵ Я не ставила себе целью охватить всех популяризаторов и исследователей и привожу в качестве примеров литературу, имеющуюся в моей домашней библиотеке. Какой бы случайной ни была подборка, она совершенно отчетливо отражает магистральное направление современной мысли Махараштры.

¹¹⁶ В этой и последующих цитатах в написании имен в русской транслитерации сохраняется орфография оригинала, см.: Khanolkar S. Saints of Maharashtra. Bombay, 1990. P. 43.

Здесь же нередко предпринимается попытка объяснить, что толкнуло героя жизнеописания на паломничество. Р.Р. и В.Р. Госави, например, в «Биографии Днянешвара» утверждают, что «паломничество следует считать важным этапом в жизни Дняндева, поскольку вместе с ним в паломничество отправились наилучшие махараштранские санты из „каст восемнадцати тюрбанов“. Этот идеал духовного равенства он мечтал распространить по всей Индии. Несомненно, в барабаны бхакти надо было бить повсюду, но он явно намеревался продемонстрировать [реальное] достижение этого идеала перед всеми слоями общества. В противном случае мог ли Дняндев, произнесший: „Не следует придерживаться обетов / [и] истощать тело. / Не следует ходить вдаль, к священным местам“, — отправиться в паломничество из чистого простодушия?»¹¹⁷. Далее авторы, опираясь на некоторые элементы из «биографического» «Перечня святых мест», воссоздают атмосферу, в которой протекало паломничество Дняндева, Намдева, Нархари Сонара, Цокхи Мелы, Горы Кумбхара, Висобы Кхецара, Савты Мали, Сены Нхави и других великих *сантов*: «оглашая окрестности непрерывным произнесением имени [Бога]» и «прижимая друг к друга к груди»¹¹⁸; повествуют о счастье взаимного общения и уточняют маршрут: Праяг, Каши, Гайя, Айодхья, Гокул, Вриндаван, Дварка, Гирнар. «Совсем в молодости он [Намдев] дважды совершил паломничество на индийский север. В первом паломничестве его сопровождали Днянешвар и другие махараштранские санты, оно происходило с 1293 по 1295 г. (или в период между этими датами). Второе паломничество Намдева было совершено около 1336 г. В обоих случаях во время путешествия по Северной Индии Намдев посетил Гуджарат, Раджастан и Панджаб...»¹¹⁹.

Диапазон подобной пропаганды уже давно не ограничивается маратхиязычными изданиями, но в переложениях на английский и региональные языки распространился по всей Индии, озвучивая легенду: «Дняндева взял с собой Намадеву, и они отправились в Бенарес, посещая все святые места Северной Индии, и вся страна огласилась их сладкими киртанами»¹²⁰; «...Днянадео отправился в паломничество в Бенарес в рамках своей проповеднической миссии. Его сопровождали поклонники, наиболее выдающимся из которых был Намдео. По пути они собирали людей, и послушать их духовные послания и удостоиться их благословений приходили тысячи мужчин и женщин. По окончании паломничества Днянадео посчитал свою жизненную миссию выполненной и начал приготовления к добровольному уходу из жизни»¹²¹.

Уже цитировавшиеся выше Р.Р. и В.Р. Госави, пытаясь найти приемлемое объяснение нестыкующимся элементам, в «Биографии Экнатха» дают другое, философское, обоснование: «Какая же была необходимость совершать паломничество после явления Всевышнего (*sākṣātkār, darśan*)? Такой вопрос естественным образом задаст себе каждый, поскольку [известно, что] движение к святым местам и другие обязательные действия (*karme*) совершают для накопления добродетелей. Таково, во всяком случае, традиционное представление, но это представление ошибочно. Об этом свидетельствуют истории жизни *сантов*, получивших откровение (*sākṣātkār*). Они все отправились в паломничество уже после получения откровения... Подлинная причина этого заключалась в том, что божество, являвшееся им в образе мироподобного (*viśvarūp nārāyaṇ*), существует повсюду, вплоть до каждой твари, и это осознание составляет основу откровений. Для подтверждения на конкретном опыте они и бродят какое-то

¹¹⁷ Gosavi R.R. and Gosavi V.R. Śrī Dnyāneśvar caritra (Биография достопочтенного Днянешвара). Pune, 1997. P. 91–92.

¹¹⁸ Ibid. P. 92.

¹¹⁹ Javarkar P.V. Śrīmant Nāmdev caritra (Биография достопочтенного Намдева) // Nāmyācī sārth abhaṅgvāṇī (Абханги-высказывания Намы [в сопровождении] пояснений). Amravati, 1994. P. 21.

¹²⁰ Bahirat B.P. The Philosophy of Jnanadeva. Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1984 (reprint). P. 14.

¹²¹ Dandekar S.V. Dnyanadeo. New Delhi, 1969. P. 9.

время по миру под предлогом тиртха-ятры, и с этой целью Дзанардан отправил Экнатха в паломничество»¹²². Современная индоктринация усиливается эстетикой сопоставления, весьма популярной в индийской теологии: «Когда росток произрастает под деревом, он не может вытянуться вверх, и когда остаешься на месте, останавливается развитие личности, — по той или иной причине Дзанардан отправил Экнатха осматривать все тиртхи и, наблюдая за жизнью людей, пропагандировать дхарму Бхагавата». Современные авторы и Экнатха отправляют по «интегрирующему маршруту» — от Бадринатха-Уттарманаса до Рамешварама на юге — и, нарушая собственную логику, реконструируют данный ему наказ Дзанардана: «Возвращайся со славой!»¹²³.

Все пропагандистские и исследовательские работы, связанные с Рамдасом, в основном ссылаются на сведения, добытые Ш.Ш. Девом и изложенные им в предисловии к изданию труда Гиридхар-свами, трехтомной биографии Рамдаса и других работах¹²⁴. Награжденный эпитетом «Сердце Могушественного» (*Samārthhrdaya*) за бескорыстную преданность памяти Рамдаса, Дев в написанной им биографии Рамдаса посвятил паломнической практике Рамдаса две отдельные главы — седьмую и девятую, назвав их соответственно «Движение к тиртхам. На север (1632–1639)» и «Движение к тиртхам. На юг (1640–1644)»¹²⁵. Главы содержат выдержки из «Дасбодха», «спонтанных» стихов Рамдаса и отрывки из Гиридхара и более поздних агиографов-рамдаси, существенно дополняющих раннюю версию; цитирование перемежается комментариями Дева, назвавшим двенадцатилетний период — с 24 до 36 лет — чрезвычайно важным для становления мировоззрения Рамдаса. Одновременно он сожалеет, что достоверная информация об этом периоде отсутствует: «Никто не записал, а если и записал, то это до сих пор недоступно, куда, когда и с кем он ходил, где сколько дней провел, чем занимался, был кто-то рядом или нет, какова была его повседневная практика»¹²⁶. Это справедливое наблюдение, впрочем, не помешало Деву толковать отдельные рамдасовские строки в контексте передвижения проповедника между святыми местами, находящимися за пределами Махараштры. Так, в главе, подразумевающей посещение Рамдасом североиндийских *тиртх*, появилось прочтение стихотворения, получившего название: «Перечень святых мест под аккомпанемент данди»¹²⁷ (*Tīrthāvalī daṇḍīgāṇe*), в котором без соблюдения логической или географической последовательности воспеваются основные приметы того или иного общеиндийского святого места — Каши, Рамешварама и других, расположенных как на севере, так и на юге. Так же обстоит дело и с упоминавшимися выше двумя небольшими творениями (Дев в целях различения называет их песнь, *абханг* и *пад* соответственно), в которых вперемежку перечисляются святые места из любой части Индии и обитающие в них боги. Публикацию этих стихотворных форм Дев предваряет признанием: «Мне кажется, в них перечисляются тиртхи, которые он посетил». Основанием для такого заключения Дев называет наличие в песне слова *rohā*, обозначающего группу паломников, в составе которой мог передвигаться Рамдас, а также глагольной формы *pāhile* от «видеть», свидетельствующей, что Рамдас основывался на собственном зрительном опыте. Непонятным остается, почему Дев прибегает к поддержке слова *rohā*, оставляя без внимания *yātrā* или *samudāv*, обозначающие то же самое, а также игнорирует по-

¹²² Gosavi R.R. and Gosavi V.R. Śrī Eknāthmahārāj caritra (Биография достопочтенного Экнатха-махараджа). Pune, 1998. P. 58–59.

¹²³ Ibid. P. 68–69.

¹²⁴ Dev Sh.Sh. (ed.). Giridharsvāmī; Dev Sh.Sh. Śrīsamarthcaritra, śrīsamarth-sampradāy; Srisamarthcaritra (Биография достопочтенного Могушественного). I // Śrī rāmdās āṇi rāmdāsī. Mumbai, 1998 (tisri avrutti). № 121.

¹²⁵ Dev Sh.Sh. Śrīsamarthcaritra. I. P. 85–99, 109–118.

¹²⁶ Ibid. P. 83.

¹²⁷ Данди (*daṇḍī*) — музыкальный инструмент из выдолбленной тыквы и бамбуковой деки со струнами.

всеместное употребление глагольных форм третьего лица множественного числа: люди ходят, совершают лицезрение и т.д. Наравне с прочими доказательствами Дев использует собранные из разных источников легенды, в том числе рассказывающие о том, как в Гималаях Рама подарил Рамдасу защищающую от холода одежду или в другом случае предотвратил прыжок Рамдаса, пожелавшего расстаться с жизнью, в колодезь. Последняя содержится в «Величии могущественного» Гиридхара и включает, в частности, *ови*, сообщающее (устаи Рамы): «Два двенадцатилетия я сохранял твоё тело, чтобы ты восстановил дхарму» (*donī tape tumcī rakṣilī kāyā he / dharmasthāpṇekāraṇe*)¹²⁸. Тем самым устанавливаются конкретные периоды — двенадцать и двенадцать лет, которые явно выступают не в счетной функции, а как единица фольклорного времени для обозначения функциональных этапов в жизнедеятельности Рамдаса: аскезы-ученичества в определенном месте (Такли) и последующего передвижения с места на место (ср. аналогичное двенадцатилетнее отсутствие Экнатха!)¹²⁹. В главе «Движение к тиртхам. На юг (1640–1644)» Дев вновь произвольно интерпретирует ряд пассажей из *абхангов*, увязывая их с тем или иным святым местом, одновременно прибегая к следующим заявлениям: «Невозможно сказать, о каких горах идет речь — Гималаи или Виндхья, Сатпуда или Сахьядри. Но существуют ли другие свидетельства о каких-либо других персонажах, перенесших столько трудностей ради своей страны и дхармы, ради божественной милости и освобождения всего мира?»¹³⁰.

Неудивительно, что в дальнейшем уже не ищут доказательств, а воспроизводят ставшее общепринятым. Например, в «Нектаре биографии Рамдаса» В.Д. Палниткар не только упоминает о двух — северном и южном — паломничествах Рамдаса, но и воспроизводит дополнительные детали, орнаментируя обе *тиртха-ятры* описанием сопутствующих чудес. Так, в Каши жрец храма Вишвешвара не пропустил Рамдаса внутрь, а когда оглянулся, то с изумлением обнаружил пропажу главной святыни — *лингама* Шивы — и одновременно услышал его же распоряжение: «Тот, кого ты выгнал, есть воплощение Марути,пусти его и подчинись ему». Поклонившись Вишвешвару, Рамдас установил изображение Марути на Хануман-*гхате*¹³¹, прослушал в Айодхье «Величальную Айодхью», побывал в Гокуле, Вриндаване и Дварке, в Гималаях посетил Бадринараяна и Бадрикедари и совершил лицезрение «Белого Марути», который одарил его теплой одеждой. Рамдас многих обратил в свою веру, основал в разных местах монастыри-*матхи* и назначил их главами своих учеников¹³². На юге он дошел до Рамешварама, откуда Марути перенес его на Ланку, где правил Вибхишана¹³³. Тот напомнил о том, что эти места уже посещали Днянешвар и Намдев в сопровождении своих соратников и порадовали всех исполнением *киртанов*. С такой же просьбой Вибхишана обратился и к Рамдасу, который с удовольствием на нее отозвался и провел на Ланке целых два месяца¹³⁴.

¹²⁸ *Dev Sh. Sh.* (ed.). *Giridharsvāmī*. P. 92.

¹²⁹ «В качестве „очередных“ лет 12, как правило, появляется там, где наблюдается обрыв сюжетной синтагмы, т.е. заканчивается один эпизод и начинается следующий, линейно не связанный с предыдущим. Здесь налицо определенная функция числа 12, которое выступает как срединный элемент, стягивая между собой разрозненные элементы повествования. „Очередные“ 12 лет, выступая в роли срединной связки, могут быть использованы при описании перехода из одного возрастного состояния в другое. В подобных случаях функция 12 осложняется тем, что последнее маркирует переход развития сказки из области статичности в область динамики». См.: Глушкова И.П. Символика чисел «семь» и «двенадцать» в волшебной сказке хинди и маратхи // Литература двух континентов. М., 1979. С. 67. Применительно к Рамдасу «динамика» начинается с момента его зафиксированной деятельности на территории Махараштры.

¹³⁰ *Dev Sh. Sh.* *Śrīsamarthacarita*. I. P. 114.

¹³¹ Один из обустроенных спусков к Ганге в пределах Каши.

¹³² *Palnitkar V.D.* *Śrīsamarthacaritrāmṛt* (Нектар биографии достопочтенного Могущественного). *Sajjangad (Satara)*, 1957. P. 28.

¹³³ Вибхишана — брат Раваны, ставший правителем Ланки после поражения Рамой Раваны.

¹³⁴ *Palnitkar V.D.* *Śrīsamarthacaritrāmṛt*. P. 28–29.

В.П. Бокил отмечает, что предпринятое Рамдасом паломничество отражает сложившуюся практику, и ссылается на примеры бога Рамы, отучившегося в обители у мудреца Васиштхи, и раннесредневекового философа Шанкарачарьи, по легендам пересекшего весь субконтинент, а также сообщает, основываясь на данных биографов традиции рамдаси, что Рамдас посетил 1028 святых мест: «Некоторые неверующие говорят, что, возможно, он не посетил всех мест, о которых сообщается в стихотворениях. Мы придерживаемся отличного от них мнения и описываем паломничество Рамдаса так, как это делают агиографы»¹³⁵. Некоторые исследователи проявляют сдержанность и стараются не вдаваться в подробности относительно рамдасовской *тиртха-ятры*, как это делает, например, В.С. Деминг, посвящая этому вопросу одну страничку¹³⁶, или С. Кханолкар, выразившая общепринятый на сегодняшний день взгляд: «Начиная с 1632 г. Рамдас в течение двенадцати лет скитался по разным тиртам. Он совершал богослужения перед двенадцатью „огненными лингами“, останавливался в семи „вечных“ городах и побывал в четырех монастырях, расположенных на границах Бхарат. Во время своих длительных путешествий по [индийской] земле Рамдас испытывал ужас при виде бедственного положения людей, в которое их ввергли иностранные завоеватели. Шаткое положение святых мест, находившихся постоянно под угрозой ограбления и осквернения, и вал насильственных обращений настолько потрясли его, что он начал опасаться полного исчезновения индуизма»¹³⁷.

Так, любая деталь, дававшая хотя бы малейшую возможность быть увязанной с идеей движения к святым местам, именно так и истолковывалась; *тиртха-ятра*, безусловно, стала восприниматься как наивысшая ценность, а представление о том, что святые поэты ходили в паломничество, оказалось магистральным: недоказанное кружение по святым местам превратилось в звено в цепочке предсказуемого. Был избран, пользуясь выражением С. Гордона, «единственный унифицированный путь для установления правды о прошлом»¹³⁸.

Выводы западных исследователей, наоборот, часто строятся только на антипаломнической части высказываний поэтов-подвижников. К. Шомер во вступлении к сборнику «Санты. Исследования деволюционалистской традиции в Индии» пишет: «И наконец, санты отрицали внешние формы вишнуитской практики (идолопоклонство, храмовые ритуалы, паломничество и т.д.) и отстаивали внутреннюю йогу, но разделяли вишнуитскую веру в освободительную власть Божьего имени и духовное преимущество общения с истинно верующими»¹³⁹. Ей вторит Ш. Водвилль, отражая западное видение бхакти, противопоставляющее бхакти ортодоксальному индуизму: «Ассоциированность с подлинными сантами часто сравнивается с паломничеством к индусским *тиртам* в сочетании с очистительным омовением: санты сами выступают как истинные *тиртхи*. Это поверье разделяют санты и вообще индусы, хотя североиндийские санты не поощряют обычную индусскую практику *тиртха-ятры*»¹⁴⁰.

Впрочем, в том же сборнике, принимая паломничество Экнатха как данность, Э. Зеллиот обращает внимание на другой аспект — тяготение Махараштры к североиндийским стереотипам: «Связь между маратхиязычным ареалом и севером в этот период, вероятно, была прочной. Экнатх предпринял паломничество на север, как того явно ожидали от благочестивого и что Махипати, агиограф XVIII в., выразил так:

¹³⁵ Bokil V.P. Rajguru Ramdas. Poona, 1979. P. 77–79.

¹³⁶ Deming W.S. Ramdas. P. 33–34.

¹³⁷ Khanolkar S. Saints of Maharashtra. P. 162–163.

¹³⁸ Gordon S. Epistemology.

¹³⁹ Schomer K. Introduction. The Sant Tradition in Perspective // The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India / Ed. by K. Schomer and W.H. McLeod. Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1987. P. 9.

¹⁴⁰ Vaudeville Ch. Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity // The Sants. P. 35.

„Посетив таким образом все северные тиртхи и обзрев двенадцать шиваитских святынь, а также семь основных городов, он танцевал от полноты радостных ощущений“»¹⁴¹. Это тяготение, выраженное отождествлением, сопоставлением и утверждением превосходства собственных святынь на фоне североиндийских (редко — южноиндийских), почти математически доказывает Э. Фелдхаус¹⁴². А К. Новецке, не углубляясь в дискуссию о достоверности или недостоверности кружения самого Намдева по святым местам, отмечает отраженные в текстах интегрирующие функции того паломничества по Индии, по сути, в ее сегодняшних границах, которое приписывается автору двух «автобиографических» «Перечней святых мест»: «Во всяком случае, легенда о путешествиях Намдева стала не только предметом нарративов, но и получила организационное, физическое и архитектурное выражение во многих обществах, проживающих в городах — больших и малых, а также в виде храмов, рак и других памятников Намдеву, которыми отмечены ландшафты Махараштры, Гуджарата, Раджастхана, Химачал Прадеша, Уттар Прадеша и Панджаба»¹⁴³.

Искусство интерпретации

Итак, произведения средневековых бхактов не дают однозначного ответа на вопрос об их отношении к паломнической практике. Это либо вовсе не смущает последователей того или иного поэта-подвижника, либо они настаивают на определенной поэтапности, т.е. постепенном созревании личности и становлении ее мировоззрения, производя для этого соответствующую аранжировку данных. Принятое в среде современных варкари и рамдаси объяснение, что святые поэты очищали *тиртхи* своим появлением, не ново и не оригинально: представление о такой функции духовных авторитетов отмечено и в традиционных жанрах ортодоксального индуизма, как и то, что *тиртхи* перемещались в направлении абсолютной величины. Так, в версии «Падма-пураны», распространенной в Махараштре в маратхиязычной интерпретации Шридхары, брахман Пундарика (Пундалика)¹⁴⁴ отправился в паломничество в Каши и, остановившись на ночь в обители брахмана Куккуты, увидел ночью реки Гангу, Ямуну и Вагишу (Сарасвати), пришедших к мудрецу для того, чтобы очиститься от накопившейся в них скверны всего мира¹⁴⁵. В бхактистском варианте брахман Пундалика останавливается у североиндийского сапожника Рохидаса и наблюдает, как Ганга и Ямуна метут у него двор¹⁴⁶.

Выше уже упоминалось, что противоречия в средневековой религиозной поэзии все-таки не остались незамеченными сторонним взглядом: для их объяснения предпринимались усилия и создавались теории. Отмечая, например, антиномичность мысли Тукарама, М. Митчелл видел разрешение двух противоположных подходов в их объединении в некоей «высшей правде»¹⁴⁷. Однако в ситуации современного осознания того, как довлел ориенталистский подход в эпистемологии Востока, нельзя не учитывать и сопротивление европейской мысли, работавшей (и работающей) на

¹⁴¹ Zelliott E. Eknath's *Bhārūḍ*: The Sant as Link between Cultures // *The Sants*. P. 94–95.

¹⁴² Feldhaus A. *Connected Places*. P. 157–184.

¹⁴³ Novetzke C.L. *The Tongue*. P. 24. Интересная этнологическая информация, которую я не в состоянии прокомментировать, содержится в совместной книге Р.Ч. Дхере и А.П. Камата. Они сообщают о существовании на индийском юге (где?) портняжной касты, называющей себя 'chippiga nāmdev'. По их же информации, bhusagar и malla, проживающие в Тамилнаду, с гордостью называют себя 'nāmdev'. См.: *Dhere R.Ch. and Kamat A.P. Śrīnāmdev: ek vijayyātrā*.

¹⁴⁴ Традиция варкари признает роль Пундалики в появлении Витхобы-Кришны в Пандхарпуре.

¹⁴⁵ Sand E.R. *The Legend of Pundarika*. P. 52.

¹⁴⁶ Feldhaus A. *Water and Womanhood*. P. 62.

¹⁴⁷ Mitchell J. Murray. *Tukaram*. P. 58.

основе принципа непротиворечивости или жесткой детерминированности мышления, тому, что одной и той же вещи или явлению можно одновременно приписать некое качество и его противоположность. Никого из варкари не смущает, что черный как смоль Витхоба обладает эпитетом-именем Пандуранга, т.е. «бледноцветный», и, будучи вишнуйским божеством, увенчан головным убором, напоминающим *шива-лингам*. Как данность воспринимают варкари сведения, что Днянешвар и Намдев признавали своими гуру представителей шиваитской традиции натхов, а Экнатх — суфия. Никого не удивляет, что Днянешвар и Намдев отправляются в ту самую Дварку, откуда пришел и остался в Пандхарпуре единственно почитаемый ими бог Витхоба. И наконец, стоит ли стремиться в «семерку городов», дарующих освобождение, если идеал *мокши* лишает бхакта надежды на новую встречу с божеством? Точно так же сегодняшние варкари проявляют теологическую широту взглядов и, направляясь в Пандхарпур на встречу с Витхобой, не преминут сделать крюк в несколько километров и заглянуть в Шришикхаршингапур для лицезрения Шамбху-Махадева, сочетая поклонение оформленному богу (*sagun*) и его абстрактному выражению (*nirgun*), и т.д. В. Ламшуков усматривал в подобной антиномичности релятивистский принцип «подвижной перспективы», своего рода «культурный регулятор» этнокультурной и социальной пестроты, когда индусское сознание, вовсе не такое догматичное, как это обычно представляется, в соответствии с моментом («истина всегда контекстуальна») могло менять точки обзора¹⁴⁸. К. Кинле, не исключая фактов смешения в творчестве Днянешвара текстов, созданных различными авторами в разные эпохи, все же усматривает в текстах несоответствиях выделяемых ею смысловых циклов многослойность и гетерогенность контекста, утратившего прозрачность для позднего читателя¹⁴⁹. С. Гордон на примере различных жанров обнаруживает несколько эпистемологических систем, которые одновременно действовали (и действуют), определяя «часть того, что мы могли бы назвать менталитетом»¹⁵⁰; применительно к теме настоящей статьи эти разные системы проявляли себя даже в рамках одного жанра — отсчет шел либо от ортопраксии, либо от ортодоксии.

Агиография, в свою очередь черпая из разных источников и создавая идеальный образец для подражания, усиленно направляла святых поэтов — даже против их воли, как в случае с Намдевом и Экнатхом, — в кружение по святым местам; это положение позднее приняли и большинство индийских исследователей. В отсутствие достоверных фактов и точной мотивации гораздо легче отправить в паломничество волевым решением, не придавая значения тому, что Намдев при этом был поглощен мыслями о Витхобе, а Экнатх — о Дзанардане, и не заботясь о пространственной стройности маршрута. Если Виттхалпант, отец Днянешвара, в намдевовских «Первоистоках» сначала, следуя классической модели эпоса, направляется к Пушкарю, то остальные *санты* движутся хаотично: рядом оказываются Айодхья, Бадринатх и Пушкар, или Каши, Канти, Колхапур и Кашмир, или Айодхья, Каши, Колхапур и Матхура, и т.д. Воображенные детали их паломничества становятся широко известными не ранее XX в., когда повсеместное использование книгопечатных ресурсов позволило выпускать теологическую продукцию той или иной религиозной традиции массовыми тиражами.

Однако, собранные вместе, эти детали невольно обнаруживают некоторый загадочный параллелизм: *сантов* отправляют в паломничество как бы *postfactum*. Об этом свидетельствуют довольно поздние списки любой из версий намдевовского «Перечня святых мест» либо вообще отсутствие данных о *тиртха-ятрах* «святых поэтов»

¹⁴⁸ Ламшуков В.К. Принцип.

¹⁴⁹ Kiehnle C. Authorship and Redactorship; Jñāndev Studies I and II; Jñāndev Studies III.

¹⁵⁰ Gordon S. Epistemology.

в более ранних агиографиях (как в примере с Экнатхом) или в первых агиографиях Махипати, который, кстати, вообще не отправляет в паломничество ни Тукарама, ни Рамдаса. Об этом же может свидетельствовать и такая структурная особенность, как примыкание «паломнической» темы к концу или иным циклов, причем наличие «паломнических» *абхангов* — как правило, упоминающих Каши, — в некоторых изданиях может чередоваться с их отсутствием в других. Так обстоит дело с приписанными к «биографическому» «Перечню» тремя конечными *абхангами*, выпадающими из всего текста по стилю и смыслу; такова ситуация с 24-м *абхангом* из тукарамовского «Цикла ухода», и даже «Величальная Намдева» Экнатха содержит *абханг* с упоминанием Каши не где-нибудь, а в завершение всего цикла! Интересно, что одно из немногих «посторонних» свидетельств о том, что *санты* выходили за пределы Махараштры, «Махакавати-бакхар», отправляет Намдева все в тот же Каши, а рамдасовский «Анандванбхуван» отождествляется с Каши только потому, что было бы странно упустить такую возможность. И наконец, обнаруживаются «материальные» доказательства физического перемещения «святых поэтов» в пространстве, например открытая Д. Чауханом на территории бенаресского монастыря колонна (невольно вспоминается колонна из Невасе, прислонившись к которой Днянешвар продиктовал «Днянешвари»¹⁵¹): на ней то ли написаны, то ли выбиты имя Днянешвара и дата его визита в Каши¹⁵¹.

Если замечание А. Бласи о том, что «средневековые паломничества начинались с индивидуального состояния аномии», т.е. нарушения гармонии с традиционными поведенческими нормами¹⁵², приложить к ситуации паломничеств, совершенных (или не совершенных) средневековыми индийскими бхактами, то их аномия была бы в первую очередь осознана теми, кто устанавливал эти нормы и отвечал за их соблюдение, т.е. брахманами. То, что все святые поэты (за исключением Рамдаса, впрочем также нарушавшего нормы) в той или иной степени подвергались нападкам со стороны брахманства, — факт также засвидетельствованный и их собственной лирикой, и агиографиями, созданными опять же брахманами. Последние не только откликались на некие новые параметры общения, установленные харизматическими личностями, но и руководствовались принятыми ими самими ценностями, в число которых входило и ритуальное движение к паниндийским святыням, а потому этим же маршрутом должен был непременно следовать тот, кто вследствие собственной популярности становился объектом для подражания. И кто бы в конечном счете ни составлял жизнеописание, его задачей было «распространить вероучение и установить правила поведения для всех, включая грешников и глупцов»¹⁵³, а заодно **отправить каждого в паломничество**. Выше уже приводилось авторитетное высказывание Г.Д. Кханолкара относительно Махипати — он «безошибочно фиксировал именно те события, [рассказ] о которых порадует публику и пойдет на пользу утверждению дхармы Бхагаваты»¹⁵⁴; вероятно, этими «событиями» и были паломнические истории. Хотя часть общества при этом могла думать по-другому, о чем свидетельствуют по-

¹⁵¹ Цит. по: *Pendse S.D. Dñyāndev āṇi Nāmdev*. P. 384; *Khanolkar G.D. Marāṭhī vāñmaykoś*. P. 160. Следует заметить, что С.Д. Пендсе критически отнесся к этой информации и обнаружил несообразности в аргументации Д. Чаухана, изложенной в его статье «Дняноба совершил ятру в Каши в śake 1216 [1294]». Например, приобретение земли, на которой владелец монастыря выстроил собственный дом, датируется временами Аурангзеба, а Чаухан не сообщает, «написаны краской» или «выбиты» имя и дата и т.д. Г.Д. Кханолкар же использует эту информацию как доказанный факт и пишет в официальном «Словаре литературы маратхи», что надписи «выбиты» (*korleli*).

¹⁵² *Blasi A.J. Visitation to Disaster Sites // From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety / Ed. by William H. Swatos, Jr. and Luigi Tomasi. Westport (Connecticut) — London, 2002. P. 160.*

¹⁵³ *Ванина Е.Ю. Утверждение. С. 42.*

¹⁵⁴ *Khanolkar G.D. Marāṭhī vāñmaykoś. P. 238.*

говорки и фразеологизмы, сохранившиеся в маратхи: «Сходи трижды в Бенарес, — говорят наши маратхи, — и вернешься законченным негодяем»¹⁵⁵ и употребляют термин *тристхали/тирстхали* («паломничество в Каши, Праяг и Гайи») в значении «суетливое и досадное мероприятие»¹⁵⁶.

Постепенно многие вопросы, занимавшие исследователей творчества «пятерки святых поэтов», уходят в прошлое — не потому, что они получили научное разрешение, но потому, что к началу XXI в. сформировались условия, в которых эти вопросы утратили свою актуальность. Например, включение в так называемое «правительственное» издание Намдева как «биографического», так и «автобиографического» «Перечня», лишённого признаков передвижения и наполненного перечислением географических координат демонстрирует собой политико-административный ресурс в действии, реализуемый посредством печатного слова. Подобная же интерпретация приложима и к выпущенному к той же дате солидному изданию «Шри-Намдев-даршан», на форзаце которого изображена карта Индии с отмеченным на ней маршрутом Намдева¹⁵⁷. То же самое можно сказать о «правительственном» издании Тукарама, которое, как и «семейное» (т.е. изданное в Деху), включает 24-й *абханг*, сообщающий о благополучном прибытии Тукарама в Каши.

Монументальным подтверждением тезиса о неактуальности некоторых вопросов является установленная в 2000 г. на окраине Пуны скульптурная композиция, которая воспроизводит в металле гипотетическую встречу Тукарама и Шиваджи и тем самым снимает вопрос о ее реальности. Поэты-подвижники, обретя статус культурных символов в маратхиязычном регионе, одновременно приобрели охранную грамоту от каких-либо сомнений, связанных с их жизнедеятельностью и творчеством: научная истина стала рассматриваться сквозь призму политкорректности и повышенной чувствительности различных групп населения¹⁵⁸. Все реже высказывается недоверие по поводу принадлежности *абхангов*, воспевающих Витхобу, тому самому автору, который создал «Днянешвари» без единого упоминания пандхарпурского бога, а труды, где эти вопросы так или иначе затрагиваются, не становятся предметом научного обсуждения. Как данность воспринимается наличие двух *самадхи* Намдева — панджабской и махараштранской, а любые версии «Перечня святых мест» используются для раскрытия значения Намдева в традиции варкари и его роли как проповедника бхакти в общеиндийском масштабе. Уже не обсуждается авторство «Дасбодха», хотя этот вопрос дебатировался еще в начале XX в.¹⁵⁹, а «Анандванбхуван» воспринимается как провидческий сон, увиденный Рамдасом во время его пребывания в Варанаси, т.е. в двенадцатилетний период кружений по святым местам, которые, наряду с происходившими в них чудесами, описали и продолжают описывать агиографы-рамдаси. Такова тенденция, и этого нельзя не заметить.

¹⁵⁵ Mitchell J. Murray. Pandharpur // The Indian Antiquary. P. 152.

¹⁵⁶ Molesworth's Marathi-English Dictionary. Preface to Reprint: Dr. N.G. Kalelkar. Pune, 1975 (corrected reprint). P. 381. Другие пословицы, отражающие народное отношение к паломнической практике, см.: Date Y.R and Karve C.G. Mahārāṣṭra vāksampradāy koś (Словарь идиоматических выражений Махараштры). I. Pune, 1942. P. 289–290.

¹⁵⁷ Śrīnāmdevdarśan.

¹⁵⁸ На этом фоне было бы удивительным появление еще одной композиции — например, иллюстрирующей встречу Рамдаса и Вибхишаны на Ланке, но вряд ли это произойдет при нынешнем настрое маратхиязычного общества.

¹⁵⁹ Deming W.S. Ramdas. P. 142–144.

Summary

I.P. Glushkova

To Go or Not to Go: The Idea of *Tīrth(a)-Yātrā* and Sainthood in Medieval Maharashtra

The paper tries to evaluate the authenticity of multiple stories of pilgrimages [*tīrth(a)-yātrās*, *tīrthāṭans*] made by medieval *bhakti* poets of Maharashtra (Dnyaneshvar, Namdev, Eknath, Tukaram and Ramdas) to famous sacred places in India. It is based on thorough reading and interpretation of a wide variety of Marathi texts, including the poets' autobiographical hymns, hagiographical accounts and confessional literature. Taking into consideration the contradictory vision pertinent to the poetry of all poets in question, who rejected vehemently conventional rituals and still believed in approaching a sacred spot with a proper religious feeling, the paper uncovers the reason behind the subduing of anti-pilgrimage attitude and facts. It brings together various evidences of later changes and additions into saints' stories and traces the formation of propilgrimage narratives accepted as an ideal pattern in contemporary Maharashtran society.

Э.Н. Тёмкин

Слово о Бхамахе

Бхамаха — самый ранний из известных нам авторов сочинений по теории словесного искусства в древней Индии. Это практически принимают все исследователи древнеиндийской поэтики. Но это все, что мы можем сказать достоверного об истории жизни и творчества Бхамахи. Он в этом отношении в истории индийской культуры не одинок. Древняя Индия не оставила нам летописей, исторических хроник и сочинений биографического жанра. Академик Г.М. Бонгард-Левин в своей широко известной книге «Индия в древности» отмечает этот феномен и говорит, что он еще требует своего объяснения, причем обязательно в контексте историко-культурного процесса¹. Вероятно, каждый индолог, занимающийся древней Индией, размышлял, почему в те времена в Индии не возник текст исторического и биографического повествования. Что этому мешало? Думал об этом и я, и позволю себе ниже предложить несколько соображений по этому поводу.

Я полагаю, что ответ может быть найден только в широком контексте процесса возникновения и становления авторского текста вообще — художественного и научного. Этот процесс начинается с преодоления мифа, с появлением критического к нему отношения. Чтобы пойти дальше мифа, дальше Гомера и Вясы, надо освободиться от тотального его влияния, от бесконечного подражания ему, от бесконечного варьирования пересказа мифа. Этот процесс пересказа как этап повсюду был необходим и обязателен как обучающая модель. Чтобы создать новый текст, отличный от традиционного, необходимо овладеть приемами создания традиционного текста. Это естественно. Так появляются Геродот, Фукидид, Тит Ливий и т.д., причем не следует забывать, что древность рассматривала собственно исторический текст как разновидность художественного текста, отсюда вытекает и стилистика древнего исторического повествования.

Но что индийцам помешало иметь своего Геродота? Мне кажется, три существенных обстоятельства: идея кармического круговорота бытия; представление о кальпах как сериях возникновения и разрушения мира; «гнет» авторитета «Махабхараты» как комплекса традиционного знания, совершенного в глазах древних индийцев по структуре и форме. Индийцы, собственно, не успели преодолеть ее влияние.

Историческое повествование как художественный текст, как подражание «Махабхарате» и даже «Рамаяне» — это «Рагхувамша», «Жаршачарита» и др. Но первый шаг на пути к Истории индийцы сделали в классических пуранах, построенных по модели «Махабхараты». Там появился специальный генеалогический раздел. Генеалогический текст возникает как естественный начальный шаг на пути к историческому тексту. Чтобы сделать шаг второй, необходимо было время, чтобы преодолеть «гнет»

¹ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 2000. С. 8. См. также: Рудой В.И., Островская Е.А. Учение об историческом времени и обществе в классической индийской философии. М., 2002. С. 22.

авторитета пуран. И конечно, надо было иметь длительную государственную социальную стабильность, ибо только в условиях такой стабильности может существовать и развиваться культура со всеми своими гранями. Однако последние пураны по времени недалеки от первых мусульманских вторжений, которые, в свою очередь, спровоцировали жесткую непримиримую консервативную реакцию традиционалистских кругов — защищать все свое, все традиционное. Как это ни парадоксально, но Индии не хватало времени, исторического времени естественного и мирного развития, чтобы создать свой исторический текст. Для Индии новое время началось во второй половине XIX в.

Так что о Бхамахе, так же как и о Калидасе, например, мы ничего не знаем, кроме его имени, и то нет полной уверенности в том, что Бхамаха — это не псевдоним. Правда, И.Д. Серебряков пишет, что Бхамаха — кашмирец и принадлежит к кашмирской поэтологической школе².

Мы не знаем, когда Бхамаха родился, в какой семье, где и у кого учился, как пришел к теории словесного искусства, когда написал единственное известное нам сочинение по теории художественного текста — «Кавьяланкара». Даже название его сочинения до сих пор, как правило, передается в русской транслитерации санскритского наименования. Иногда исследователи пытаются его переводить, чаще всего как сложное слово *татпуруша* — «Украшения поэзии» или, что более гладко по-русски, «Поэтические украшения»³. Но этот перевод адекватен при условии, что «кавья» — это «поэзия», а «аланкара» — это «украшение». Но это только в том случае, если «Кавьяланкара» — это, по санскритской лингвистической терминологии, сложное слово типа *татпуруша*. Однако все это можно подвергнуть сомнению. Прежде всего «кавья» — это исходно специальный текст, художественный или научный, отличный от профанического, требующий мастерства высказывания. Бхамаха об этом говорит так:

vṛtta-deva-ādi-carita-śaṃsi cotpādyavastu ca |
kalā-śāstra-āśrayaṃ ceti caturdhā bhidyate punaḥ ||

«[кавья может быть] разделена на четыре вида: рассказы о деяниях богов и т.п. [достоверных] событиях; о выдуманных событиях; трактаты по искусствам („умениям“) и научные сочинения» (I,17)⁴. Таким образом, «кавья» — это художественный текст и научный. Но далее, в контексте сочинения Бхамахи «кавья» — это «словесное искусство, художественный текст».

Слово «аланкара», как правило, в словарях и переводах дается как «украшение». Но у Бхамахи в его сочинении «аланкара» — это не «украшение», а «изрядно сделанное», «искусное» (alam + kṛ — «делать хорошо, изрядно, искусно, мастерски») художественное высказывание, т.е. alamkāraḥ vākyāḥ, или, как предпочитает говорить Бхамаха, чтобы читатель не спутал его текст с логическим, uktiḥ. Его третья и четвертая главы специально посвящены «истинным» и «ложным» (guṇa, doṣa) «аланкарам», или ukti. Кстати, Ф.И. Щербатской с присущей ему пронизательностью указывал, что «аланкара» — это фигура поэтической речи⁵.

Но слово «кавьяланкара» можно читать не только как сложное слово *татпуруша*, но и как сложное слово определительное (*бахуврихи*), которое, несомненно, требует определяемого. Таким определяемым, опущенным на «титульном» листе рукописи сочинения Бхамахи, которое было открыто впервые индийским ученым К.П. Триведи

² Серебряков И.Д. Памятники кашмирской санскритоязычной литературной общности. М., 1982. С. 49.

³ Анандавардхана. Дхваньялока / Пер. с санскр. Ю.М. Алихановой. М., 1974. С. 26.

⁴ *Bhāṭaḥa. Kāvyaśāstra* / Ed. by K.P. Trivedi. Bombay, 1909.

⁵ Щербатской Ф.И. Теория поэзии в Индии // Избранные труды русских индологов-филологов / Сост. И.Д. Серебряков. М., 1962. С. 286.

в 1909 г. и опубликовано им же тогда же⁶, и было, очевидно, слово *grantha*, т.е. «книга». Кстати, Триведи указывает, что открытая и опубликованная им рукопись написана в Южной Индии южноиндийским письмом; рукопись довольно поздняя и дошла до нас в единственном экземпляре.

Таким образом, мы, видимо, можем перевести название сочинения Бхамахи как «Книга об искусном высказывании в словесном искусстве». Я полагаю, что это название адекватно содержанию сочинения Бхамахи.

Уместно будет здесь попутно отметить, что в шастрах довольно часто опускается определяемое в словосочетании: *бахуврихи* + имя существительное. При частом опущении определяемого возникает тенденция воспринимать сложное слово *бахуврихи* как имя существительное. Так именно и случилось, мне кажется, со словом «аланкара».

Главный объект изучения у Бхамахи, равно как и во всей индийской поэтологической традиции, — отдельно взятое единичное художественное высказывание. И это естественно для того этапа становления авторского художественного текста, к которому принадлежал Бхамаха. Если автору сюжет его будущего сочинения заранее задан и навязывается традицией и теорией, то возможности для вымысла на этом этапе у него предельно ограничены, ему остается для варьирования, для творчества только единичное высказывание. Ему не приходится заботиться о композиции, ему не приходится думать о том, что он будет рассказывать, он все это возьмет из устного народного творчества, главным образом из «Махабхараты» — подлинной сокровищницы сюжетов и художественных идей. Сам Бхамаха, говоря о том, что должен знать Мастер словесного искусства, специально подчеркивает, что он должен досконально знать повести и сказания, содержащиеся в «Махабхарате» (I, 9).

В сущности, практически вся поэтологическая индийская традиция занимается отдельно взятым высказыванием. Как-то незамеченным прошло исключительно плодотворное высказывание Ф.И. Щербатского о том, что предложение (*sentence*) в древней Индии изучали не лингвисты, а аланкарики. Начиная с Бхамахи, теоретики словесного искусства вскрывали возможности художественного высказывания. Они подходили к нему с разных сторон. После исследования метафорической природы художественного высказывания (Бхамаха и ряд последующих теоретиков) они обратили внимание на его роль в порождении определенных чувств и эмоций (учение о *расе*). Затем, начиная с Анандавардханы, они попытались обнажить его неявные, скрытые за эксплицитным текстом выразительные возможности. Фактически все, что можно было выжать из единичного художественного высказывания, индийские теоретики словесного искусства выжали. К сожалению, они остановились перед исследованием проблем композиции и ее конституирующей роли в художественном тексте, проблем сюжетосложения и т.д. Кажется, это связано с иноземными вторжениями, установлением власти мусульманских и иных завоевателей, фактически с остановкой творческого периода в истории индийской теории словесного искусства. Но и того, что они сделали, вполне достаточно, чтобы Индия гордилась своим вкладом в изучение художественной культуры.

Сочинение Бхамахи содержит шесть глав. Первые две посвящены общим теоретическим размышлениям о словесном искусстве, о его творцах, об особенностях художественного дара, о роли, говоря общо, метафоры в высказывании, о соотношении знания и таланта, об их роли в художественном творчестве и т.п. Поражает, что Бхамаха в его отдаленное от нас время так высоко ценил художественный текст и художественное творчество, что ставил талантливого Мастера словесного искусства рядом с богами. Поражает его способность слышать и заболеть от бездарного худо-

⁶ См. примеч. 4.

жественного высказывания. Оно приводило его в ярость. Недаром он говорил, что бездарный текст равносителен преступлению.

Главы третья и четвертая содержат перечень и оценку истинных художественных высказываний и ложных. Не сомневаюсь, что это разделение художественных высказываний на истинные и ложные навеяно Бхамахе древнеиндийскими логиками. Это специалисты по логике, по Ньяйе, делили высказывания (vākya) на истинные и ложные. А Бхамаха был великим знатоком Ньяйи.

Глава пятая посвящена сопоставлению двух типов высказывания — художественного и логического⁷. Глава шестая связана с грамматикой санскрита, с такими именами, как Панини и Патанджали. Бхамаха считал своим долгом обратить внимание пишущих на необходимость знать язык, на котором они пишут. Кстати, эта проблема до сих пор не устарела. И мне как индологу приятно сознавать, что древний Бхамаха задолго до Максима Горького обратил внимание на то, какие опасности подстерегают автора, не знающего в совершенстве своего языка.

Такова структура сочинения Бхамахи. Спрашивается, что представляет собой это сочинение: исследование или учебник? Вот что, например, замечает по поводу древнеиндийской поэтики до Анандавардханы С.К. Де: “Like Grammar, Poetics started as an empirical and normative study...”; он же: “...more or less mechanical study... oldest available manuals like those of Bhāmaha”⁸. Нужно сказать, что эта точка зрения нашла положительный отклик у многих пишущих об истории индийской поэтики. Видимо, исследователи, и С.К. Де в том числе, подсознательно сопоставляли Бхамаху, скажем, с Аристотелем и его «Поэтикой». Но сам Аристотель, кстати, этого названия своему сочинению, дошедшему до нас, к сожалению, только частично, не давал. Это сделали первые издатели Аристотеля. На самом деле его так называемая «Поэтика» к поэтике имеет малое отношение. Ее нужно искать у него главным образом в его «Риторике». То же, что Аристотель писал в «Поэтике», в гораздо большей степени относится к научной эстетике, к ее историческим началам. Мне так думается. Может быть, специалисты по античной классике чертыхнутся, но, может быть, и нет.

Точке зрения С.К. Де не хватает историчности. На самом деле сочинение Бхамахи — не учебник и не нормативный текст. Это — подлинное исследование. О первых двух главах говорить не приходится — это очень яркое исследование. Главы третья и четвертая — это плодотворная попытка вычленить и описать присущие художественному тексту обороты речи, художественные высказывания. Думается, что такой подход к художественному тексту, как бы он ни определялся исторически, был бы очень понятен специалистам по компьютерному переводу.

Бхамаха характеризовал художественные высказывания впервые им вводимым термином — vakrokti, т.е. описательное, образное высказывание. По Бхамахе, каждое художественное высказывание обязательно должно содержать образ. Этот термин, vakrokti, переводить не надо, как не надо переводить любой термин, ибо он всегда богаче по содержанию, чем буквальный перевод составляющих термин слов. Тем не менее, оставляя в стороне размышления Бхамахи о специфической структуре художественного высказывания, о его противопоставлении художественного высказывания силлогистическому и профаническому, многие индологи, пытаясь объяснить значение слова vakrokti, дают ему буквальный перевод: «гнутая речь»⁹. Этот буквальный перевод, как всякий буквальный перевод, не столько помогает адекватному пониманию, сколько предаёт. Слово ukti в контексте сочинения Бхамахи не речь,

⁷ Темкин Э.Н. Мироззрение Бхамахи. М., 1975. С. 6–7.

⁸ De S.K. History of Sanskrit Poetics. Vol. 1. Calcutta, 1960. P. 13; *idem*. Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics. University of California, 1963. P. 2.

⁹ Гринцер П.А. Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987. С. 16.

а речение, т.е. высказывание. А *vakra* (букв. «кривой») адекватно истолковывается только в контексте противопоставления Бхамахой художественного высказывания силлогистическому. Таким образом, *vakra* здесь — не прямое, описательное, т.е. отличное от прямого, линейного, силлогистического высказывания. Во второй главе Бхамаха, разъясняя смысл термина *vakrokti*, говорит, что в основе *vakrokti* лежит *atīśayokti* (2,81). К.П. Триведи в своей статье, посвященной Бхамаче, дает толкование слову *atīśayokti*: *lokātikrāntagocaraḥ vacaḥ* — «необыденное высказывание, выходящее за пределы обыденных вещей, непрофаническое высказывание»¹⁰. Я полностью согласен с толкованием Триведи. Оно оправданно исторически и адекватно контексту сочинения Бхамачи, его размышлению о сущности художественного высказывания. Однако позднее (после Бхамачи) авторы термином *atīśayokti* обозначали одну из *аланкар* — «преувеличение».

Но особенно поражает Бхамача в пятой главе. Здесь мы впервые сталкиваемся, при всей ее наивности, с попыткой сопоставить силлогистическое высказывание с художественным, с попыткой, по примеру логиков, описать художественное высказывание и его структуру. Это, бесспорно, оригинальное исследование, не имеющее аналогов в поэтологической традиции. Оно свидетельствует о серьезных и глубоких научных размышлениях, оставшихся за скобками. Спрашивается, что могло побудить Бхамачу к созданию такого исследования? Представляется, что этому предшествовали размышления о тексте вообще и о его видах: о тексте научном и, следовательно, о научном мышлении, о тексте художественном и художественном мышлении и об отличиях этих обоих от текста профанического, не требующего искусства, от того, что Бхамача называл словом *vārta* (бытовой текст, молва). Эти размышления Бхамачи, которые мы реконструируем с необходимостью из сущности пятой главы, и по сей день остаются актуальными в науке. Для примера скажем о деятельности Комплексной комиссии по изучению художественного творчества при Научном совете по мировой культуре АН СССР. Этот Совет возглавлял академик Б.Б. Пиотровский, а Комплексную комиссию — профессор Б.С. Мейлах. В 70-х годах Комиссия провела целый ряд Всесоюзных научных симпозиумов, посвященных изучению соотношения научного и художественного мышления и, следовательно, соотношения научного и художественного текста. В симпозиумах принимали участие представители естественных и гуманитарных наук: физиологи, кибернетики, математики, философы, литературоведы, лингвисты и др. Результаты каждого симпозиума выливались в соответствующие сборники статей. Опираясь на них, проф. Б.С. Мейлах опубликовал в 1971 г. монографию «На рубеже науки и искусства». Позднее он же издал работу «Психология художественного творчества» (Л., 1980). И нельзя сказать, что состояние наук о человеке позволяет предложить бесспорное решение упомянутых проблем. Таким образом, вопрос пока остается открытым, но за пятнадцать веков до деятельности этой Комиссии его поставил в пятой главе своего сочинения выдающийся древнеиндийский мыслитель Бхамача. Надо сказать, что он до сих пор остается недооцененным. Многие исследователи, в том числе и отечественные, серьезнее относятся к Дандину, хотя именно Бхамача был первым, кто поставил в своем сочинении все те вопросы, которые в последующем разрабатывала индийская поэтологическая традиция. Он по праву, хотя и называет имена некоторых своих предшественников, сочинения которых до нас не дошли, может считаться основоположником древнеиндийской поэтики.

Но Бхамача был, видимо, очень скромным человеком. Наверное, он о себе не думал в таких выражениях, в которых мы осмеливаемся его описывать. Он начинает пятую главу робко, с мистификации, заявляя читателю, что в этой главе он намерен

¹⁰ *Trivedi K.P. Some Notes on Bhāmaha // Commemorative Essays Presented to R.G. Bhandarkar. Poona, 1917. P. 407 sq.*

показать писателям, Мастерам словесного искусства, как избежать в своих сочинениях простых логических ошибок. Видимо, он понимал, что в этих Мастерах в лучшем случае таланта было больше, чем знания и образованности. Что наблюдается, кстати, и в наши дни. Однако на самом деле он и не собирался никого ничему учить. Но не решался начать свое исследование двух типов высказывания без «прикрытия». И был не уверен, что современники и коллеги его правильно поймут и должным образом оценят¹¹. И действительно, Дандин, автор VII в., если верить этой хронологии, в своем сочинении «Кавьядарша», явно метя в Бхамаху, возмущенно спрашивал: зачем заниматься силлогизмом, исследуя *аланкару*?¹². Робость Бхамахи вполне понятна: он значительно опережал свое время.

Вообще, его сочинение свидетельствует, что Бхамаха был энциклопедически образован. Он знал философию, лингвистику, семантику, лексикографию, трактаты по искусствам (их 64), логику, ортодоксальную и буддийскую, хорошо знал спорные проблемы, обсуждавшиеся в научной среде, и конечно, эпос и медицину и многое другое, что содержалось в научных достижениях древней Индии. Причем надо иметь в виду индийскую систему образования того времени: знание передавалось от наставника к ученику непосредственно и усваивалось наизусть. Так что мы с полным правом можем сказать, что Бхамаха был человеком выдающимся. Это представление о нем добывается не из его признаний, не из свидетельств со стороны, это можно извлечь только из его сочинения, если в него добросовестно вникать.

Я думаю, что сказанного выше достаточно, для того чтобы отвергнуть раз и навсегда всякую попытку третировать сочинение Бхамахи как сочинение механистичное, нормативное, как учебник. Повторим еще раз, он во всех своих *кариках* выступает как оригинальный исследователь, ставящий плодотворные вопросы, что, как известно, часто бывает в науке важнее, чем получение ответа на вопрос.

Кстати, о дидактике. Если мы вспомним, что Бхамаха жил и творил в эпоху становления научного знания в древней Индии, в эпоху становления и развития понятийного научного языка, во что он внес свой значительный вклад, т.е. если мы подойдем к проблеме исторически, то дидактичность древних научных сочинений не будет нас удивлять. Она неизбежна в древности. Удивляет другое — научные открытия, сделанные в древней Индии во всех областях научного знания: в математике, астрономии, лингвистике, медицине, политике и экономике и т.д.

Вообще, мне представляется, что в индоевропейской культуре культура античная и древнеиндийская сосуществовали и работали по принципу взаимной дополнительности. И если античная культура блещет именами историков, то древнеиндийская подавляет обилием сочинений религиозно-философских, этических и психологических.

Спорным остается до сих пор вопрос, когда жил и творил Бхамаха. И речь идет не об определении какого-то года, а об установлении хотя бы более или менее достоверно века, к которому можно его отнести. Никаких свидетельств со стороны у нас нет. Поэтому мы можем попытаться лишь найти аргумент в самом сочинении Бхамахи. Поскольку и в сочинении Бхамахи, и в сочинении Дандина, которого более или менее уверенно относят к VII в., рассматриваются, по сути, сходные проблемы, то очень легко вести чисто схоластический спор о том, кто из них жил раньше или позже. И вот, связывая Бхамаху с Дандином, его ничтоже сумняшеся отправляют в VII в. Хотя реплика Дандина о бессмысленности рассмотрения силлогизма в поэтике, бесспорно обращенная к Бхамаче, ибо нет другого текста, к которому эту реплику можно было бы отнести, решительно отменяет всякие сомнения относительно того,

¹¹ *Bhāmaha. Kāvyaḷāṅkāra* (V, 69).

¹² *Belvalkar B.D. Kāvyaḷarṣa of Daṅḷin*. Poona, 1929. P. 75 (III, 127).

кто был раньше. Ответ может быть только один: раньше был Бхамаха. Приведем для примера эти два высказывания Бхамахи и Дандина. У Бхамахи сказано:

atha pratijñā-hetv-ādi-hīnam duṣṭam ca varṇyate
samāseṇa yathā-nyāyam tan-mātra-artha pratītaye.
prāyeṇa dur-bodhatayā śāstrād bibhyaty-amedhasaḥ
tad-upacchandānyaiṣa hetu-nyāya-lavocsaḥ.
svādu-kāvya-rasonmiśram śāstram apyupayunñate
prathama-ālīḍha-madhavaḥ pibanti kaṭu bheṣajam

«Далее в соответствии с [учением] Nyāya, о котором [здесь говорится] кратко, только для ознакомления с его предметом, описываются [такие] погрешности [силлогизма], как ошибочный тезис, ошибочное логическое основание и т.д.

Шастры обычно внушают страх своей сложностью несведущим [людям]. Это небольшое извлечение из [учения] Nyāya [предназначено] для того, чтобы „примирить“ [их с шастрами]. [Они] могут „вкусить“ и шастру, если смешать ее с напитком сладостной кавьи. Пьют [же они] горькое лекарство, если полижут сначала мед» (V, 1–3).

У Дандина сказано:

pratijñā-hetu-dṛṣṭānta-hānir doṣo na vety asau
vicāraḥ karkaśaḥ prāyas tena ālīḍhena kiṃ phalam

«Что же касается тезиса, логического основания и „примера“ в [силлогизме], то [для кавьи безразлично], верно или ошибочно [они сформулированы].

Что, вообще, толку в том, чтобы „лизать“ грубый силлогизм» (III, 127).

Как мне кажется, есть только один способ определить время жизни Бхамахи. Надо посмотреть, кого он знал из людей, работавших в науке до него или в его время, и кого он не успел узнать, поскольку они появились позже. Дело в том, что к ученому в первой половине I тыс. н.э. в древней Индии предъявлялись требования, пожалуй, более высокие, чем к современному. Это было время энциклопедизма. Ученый тогда должен был знать все достижения, полученные наукой. Поэтому Бхамаха был в курсе, как мы это уже отмечали выше, всех научных дисциплин, развивавшихся в его время. Он не мог себе позволить, например, не знать знаменитого буддийского логика Дхармакирти (VII в. н.э.). Тем не менее Бхамаха Дхармакирти не знал. Впервые мысль о том, что Бхамаха в пятой главе якобы цитирует Дхармакирти, высказал Г. Якоби. На этом и основана привычная датировка жизни Бхамахи VII в. Эта мысль Якоби повторена С.К. Де в его «Истории санскритской поэтики» и во многих других последующих работах¹³. Мы в свое время рассматривали аргументы Якоби, сопоставляли тексты Дхармакирти, на которые он указывал, с текстом Бхамахи и пришли к безусловному выводу, что Бхамаха Дхармакирти не цитировал.

Поэтому, повторим, наиболее плодотворным подходом для установления времени жизни Бхамахи будет попытка определить, какой круг ученых и ученых текстов был ему знаком. По этому пути пошли Дж. Туччи, А.К. Уордер, Ю.М. Алиханова и аз грешный.

Соображения Дж. Туччи сводятся к следующему¹⁴.

1. Непосредственное восприятие Бхамаха определяет по Васубандху и Дигнаге. Первому принадлежит определение *pratyakṣam tato'rthāt*, второму — *pratyakṣam kalpanāpodham*.

2. Определение *kalpanā* (= *nāmajatyādiyojanā*), цитированное Бхамахой, принадлежит Дигнаге. Дхармакирти определяет этот термин иначе.

3. Бхамаха приводит два определения термина *anumāna*:

а) *trirūpāllīngato jñānam*;

¹³ De S.K. History of Sanskrit Poetics. P. 49.

¹⁴ Tucci G. Bhāmaha and Dīnāga // Indian Antiquary. July, 1930. P. 142–147.

б) *tadvido nāntarīyārthadarśanam*.

Первое определение восходит к Дигнаге, второе принадлежит Васубандху.

4. Первый член силлогизма Бхамаха определяет по Васубандху, проводя несомненное различие между *raḥṣa = sādhyā* и *raḥṣa = pratijñā*. Это различие свидетельствует о том что Бхамахе были известны взгляды Асанги и Васубандху на *sādhyā* и *sādhana*.

5. Бхамаха перечисляет шесть видов погрешности тезиса, Дигнага — пять, Шанкарасвамин — девять, а Дхармакрти — четыре. Из пяти видов погрешностей у Дигнаги четыре находят соответствие в классификации Бхамахи.

6. Учение о трех свойствах логического основания (*trayīrūpyahetu*) восходит к Васубандху. Определение отрицательного примера в большой посылке дано Бхамахой в выражениях, которые находят соответствия только в «Таркашастре».

7. Бхамаха приводит два определения *dṛṣṭānta*. Одно восходит к Васубандху, второе почти дословно воспроизводит определение Дигнаги.

А.К. Уордер к сказанному выше добавил еще одно существенное наблюдение: Бхамаха описывает трехчленный силлогизм, т.е. по Васубандху, а не по Дигнаге и Дхармакрти, у которых *sādhana* состоит из двух членов — *hetu* и *dṛṣṭānta*.

Нам удалось добавить к наблюдениям Туччи и Уордера еще девять:

1. Бхамаха не употребляет характерных для Дхармакрти терминов *svārthānumāna* и *parārthānumāna*. Существенно, что и в раннем тексте Дигнаги — «Ньяямуххе» — эти термины также не встречаются, хотя установлено, что они введены Дигнагой.

2. Бхамаха не употребляет характерных для Дхармакрти терминов *svalakṣaṇa* и *samanyalakṣaṇa* для обозначения объектов познания единичного и всеобщего, хотя установлено, что и эти термины введены Дигнагой.

3. Бхамаха описывает три свойства *hetu* в выражениях, не встречающихся в текстах Дигнаги, Шанкарасвамина и Дхармакрти. Бхамаха не употребляет термина *raḥṣadharmatā*.

4. Представленное в пятой главе сочинения Бхамахи краткое изложение основных положений *Nyāya* показывает, что *Nyāya* для Бхамахи еще очень тесно связано с *vāda*, учением об искусстве спора, с *vādaividhi*, в то время как поздний Дигнага, Шанкарасвамин и особенно Дхармакрти демонстрируют значительное развитие *Nyāya* от *vivāda* к логике.

5. Определение *dūṣaṇa* у Бхамахи показывает, что Бхамаха следовал не Дхармакрти, а более ранним источникам.

6. Бхамаха определяет *jāti* (ложное опровержение) не по Дхармакрти, а по более ранним источникам.

7. Бхамаха всякий раз считает необходимым привести два определения, если определения Дигнаги отличаются от определений Васубандху смыслом или выражением. Определений, принадлежащих другим, более поздним авторам он не приводит. Отсюда допустимо заключить, что в том случае, когда он приводит только одно определение, его можно отнести к Васубандху.

8. Большая часть приведенных Бхамахой определений принадлежит Васубандху, причем определения Дигнаги он всякий раз рассматривает как дополнение и уточнение определений Васубандху.

9. Бхамаха пользуется фразеологией, которая отражает наиболее ранний этап в развитии логики йогачаров, этап Васубандху и раннего Дигнаги¹⁵.

Думается, что сказанного достаточно, чтобы с уверенностью отнести Бхамаху к IV–V вв. н.э. Для другой датировки оснований нет. Есть только привычка повторять сказанное однажды авторитетным ученым.

Пытаясь охарактеризовать личность Бхамахи, мы взяли здесь только самое крупное, возможно самое важное, но в его сочинении есть еще многое, что заслуживает внимания, когда говоришь или пишешь о Бхамахе. Надеюсь, что мне удалось здесь показать значительные масштабы личности этого выдающегося исследователя.

Summary

E.N. Tyomkin

A Word about Bhāmaha

This paper presents an attempt to embody the ancient Indian scholar Bhāmaha who was practically the founder of the scientific theory of literature as an art, his personality, the time of his activity and the significance of his ideas for the development of the later literary tradition. For lack of any factual data, the only way to elucidate these problems is his sole composition which came down to us and the works of his colleagues in the field of epistemology and logic.

О.Ф. Акимушкин

К истории формирования фонда мусульманских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН*

При образовании Азиатского музея согласно отношению президента Академии наук С.С. Уварова новому учреждению, призванному стать центром изучения Востока в России, наряду с книгами по Востоку, восточными монетами и предметами культа и обихода были переданы также восточные рукописи из собрания Кунсткамеры, Конференц-архива и Библиотеки Академии наук. К сожалению, в настоящее время мы не располагаем сводной описью переданных в музей мусульманских, равно как и всех других восточных, рукописей. Вместе с тем как опубликованные материалы, так и архивные документы показывают, что Х.Д. Френ составлял подобные описи передаваемых фондов по каждому отдельному учреждению. Но, видимо, только одна из трех описей сохранилась и была опубликована¹.

Таким образом, нам неизвестно точное число мусульманских рукописей, положивших начало нынешнему собранию рукописей арабской графики Азиатского музея — СПбФ ИВ РАН. Все же можно с достаточной долей уверенности сказать, что их число было невелико и едва ли превышало сотню номеров².

С момента основания Музея начинается планомерное и систематическое пополнение собрания рукописей арабской графики, которое сразу же было увеличено в несколько раз приобретением двух коллекций (в 1819 г. — 500 рукописей за 36 тыс. франков и в 1825 г. — 200 рукописей за 15 тыс. франков) французского генерального консула в Алеппо и Триполитании Ж.Л. Руссо. Коллекции эти заслуживают особого упоминания, потому что, во-первых, они были первыми крупными приобретениями Азиатского музея, во-вторых, «этот первоначальный фонд никогда не был превзойден ни по великолепному подбору ценных и редких рукописей, сосредоточенных в одной коллекции, ни по высокому значению, которое представляет для науки вся коллекция Руссо»³, и в-третьих, благодаря им собрание мусульманских рукописей Азиатского музея сразу выдвинулось в один ряд с аналогичными европейскими собраниями.

* Данная статья представляет собой уточненный, дополненный и расширенный вариант обзора, опубликованного в 1987 г. См.: Акимушкин О.Ф. К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1978–1979. М., 1987. С. 9–27.

¹ Ср., например, опись материалов, переданных из Конференц-архива. См.: *Dorn B. Das Asiatische Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg.* SPb., 1846. S. 216–218 (на с. 217 отмечена одна арабская рукопись).

² Такое число рукописей дает следующий подсчет (при допущении, конечно, что все поступления рукописей точно фиксировались в документах, которыми мы пользовались, — ЛО Архива АН СССР, ф. 152, оп. 1, дело 1–61): в 1828 г. в Азиатском музее хранилась 851 арабская, персидская и тюркская рукопись (*Dorn B. Das Asiatische Museum.* S. 385), с 1819 по 1828 г. в Музей поступило 746 рукописей, следовательно, основу фонда составили 105 рукописей.

³ Беляев В.И. Арабские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР // УЗ ИВ АН. 1953. VI. С. 55.

Цель, к которой стремился с неутомимой энергией и научным энтузиазмом Х.Д. Френ на посту директора Азиатского музея (1818–1842), как, впрочем, и его преемники, заключалась в том, чтобы Азиатский музей стал центром, в который бы поступали рукописи не только с разных концов России, но и из-за границы⁴, центром, в котором бы рукописи не просто хранились, но и обрабатывались и тем самым становились достоянием науки. «Таковые сокровища, — писал он, — не должны оставаться без употребления. Они должны быть употреблены в пользу наук и в пользу Отечества»⁵. Практическая деятельность Х.Д. Френа и широкая информация, даваемая им в периодическую печать о приобретениях Музея, служат наглядным подтверждением этому. Только один факт в качестве примера: Х.Д. Френ обратился в 1833 г. к тогдашнему министру финансов графу Е.Ф. Канкрину с предложением, чтобы министерство вменило в обязанность консулам, назначаемым в страны Востока⁶, покупать рукописи и монеты для Азиатского музея (причем Х.Д. Френ составил вместе с Б.А. Дорном список, в который вошло 100 наиболее важных рукописных сочинений)⁷. Не получив согласия Е.Ф. Канкрин⁸, Х.Д. Френ все же добился, чтобы преемник последнего Ф.П. Вронченко издал такой циркуляр в 1844 г., действовавший до начала Первой мировой войны. В результате благодаря усилиям и стараниям русских консулов в странах Востока собрание Музея обогатилось рядом ценных списков.

Приблизительно до середины 70-х годов XIX в. фонд рукописей арабской графики рос сравнительно медленно и преимущественно за счет поступлений из-за рубежа (отдельные коллекции, распродажа собраний ученых-ориенталистов, поступления от русских консулов и работников дипломатических миссий и т.п.). Для иллюстрации приведем несколько цифр, взятых из ежегодных письменных отчетов о деятельности Азиатского музея: 1830 г. — 856 рукописей, 1845 г. — 901, 1861 г. — 1192, 1870 г. — 1289, 1878 г. — 1364 рукописи.

⁴ Конечно, не все рукописи или отдельные коллекции приобретались Музеем, от многих приходилось отказываться, и в большинстве случаев из-за весьма высокой цены, запрашиваемой владельцами. Но когда это происходило из-за административной волокиты или отсутствия понимания, то это всегда вызывает чувство горечи и сожаления. Нечто подобное случилось с покупкой коллекции Дж.Кл. Рича, резидента Ост-Индской компании в Багдаде: после смерти Рича (в 1824 г. в Ширазе от холеры) его вдова предложила министерству иностранных дел России через посредство известного французского ориенталиста С. де Саси приобрести за 100 тыс. франков прекрасно подобранную коллекцию мусульманских рукописей покойного мужа, насчитывавшую более 400 томов. Переговоры затянулись, и не столько потому, что не были взысканы средства, требуемые для покупки, сколько из-за канцелярской волокиты и рутины, подкрепленных сомнениями в целесообразности приобретения коллекции. В результате вдова Дж. Рича продала рукописи Британскому музею в Лондоне за 7,5 тыс. фунтов стерлингов в апреле 1825 г. Такой поворот переговоров сыграл, видимо, положительную роль при покупке в конце 1825 г. второй коллекции Ж.Л. Руссо, приведя переговоры к быстрому и положительному исходу.

⁵ Цит. по: *Бертельс Д.Е.* Введение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 16.

⁶ В то время консулы назначались министерством финансов, и в силу этого обстоятельства на них не распространялись права и привилегии дипломатического корпуса.

⁷ В 1845 г. Х.Д. Френ расширил и дополнил этот список по просьбе министра финансов Ф.П. Вронченко. В том же году список, содержащий уже 244 сочинения, был напечатан типографским способом. Следует заметить, что проблема пополнения фондов рукописей Музея серьезно волновала многих представителей тогдашней интеллигенции. Так, известный О.И. Сенковский составил записку на имя Николая I, в которой он предложил включить в мирный договор с Ираном статью, согласно которой иранская сторона должна была передать России почти 500 наиболее ценных рукописей (= сочинений). Перечень этих списков был составлен О.И. Сенковским с помощью Х.Д. Френа. Предложение не было принято Николаем I. См.: *Борщевский Ю.Е.* История приобретения ардебильского собрания рукописей Россией // VI Всесоюзная конференция АПИФ (Тезисы). Тбилиси, 1970. С. 158.

⁸ Е.Ф. Канкрин согласился с предложением акад. Х.Д. Френа, но с «небольшим» уточнением: рукописи, приобретенные консулами, поступали не в Азиатский музей, о чем ратовал Френ, а в библиотеку Ученого комитета министерства финансов.

После присоединения Закавказья и особенно Средней Азии к России их книжные рынки, бывшие прежде «заграницей», оказались в пределах России и стали значительно доступнее. Кроме того, эти рынки не были еще освоены коллекционерами и скупщиками рукописей из Западной Европы и не испытывали того систематического выкачивания, которому подверглись аналогичные рынки Переднего Востока. Все это вместе взятое сразу же отразилось на росте мусульманского фонда Азиатского музея. Статистика показывает, что в период между 1880–1917 гг. число арабских, персидских и тюркских рукописей выросло почти вчетверо, достигнув цифры немногим более 5200. Подавляющее число поступлений этого времени приходится на долю Средней Азии⁹.

Доступность среднеазиатского рынка рукописной книги, а также сообщения, поступавшие от русских представителей местной администрации¹⁰, о том, что наиболее ценные рукописи начали продавать за границу, поставили вопрос о массовых покупках рукописей в Средней Азии (главным образом на рынках Бухары и Самарканда), о специальных «книжных» экспедициях. Это отчетливо понимал тогдашний директор Музея акад. К.Г. Залеман, обращаясь в Комитет правления Академии наук с просьбой о предоставлении необходимых средств. В 1897 г. он сам осуществил первую такую экспедицию, результаты которой оказались весьма плодотворными и лишней раз подкрепили своевременность мысли о специальных командировках за рукописями. Вторая поездка К.Г. Залемана была менее эффективна, но и она принесла собранию 34 рукописи. Однако результаты экспедиции в Бухару В.А. Иванова (будущего выдающегося знатока мусульманского сектанства и мусульманских рукописей вообще) летом и осенью 1915 г. превзошли все ожидания. Эта коллекция, получившая впоследствии название «Бухарской», состояла из 1057 томов. Естественно, не все входившие в нее рукописи были в равной степени ценны или обладали одинаково высокими достоинствами, потому что согласно инструкциям, полученным от К.Г. Залемана В.А. Ивановым, он покупал «все более или менее ценное, что попадалось на глаза»¹¹. Но как единое целое коллекция несомненно отражает интеллектуальную жизнь Бухары, а через ее проекцию — и всего Мавераннахра, за несколько веков. Эта коллекция еще ждет своего исследователя, который бы рассмотрел ее под историко-культурным углом зрения приблизительно так, как это уже выполнил для ее арабской части (40% коллекции) проф. В.И. Беляев¹². Из повторной поездки в Бухару в 1916 г. В.А. Иванов привез 77 рукописей.

Существенную помощь в пополнении фонда рукописей арабской графики Музея оказывали также некоторые представители русской администрации в Средней Азии и местной русской интеллигенции. Одни из них устанавливали контакты с торговцами рукописями и становились посредниками между ними и Азиатским Музеем (например, российский политический агент в Бухаре В.И. Игнатъев помог в приобретении 47 томов у бухарского торговца-книжника Мир-Салиха Миракбаева. Часть этих рукописей происходила из библиотеки кокандских ханов). Другие же, интересуясь историей края и его культурой, весьма активно собирали рукописи на местных языках, которые впоследствии либо дарили, либо продавали Музею (например, Д.М. Граменицкий — 24 рукописи; А.Л. Кун — 133; Я.Я. Лютш — 28; Н.Ф. Петровский — 131; Ф.Ф. Поспелов — 22; С.М. Смирнов — 57 рукописей). Наконец, из научных коман-

⁹ Полный перечень коллекций, поступивших в Азиатский музей — СПбФ ИВ РАН (алфавитный и хронологический), помещен ниже, с указанием числа рукописей в каждой из них.

¹⁰ См., например, письма к К.Г. Залеману от В.И. Игнатъева (ЛО Архива АН СССР, ф. 152).

¹¹ *Иванов В.А.* Списки рукописей Бухарской коллекции (Предисловие и примечания Ю.Е. Борщевского) // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1970. М., 1974, С. 412.

¹² *Беляев В.И.* Арабские рукописи Бухарской коллекции Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР // Труды ИВ АН СССР. II. Л., 1932. С. 1–XVII, 1–52.

дировок в Среднюю Азию привозили рукописи и ученые-востоковеды, работавшие в столице: так, В.В. Бартольд привез 21 рукопись, А.З. Валидов — 26, С.Ф. Ольденбург — 89, А.Н. Самойлович — 42 рукописи¹³.

В этот период, как и прежде, рукописи продолжали поступать и из-за границы, но их удельный вес в сумме общих поступлений был значительно меньше. Нельзя не отметить здесь собирательскую деятельность питомца Восточного факультета служащего Русско-персидского учетно-ссудного банка в Тегеране Л.Ф. Богданова, который, руководствуясь письмами К.Г. Залемана, с 1904 по 1914 г. приобрел для Музея 246 рукописей, преимущественно персидских. В 1916–1917 гг. Музей пополнился еще одной обширной коллекцией рукописей, поступивших с Кавказского фронта и собранных в районе оз. Ван, в Эрзеруме, Эрзинджане и других местах. Эти рукописи, спасенные от гибели в разоренных и покинутых населением районах старшим хранителем Кавказского музея С.В. Тер-Аветисяном, составили так называемую Ванскую коллекцию (1279 томов)¹⁴.

В новый период своей истории Азиатский музей вступил после Октябрьской революции. За почти девяносто лет, прошедших с октября 1917 г., фонд рукописей арабской графики вырос почти вдвое, составив на апрель 2005 г. 9683 тома¹⁵. В течение первых послереволюционных лет различными органами Советского государства Музею были переданы коллекции рукописей как государственных учреждений, так и частных лиц. В 1919 г., например, было передано прекрасное собрание арабских рукописей (числом 41) из библиотеки Зимнего дворца (дар Григория IV — патриарха антиохийского); 31 том из великолепного собрания А.А. Половцева и тщательно подобранное собрание Учебного отделения Азиатского департамента министерства иностранных дел, насчитывавшее 527 списков¹⁶.

К 1930 г. собрание мусульманских рукописей пополнилось коллекциями В.А. Жуковского (33 рукописи), А.А. Семенова (43), Полпредства СССР в Иране (25), В.И. Анучина (22), путешественника Н.С. Пасхина (171) и др.

В 1930 г. Азиатский музей АН СССР был реорганизован в Институт востоковедения. Хотя в связи с реорганизацией изменились цели и задачи учреждения, а также расширился фронт его деятельности, вопросам пополнения фондов придавалось столь же серьезное значение, как и прежде. Но если прежде стоял вопрос главным

¹³ Особый интерес вызывают коллекции Н.Ф. Петровского и С.Ф. Ольденбурга, так как они были собраны в Восточном Туркестане и сравнительно полно отражают литературную активность населения этого региона. Также в целом интересна коллекция 1913 г. А.Н. Самойловича, состоявшая из 34 туркменских рукописей.

¹⁴ Инициатива по спасению рукописей исходила от Академии наук, которая приняла специальное постановление по предложению акад. Н.Я. Марра. В 1930 г. 167 турецких (османских) рукописей были отправлены в Москву с целью их дальнейшей передачи правительству Турции. В настоящее время часть из них хранится в библиотеке МГИМО.

¹⁵ Согласно записям в инвентарных журналах Рукописного отдела СПбФ ИВ РАН и проверки наличия фонда, проведенной в марте-апреле 2005 г. Видимо, цифра 12 тыс., приведенная В.И. Беляевым, подразумевает число списков, а не количество томов (*Беляев В.И.* Арабские рукописи. С. 55).

¹⁶ Фактически эти рукописи поступили в Музей только в 1921 г., поскольку с 1917 г. они находились в Москве в Архиве министерства иностранных дел России. По своему подбору и составу, а также по научному значению коллекция Учебного отделения практически не уступает упомянутым выше коллекциям Ж.Л. Руссо. К сожалению, во время переездов в Москву и обратно часть рукописей этой коллекции (около 20) была утрачена. Некоторое время спустя несколько рукописей из собрания были приобретены у антикваров К.И. Чайкиным (1889–1938), А.А. Стариковым (1892–1962), Б.Н. Заходером (1898–1960). После кончины А.А. Старикова и Б.Н. Заходера рукописи в составе их личных библиотек поступили в Республиканский рукописный фонд АН АзССР (Баку) и Институт востоковедения АН ТаджССР (Душанбе) соответственно. Ср. публикацию Д.Е. Бертельса и Л.В. Дмитриевой: *Жуковский В.А.* Описание рукописей Учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1971. М., 1974. С. 455–463, 480.

образом о пополнении фондов, то теперь речь шла о спасении национального богатства — культурного наследия многих народов, входящих в состав СССР, в частности народов Кавказа и Закавказья, Поволжья и Средней Азии. В 1934 г. в Татарскую АССР была направлена Археографическая экспедиция Академии наук, в состав которой входили научный сотрудник ИВ АН СССР В.А. Забиров и казанский ученый, библиофил, краевед и историк С.Г. Вахидов. Эта экспедиция приобрела для Института 1564 рукописи (включая 362 единицы собрания, подаренного Институту самим С.Г. Вахидовым). 17 декабря 1934 г. В.А. Забиров выступил с отчетом о результатах экспедиции на объединенном заседании Группы историков, социологов и экономистов с Группой востоковедов при Президиуме АН СССР. Было принято решение «продолжить работу по выявлению и собиранию рукописей, включив в нее уже не только Татарскую АССР, но и все Поволжье, вплоть до Астрахани, охватив Башкирию и полосу по р. Уралу»¹⁷. В начале 1935 г. Президиум Академии наук утвердил также другое решение этого собрания: провести регистрацию ценнейших рукописей на местах в древлехранилищах, а в случае отсутствия таковых передать рукописи в ИВ АН СССР. С 1936 г. начинает регулярно высылать из Астрахани рукописи С.А. Алимов, которые он приобретал по заданию Института¹⁸. Всего по 1941 г. им было выслано отдельными посылками 472 рукописи (включая 49 списков, отправленных супругой С.А. Алимова после его смерти, последовавшей в 1939 г.); в том же году житель Уфы И.Н. Бикчентеев предложил Институту свое весьма ценное собрание рукописей по истории Башкирии, состоявшее из 66 томов.

Рукописи поступали не только из Поволжья. Для этого периода вообще характерно их массовое поступление из среднеазиатских и кавказских республик. Однако в связи с образованием на местах (например, в Душанбе и Ташкенте)¹⁹ своих центров — государственных древлехранилищ — отпала необходимость в систематических покупках рукописей в этих районах²⁰.

Во время Великой Отечественной войны возможности Института, в связи с незначительными ассигнованиями на приобретение рукописей, были весьма ограничены. Тем не менее в 1944 г. в Ташкенте была приобретена у Б.Д. Юнусова коллекция из 17 рукописей. В послевоенный период рукописи поступали в Рукописный отдел почти ежегодно. Можно указать на коллекцию, переданную Музеем истории религии в 1954 г. (78 томов), состоявшую почти сплошь из традиционно-схоластической литературы; на очень ценное собрание из 42 рукописей, поступившее из Института востоковедения (Москва) в 1962 г.; на собрание С.М. Шапшала (22 рукописи), переданное в том же году, и на 26 томов собрания В.Ф. Минорского, поступившего с его библиотекой и архивом в 1966 г.

Определенную пищу для размышления дает помещенный ниже алфавитный список из 301 отдельного лица и 35 учреждений, которые принимали участие в создании фонда рукописей арабской графики сначала Музея, а затем и Института. А если учесть, что за их фамилиями и наименованиями скрывается значительное число лю-

¹⁷ Забиров В.А. Предварительное сообщение о работе Археографической экспедиции Академии наук // Исторический сборник. 1935, № 5. С. 281.

¹⁸ С.А. Алимов был официальным научным сотрудником ИВ АН СССР в Астрахани с 1936 по 1939 г.

¹⁹ Это принесло свои плоды. Так, Отдел рукописей Института востоковедения им. Беруни АН УзССР, например, на конец 1977 г. насчитывал 23 687 списков, из которых 6989 были описаны в 10 томах каталога «Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР» (Таш., 1952, 1954, 1955, 1957, 1960, 1963, 1964, 1967, 1971, 1975). См.: Урунбаев А.У. Некоторые итоги и перспективы подготовки каталога «Собрание восточных рукописей АН УзССР» // Материалы всесоюзного совещания «Принципы научного описания археографических памятников народов Востока» (Баку, 11–12.X.1977 г.). Баку, 1977. С. 84, 86.

²⁰ Последними коллекциями, собранными сотрудниками Института в Средней Азии, были коллекции И.Э. Бертельса в 1933 г. (16 рукописей), Ф.Б. Распопчина в 1934 г. (17) и коллекция из 10 исмаилитских рукописей, переданная А.В. Станишевским в 1934 г.

дей, которые принимали непосредственное участие в переписке по покупке или пересылке рукописей, их доставке, то цифра эта многократно возрастет. Представители различных слоев общества: дипломаты и писатели, консулы и ученые, государственные деятели и студенты — в силу различных мотивов, руководивших ими, так или иначе участвовали в пополнении коллекций хранилища. И в этом смысле можно сказать, что все российское общество заботилось о его судьбе.

I

Алфавитный список лиц и учреждений, передавших мусульманские рукописи Азиатскому музею — Санкт-Петербургскому филиалу Института востоковедения РАН

Схема построения алфавитной таблицы: наименование учреждения или фамилия и инициалы фондообразователя (в скобках даны даты жизни, если их удалось установить); краткие сведения о нем; страна, регион или город, где были приобретены рукописи или откуда они поступили в Рукописный отдел; год поступления рукописей в хранилище (если от данного лица рукописи поступали несколько раз, то цифра их общего числа предшествует датам поступления); число рукописей; звездочка перед датой поступления указывает на то, что сведения о рукописи (или рукописях) были опубликованы в периодических изданиях Академии наук. Об этих публикациях см.: *Акимушкин О.Ф., Борщевский Ю.Е.* Материалы для библиографии работ о персидских рукописях // Народы Азии и Африки. 1963, № 3. С. 165–174; № 6. С. 228–241; *Дмитриева Л.В., Муратов С.Н.* Каталоги, списки и обзоры тюркских рукописей XVIII–XX вв. // Письменные памятники Востока. Ист.-филол. исследования. Ежегодник. 1969. М., 1972. С. 145–177; Библиография арабских рукописей. М., 1982. С. 230–241.

- Абд ал-Ахад, эмир бухарский (1885–1910). *1905 г. — 1 рукопись (через посредство Я.Я. Лютша).
- Абд ал-Хаким-эфенди, мулла. 1842 г. — 1 рукопись.
- Адамов А.А., консул в Систане. Иран. 1911 г. — 4 рукописи.
- Азербайджанский филиал АН СССР. Баку. 1939 г. — 4 рукописи.
- Айдаров Г.А. Оренбург. 1937 г. — 3 рукописи.
- Академия истории материальной культуры. Ленинград. 1924 г. — 1 рукопись.
- Академическая книга (магазин). Ленинград. 9 рукописей: 1947 г. — 3 рукописи; 1954 г. — 1 рукопись (от П.Е. Корнилова); 1955 г. — 1 рукопись; 1957 г. — 1 рукопись (от Д.В. Померанцева); 1958 г. — 1 рукопись; 1960 г. — 1 рукопись; 1964 г. — 1 рукопись.
- Аксаков З.А. (род. 1905), сотрудник ИВ АН СССР (1933–1938), тюрколог. Поволжье. 1947 г. — 1 рукопись.
- Алексеев, купец. Москва. 1864 г. — 1 рукопись (из собрания И.М. Толстого).
- Аликаев О. Дагестан. 1939 г. — 1 рукопись.
- Алим, эмир бухарский (1911–1920). 1911 г. — 1 рукопись (через посредство А.Д. Калмыкова).
- Алимов А.А. (1900–1935), сотрудник ИВ АН СССР, тюрколог. 2 рукописи: 1934 г. — 1 рукопись; 1935 г. — 1 рукопись.
- Алимов С.А. (ум. 1939), учитель арабского языка в Астрахани (собирал рукописи по заданию ИВ АН СССР). Нижнее Поволжье. 472 рукописи: 1936 г. — 111 рукописи.

- сей; 1937 г. — 34 рукописи; 1938 г. — 171 рукопись; 1939 г. — 107 рукописей; 1940 г. — 21 рукопись; 1941 г. — 28 рукописей (рукописи, поступившие в 1940 и 1941 гг., были высланы вдовой С.А. Алимова).
- Альбун В.П. г. Ломоносов (Ленинградская обл.). 1974 г. — 1 рукопись.
- Андреев М.С. (1873–1948), член-кор. АН СССР, этнограф и лингвист. Средняя Азия. 1928 г. — 3 рукописи.
- Анитова Ю.В. Средняя Азия. 1949 г. — 1 рукопись.
- Аничков Н.А. (1809–1892), генеральный консул в Тебризе (с 1838 г.), полномочный посланник в Персии (с 1856 г.). Тебриз. *1851 г. — 1 рукопись.
- Анучин В.И. (1875–1941), профессор Казанского и Узбекского университетов, ботаник. Поволжье, Средняя Азия. 1928 г. — 22 рукописи.
- Археографическая экспедиция АН СССР в Тат. АССР (состояла из научного сотрудника ИВ АН СССР В.А. Забирова и местного татарского ученого-библиофила и краеведа С.Г. Вахидова). Поволжье. 1934 г. — 1202 рукописи.
- Архив АН СССР, ЛО. Ленинград. 3 рукописи: 1938 г. — 1 рукопись; 1940 г. — 1 рукопись; 1943 г. — 1 рукопись (через сотрудницу Архива И.С. Лосеву).
- Архив Ленинградского отделения ИВ АН СССР. 2 рукописи: 1965 г. — 1 рукопись; 1981 г. — 1 рукопись.
- Асадуллаев С. Ленинабад. 1978 г. — 1 рукопись.
- Атызгильдинов, ахунд. Уфа. 1927 г. — 1 рукопись.
- Ашуров К.М. (род. 1897), сотрудник (библиотекарь) ИВ АН СССР. 1940 г. — 1 рукопись.
- Бабаджанов Расих, мулла. Бухара. 1852 г. — 1 рукопись.
- Базилевский А.А. (ум. 1918?), секретарь консульства в Тебризе, затем миссии в Тегеране. Иран. *1924 г. — 7 рукописей.
- Базлов И.И., букинист и книготорговец в С.-Петербурге. 1895 г. — 1 рукопись.
- Байджанов К. Коканд. *1847 г. — 1 рукопись (через посредство министерства финансов).
- Бакиханов А.К. (1794–1847), азербайджанский общественный и политический деятель, историк и просветитель. Иран, Азербайджан. *1852 г. — 24 рукописи (через посредство Сакине-ханум, вдовы А.К. Бакиханова).
- Бакулин Ф.А. (1846–1879), генеральный консул в Астрабаде. Иран. 4 рукописи: 1874 г. — 1 рукопись; *1875 г. — 3 рукописи.
- Барабанов А.М. (1906–1941), востоковед-арабист, сотрудник ИВ АН СССР. Махачкала (Дагестан). 1939 г. — 1 рукопись (приобретена у Газиева).
- Бартоломей И.А. (1813–1870), член-кор. Академии наук, генерал-лейтенант, нумизмат-иранист, археолог. Закавказье. *1863 г. — 2 рукописи.
- Бартольд В.В. (1869–1930), академик, востоковед, историк Средней Азии и Ирана. Средняя Азия. 24 рукописи: 1904 г. — 16 рукописей (собраны в 1902 и 1904 гг.); 1915 г. — 1 рукопись; *1916 г. — 4 рукописи; 1921 г. — 2 рукописи; 1928 г. — 1 рукопись.
- Батъянов, инспектор учебных заведений г. Николаева. 1848 г. — 3 рукописи (через министерство народного просвещения),
- Бауэр. 1930 г. — 1 рукопись.
- Бах А.Н. (1857–1946), академик-биохимик. Средняя Азия. 1900–1901 гг. — 2 рукописи.
- Башкиров С.С. Миясов. 1934 г. — 2 рукописи.
- Безменов. 1856 г. — 4 рукописи.
- Беленицкий А.М. (1904–1993), историк и археолог Средней Азии. Средняя Азия (Самарканд). 1939 г. — 1 рукопись.

- Беляев И.А., востоковед, тюрколог, инспектор народных училищ Закаспийской области. 5 рукописей: *1905 г. — 1 рукопись (через Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии); 1915 г. — 4 рукописи.
- Бенедиктов. Средняя Азия. 1939 г. — 5 рукописей.
- Бенешевич В.Н. (1874–1943), член-кор. АН СССР, историк Византии. 1911 г. — 2 рукописи.
- Берг Л.С. (1876–1950), академик, географ и ихтиолог. Равендуз (Ирак). 1921 г. — 1 рукопись (была найдена в 1916 г. В. Таманиевым).
- Березин И.Н. (1818–1896), тюрколог, профессор Казанского и С.-Петербургского университетов. Дагестан, Иран, Поволжье. 19 рукописей: 1863 г. — 3 рукописи; 1896 г. — 16 рукописей.
- Березовский М.М. (1848–1912), зоолог, путешественник. Восточный Туркестан. 1908 г. — 5 рукописей.
- Берже А.П. (1828–1896), археограф-кавказовед, востоковед. Закавказье, Иран. 1863 г. — 3 рукописи.
- Бернштейн Г.Х. (G.H. Bernstein). 1861 г. — 5 рукописей.
- Бертельс Е.Э. (1890–1957), член-кор. АН СССР, иранист, филолог и литературовед. 33 рукописи: Бухара. 1930 г. — 17 рукописей; Душанбе. 1933 г. — 16 рукописей.
- Библиотека Академии наук СССР. 6 рукописей: 1931 г. — 4 рукописи (3 из библиотеки бывш. Русского археологического института в Константинополе); 1938 г. — 1 рукопись; 1965 г. — 1 рукопись.
- Библиотека Зимнего Дворца (рукописи Григория IV — патриарха антиохийского). Передний Восток. *1919 г. — 41 рукопись.
- Библиотека им. В.И. Ленина. Москва. 1966 г. — 1 рукопись.
- Библиотека Института востоковедения АН СССР. Москва. 72 рукописи: 1948 г. — 1 рукопись; 1956 г. — 10 рукописей; 1958 г. — 1 рукопись; 1960 г. — 7 рукописей (приобретены у А.А. Молчанова); *1962 г. — 42 рукописи; 1963 г. — 2 рукописи; 1964 г. — 3 рукописи; 1965 г. — 5 рукописей; 1971 г. — 1 рукопись.
- Библиотека Института востоковедения АН СССР. Ленинградское отделение. 3 рукописи: 1958 г. — 1 рукопись; 1967 г. — 2 рукописи.
- Библиотека Института мировой литературы АН СССР. 1972 г. — 9 рукописей.
- Библиотека Русского археологического института в Константинополе см. Библиотека Академии наук СССР.
- Библиотека Ученого комитета министерства финансов. *1845 г. — 17 рукописей.
- Бикчентеев И.М. Башкирская АССР. 1936 г. — 66 рукописей.
- Богданов Л.С., востоковед, иранист, служащий Русско-персидского банка в Тегеране. Иран. 246 рукописей (преимущественно персидские): 1904 г. — 4 рукописи; 1906 г. — 8 рукописей; *1907 г. — 52 рукописи; *1910 г. — 2 рукописи; 1912 г. — 39 рукописей; 1913 г. — 139 рукописей; 1914 г. — 2 рукописи.
- Бодэ К.К., барон, путешественник, первый секретарь миссии в Тегеране. Иран. *1842 г. — 2 рукописи.
- Бораганский И.М., владелец переплетной мастерской в С.-Петербурге. 1891 г. — 1 рукопись.
- Бородин А.В., поручик лейб-гвардии 1-й артиллерийской бригады. 1908 г. — 3 рукописи.
- Брок (Brock) — 1 рукопись.
- Бреше В.Л. (V. Bréchet). 1906 г. — 8 рукописей.
- Бутенев А.П. (1787–1866), дипломат, посол в Турции (1830–1842, 1856–1858). Стамбул. 5 рукописей: *1834 г. — 1 рукопись; *1837 г. — 1 рукопись; *1840 г. — 3 рукописи.

- Валеев К.Г. Тат. АССР. 1935 г. — 10 рукописей.
- Валидов А.З. (Ахмед-Заки Валиди Тоған, 1890–1970), востоковед, тюрколог. Средняя Азия. 26 рукописей: 1913 г. — 4 рукописи; *1914 г. — 21 рукопись; 1916 г. — 1 рукопись.
- Валиханов Ч.Ч. (1835–1865), первый казахский ученый (историк-этнограф) и просветитель-демократ. Восточный Туркестан. 1860 г. — 1 рукопись.
- Вангг Л. фон (L.von Wängg), коллекционер. Москва. 1820 г. — 1 рукопись.
- Ванская коллекция. Турецкая Армения. *1916–1917 гг. — 1279 рукописей.
- Васильев. 1935 г. — 1 рукопись.
- Вахидов С.Г. (1887–1942), татарский ученый, краевед и собиратель рукописей Поволжья. 1934 г. — 362 рукописи.
- Вейденбаум Е.Г. (1845–1918), историк и библиограф Кавказа. Дагестан. 1908 г. — 1 рукопись.
- Вейла Г. (G. Weila). 1921 г. — 1 рукопись.
- Вельяминов-Зернов В.В. (1830–1904), академик, историк Средней Азии. Средняя Азия. 25 рукописей: 1858 г. — 8 рукописей; *1865 г. — 16 рукописей; *1872 г. — 1 рукопись.
- Верещагин М.С. 1928 г. — 4 рукописи.
- Верховский Ю.П. (1891–1962), иранист, сотрудник ИВ АН СССР. Иран. 1933 г. — 1 рукопись.
- Веселовский Н.И. (1848–1918), историк и археолог Средней Азии, профессор СПб. университета. Средняя Азия. 1898 г. — 3 рукописи.
- Вильчевский О.Л. (1909–1964), курдовед, сотрудник МАЭ. *1965 г. — 1 рукопись (через посредство вдовы — В.О. Чиркаевой).
- Воинова Е.Н. 1941 г. — 1 рукопись.
- Вуллерс И.А. (J.A. Vullers, 1803–1880). 1880 г. — 1 рукопись.
- Вяткин В.Л. (1869–1932), историк и археолог Средней Азии. Средняя Азия. 6 рукописей: *1897 г. — 3 рукописи; 1901 г. — 3 рукописи.
- Гаджихаликов А. Кубачи (Дагестан). 1964 г. — 5 рукописей.
- Гартье Э.К., книгопродавец-антиквар. С.-Петербург. 1902 г. — 8 рукописей.
- Ге Г. (G. Guès). Афины. 1914 г. — 2 рукописи.
- Голенищев В.С. (1856–1947), египтолог, ассириолог и семитолог, известный коллекционер. 7 рукописей: 1908 г. — 6 рукописей; *1910 г. — 1 рукопись.
- Гомолицкий П.Н. Ленинград. 1928 г. — 1 рукопись [через посредство А.Я. Борисова (1903–1942)].
- Гордеев Д.П. 1932 г. — 1 рукопись.
- Горький М. см. Пешков А.М.
- Государственный книжный фонд. Ленинград. 1928 г. — 8 рукописей.
- Государственный Русский музей. Петроград. 1921 г. — 1 рукопись.
- Готвальд И.Ф. (1813–1897), член-кор. Академии наук, арабист, профессор Казанского университета. Казань. 9 рукописей: 1851 г. — 1 рукопись; 1852 г. — 8 рукописей.
- Граменицкий Д.М., мировой судья в г. Ош (Киргизия). Средняя Азия. *1897 г. — 24 рукописи.
- Граф Р. (1819–1867), чиновник особых поручений при кавказском наместнике, переводчик посольства в Иране. Иран, Закавказье. *1867 г. — 39 рукописей.
- Григорий IV, патриарх антиохийский, см. Библиотека Зимнего Дворца.
- Григорьев. Турция. 1839 г. — 1 рукопись.
- Грязневич П.А. (1929–1997), сотрудник СПбФ ИВ РАН, арабист. г. Зафар (НДРЙ). 1979 г. — 1 рукопись.

- Гумилев Н.С. (1886–1921), русский поэт. Египет. 1917 г. — 8 рукописей.
 Гусев В. (ум. 1869), консул в Астрабаде (Иран). Иран. 1860 г. — 1 рукопись.
- Давыдов. 1912 г. — 2 рукописи.
 Дагдаров. 1847 г. — 1 рукопись (копия со списка СПб. университета № 105, выполнена по заказу Б.А. Дорна).
 Даль В.И. (1801–1872), писатель, врач, этнограф и лексикограф, почетный академик Академии наук. Оренбург. 12 рукописей: *1838 г. — 1 рукопись; *1840 г. — 1 рукопись; 1842 г. — 10 рукописей.
 Демезон П.И. (1807–1873), барон, востоковед-тюрколог, директор Учебного отделения восточных языков при Азиатском департаменте МИД (с 1843 г.). 1852 г. — 2 рукописи.
 Денисон-Росс Э. (1871–1940), английский востоковед, иранист и тюрколог, профессор Лондонского университета. Иран, Средняя Азия. *1897 г. — 11 рукописей.
 Десницкий И.И., студент Восточного факультета СПб. университета. Средняя Азия. *1907 г. — 10 рукописей.
 Джанбаев Т.С. Ленинград. 1988 г. — 1 рукопись.
 Диттель В.Ф. (1816–1848), профессор турецкого языка на Восточном факультете СПб. университета. Турция. 2 рукописи: 1854 г. — 1 рукопись; 1871 г. — 1 рукопись (через посредство его сына — В.В. Диттеля).
 Дорн Б.А. (1805–1881), академик, востоковед (иранист и афганист), директор Азиатского музея (1842–1881). Иран, Азербайджан. 12 рукописей: 1860 г. — 1 рукопись; 1861 г. — 11 рукописей.
 Дубенецкий Н.И. Верный (Алматы). *1913 г. — 1 рукопись.
 Дудин С.М. (1893–1929). 1917 г. — 1 рукопись.
 Дудшираев У. 1857 г. — 4 рукописи.
- Елизарова М.Г. Москва. 1966 г. — 1 рукопись.
- Жаба А.Д. (1801–1894), генеральный консул в Смирне (Турция) и Тебризе (Иран), востоковед (курдолог). Смирна. 1837 г. — 11 рукописей.
 Жобер П.А. (P.A. Jaubert, 1779–1847), французский востоковед (арабист, тюрколог и иранист). 1847 г. — 1 рукопись (через российского генерального консула в Париже П. Шписса).
 Жузе В.П., профессор, сын арабиста П.К. Жузе (1871–1942). 1961 г. — 1 рукопись.
 Жуковский В.А. (1858–1918), профессор СПб. университета, востоковед-иранист, директор драгоманата при Азиатском департаменте МИД. Иран, Средняя Азия. *1919 г. — 33 рукописи.
- Забиров В.А. (1897–1938), тюрколог, сотрудник ИВ АН СССР. Поволжье. 1939 г. — 13 рукописей.
 Залеман К.Г. (1849–1916), академик, востоковед-иранист, директор Азиатского музея АН (1890–1916). Средняя Азия. 131 рукопись: 1891 г. — 1 рукопись; *1897 г. — 96 рукописей; 1908 г. — 34 рукописи.
 Зарифов (Зарипов) М.З. Башкирская АССР. 1940 г. — 29 рукописей.
 Зарубин И.И. (1887–1964), востоковед (иранист-лингвист) и этнограф. Памир (Рушан, Шугнан). 12 рукописей: 1916 г. — 11 рукописей; 1940 г. — 1 рукопись.
 Зиновьев А.В. Ленинград. 1928 г. — 1 рукопись.
 Златогорова Т.С. 1949 г. — 1 рукопись.
- Иванов В.А. (1886–1970), русский ученый, известный специалист в области мусульманского сектантства. 1178 рукописей: Иран (собрана в 1913–1914 гг.), Средняя

- Азия. 1915 г. — 41 рукопись; Средняя Азия. *1915 г. (Бухарская коллекция) — 1057 рукописей; Иран (собрана в 1912 г.), Индия (собрана в 1913–1914 гг.), Средняя Азия (Бухара). 1916 г. — 77 рукописей; 1966 г. — 3 рукописи.
- Иванов П.П. (1893–1942), советский историк Средней Азии. Средняя Азия. 4 рукописи: 1936 г. — 1 рукопись; 1939 г. — 2 рукописи; 1941 г. — 1 рукопись.
- Иванов, генеральный консул в Смирне (Турция). Турция. 1836 г. — 13 рукописей.
- Игнатьев В.И. см. Мир-Салих Миракбаев.
- Ильминский Н.И. (1822–1891), востоковед-филолог, профессор Казанского университета. *1882 г. — 1 рукопись.
- Императорская археологическая комиссия. 1896 г. — 2 рукописи.
- Императорская миссия в Афинах. 1914 г. — 1 рукопись.
- Институт живых восточных языков. Ленинград. 7 рукописей: 1922 г. — 1 рукопись; 1923 г. — 1 рукопись; 1928 г. — 4 рукописи; 1938 г. — 1 рукопись.
- Институт истории АН СССР, ЛО. 1938 г. — 16 рукописей.
- Институт истории материальной культуры. Ленинград. 2 рукописи: 1939 г. — 1 рукопись; 1956 г. — 1 рукопись.
- Институт книги, документа и письма. Ленинград. 1938 г. — 18 рукописей.
- Ишеев А.И. 1927 г. — 1 рукопись.
- Казиков. 1930 г. — 2 рукописи.
- Казембек А.К. (1802–1870), востоковед (иранист, тюрколог и арабист), профессор и первый декан факультета восточных языков при СПб. университете. *1842 г. — 5 рукописей.
- Казимирский К. 1850 г. — 1 рукопись.
- Калмыков А.Д., дипломатический чиновник при Туркестанском генерал-губернаторе. Средняя Азия. 5 рукописей: 1891 г. — 3 рукописи; 1908 г. — 1 рукопись; 1917 г. — 1 рукопись.
- Камалов И.З. Чистополь. 1932 г. — 2 рукописи.
- Караимская национальная библиотека. Евпатория. 1936 г. — 1 рукопись.
- Картавов П.А. (1873–1941), библиограф-русист. 1926 г. — 1 рукопись.
- Карташов, генерал-майор. Средняя Азия. 1874 г. — 1 рукопись.
- Карташова А.Л. 1927 г. — 1 рукопись.
- Кастильоне Ф. ди (F. di Castiglione). 1826 г. — 1 рукопись (2 фрагмента одного списка Корана).
- Кауфман К.П. фон (1818–1882), первый генерал-губернатор Туркестанского края (с 1867 г.). Средняя Азия. *1874 г. — 38 рукописей.
- Кельзи Ф.И. (1819–1912), преподаватель арабского языка на факультете восточных языков при СПб. университете. 1857 г. — 1 рукопись.
- Керем (ум. 1917), крымский публицист и поэт. Старый Крым. 1916 г. — 1 рукопись (через посредство А.Н. Самойловича).
- Кёлер (Köhler), берлинский антиквар. 13 рукописей: 1866 г. — 3 рукописи; *1867 г. — 6 рукописей; 1891 г. — 4 рукописи.
- Клемм В.О. фон, секретарь дипломатического агентства в Бухаре. Средняя Азия. 1917 г. — 1 рукопись.
- Клот-бей А.Б. (Clot-beu A.B.), главный врач египетской армии. Египет. 1839 г. — 8 рукописей.
- Кознаков А.Н. см. Муравьев-Карский Н.Н.
- Коленати. Закавказье. 1844 г. — 1 рукопись.
- Кондаков Н.П. (1844–1925), византист и археолог, профессор СПб. университета. 1900 г. — 1 рукопись.
- Кор. Средняя Азия. 1905 г. — 1 рукопись.

- Корнилов П.Е. см. Академическая книга.
- Косцов М.С. 1920 г. — 1 рукопись.
- Котвич В.А. (1872–1944). — 1 рукопись.
- Козн Д., чиновник при Российском политическом агентстве в Бухаре. Бухара. 1901 г. — 2 рукописи.
- Крауш О.А. (ум. 1942), арабист, сотрудница ИВ АН СССР. Средняя Азия. 1936 г. — 2 рукописи.
- Крачковский И.Ю. (1883–1951), академик, арабист. 3 рукописи: 1914 г. — 2 рукописи; 1924 г. — 1 рукопись.
- Кротков Н.Н. (1869–1919), консул в Кульдже и Турфане. Восточный Туркестан. 1898 г. — 1 рукопись.
- Кузуни. 1914 г. — 1 рукопись.
- Кун А.Л. (1840–1888), востоковед (иранист и тюрколог); главный инспектор училищ Туркестанского края. Средняя Азия. *1890 г. — 133 рукописи.
- Куорич Б. (В. Quaritch, 1819–1899), основатель и глава известной антикварной фирмы в Лондоне. 18 рукописей: 1866 г. — 1 рукопись; 1868 г. — 1 рукопись; *1880 г. — 7 рукописей; *1893 г. — 9 рукописей.
- Куфаев М.Н. 1946 г. — 2 рукописи.
- Кушев В.В. (1927–2001), сотрудник СПбФ ИВ РАН, афганист и иранист (лингвист-филолог). Тегеран. 1985 г. — 1 рукопись.
- Ладыженский В.И. Ленинград. 1985 г. — 1 рукопись.
- Лапин С.А. 1894 г. — 1 рукопись.
- Лемм О.Э. фон (1856–1918), член-кор. Академии наук, востоковед-египтолог, хранитель Азиатского музея Академии наук. 1918 г. — 1 рукопись.
- Лерх П.И. (1828–1884), востоковед (курдолог, нумизмат, археолог и историк). Средняя Азия. *1859 г. — 46 рукописей.
- Ливен Х.А. (1774–1838), князь, посол в Лондоне. 1819 г. — 1 рукопись.
- Лихачев П.В. Кострома. 1941 г. — 6 рукописей.
- Логачев К.И. 1958 г. — 1 рукопись.
- Лорзбах Г.В. 1829 г. — 3 рукописи.
- Лукьянов В.В. Ленинград. 1964 г. — 1 рукопись.
- Лютш Я.Я., секретарь при Российском политическом агентстве в Бухаре (впоследствии политический агент). Средняя Азия, Восточный Туркестан. 28 рукописей: *1897 г. — 20 рукописей; 1901 г. — 4 рукописи; 1903 г. — 1 рукопись; 1908 г. — 3 рукописи.
- Макис, книготорговец в Вене. 1900 г. — 1 рукопись.
- Маккаева. 1944 г. — 1 рукопись.
- Мамедбейли Ш.Д. Баку. 1957 г. — 3 рукописи.
- Мамедов М.М. Баку. 98 рукописей: 1937 г. — 76 рукописей; 1939 г. — 22 рукописи.
- Маргулан А.Х. (1904–1985), академик АН КазССР, археолог и этнограф. Средняя Азия. 30 рукописей: 1937 г. — 4 рукописи; 1940 г. — 15 рукописей; 1941 г. — 11 рукописей.
- Марр Н.Я. (1864–1934), академик, лингвист, филолог, археолог. 1916 г. — 1 рукопись.
- Марр Ю.Н. (1893–1935), иранист-литературовед, сотрудник Азиатского музея. Иран, Закавказье. 14 рукописей: 1937 г. — 2 рукописи; 1950 г. — 12 рукописей (через посредство С.М. Марр).
- Махмудов см. Мухаммед-Али.
- Мезонов. Средняя Азия. 1891 г. — 1 рукопись.

- Мельгунов Г.В. (1834–1873), русский востоковед (иранист, историк), доцент СПб. университета. *1860 г. — 1 рукопись.
- Мельников В. Турция. 1916 г. — 27 рукописей.
- Мещерский В., князь, генеральный консул в Алжире. 1835 г. — 2 рукописи.
- Миллер А.Я., консул в Систане и Кермане. Иран. 1898 г. — 1 рукопись.
- Миллер Б.В. (1877–1956), востоковед (арабист и иранист). *1919 г. — 1 рукопись.
- Миллер В.Ф. (1848–1913), академик, кавказовед и лингвист, 1912 г. — 1 рукопись.
- Министерство иностранных дел СССР. 1949 г. — 1 рукопись. См. также Народный комиссариат иностранных дел СССР.
- Минорский В.Ф. (1877–1966), русский востоковед (иранист-историк, курдовед). 31 рукопись: 1917 г. — 1 рукопись; 1958 г. — 1 рукопись; 1960 г. — 3 рукописи; 1966 г. — 26 рукописей (через посредство Т.А. Минорской).
- Мир-Салих Миракбаев (ум. 1901), книготорговец в Бухаре. Бухара. 47 рукописей: *1900 г. — 34 рукописи; *1901 г. — 13 рукописей (через посредство В.И. Игнатьева — российского политического агента в Бухаре).
- Михайлов. 1892 г. — 1 рукопись.
- Мишутушкин, штабс-капитан. 1914 г. — 6 рукописей.
- Мищенко М.П. 1931 г. — 7 рукописей.
- Млокосевич. *1913 г. — 1 рукопись.
- Молчанов А.А. см. Библиотека Института востоковедения АН СССР.
- Москалев А. 1915 г. — 9 рукописей.
- Музей антропологии и этнографии АН СССР. Ленинград. 41 рукопись: 1922 г. — 1 рукопись; Кала-и Хумб (Таджикистан). 1939 г. — 39 рукописей; 1951 г. — 1 рукопись (через посредство А.Н. Кононова).
- Музей истории религии АН СССР. 1954 г. — 78 рукописей.
- Музей этнографии народов СССР. Ленинград. 1986 г. — 6 рукописей.
- Мумтаз С. Дербенд. 1935 г. — 5 рукописей.
- Муравьев-Карский Н.Н. (1796–1866), генерал, наместник Кавказа (с 1854 г.). Закавказье. 1911 г. — 23 рукописи (через посредство А.Н. Кознакова).
- Мухаммед-Али Махмуд-оглу. *1886 г. — 1 рукопись.
- Мухаммедов Ю.Д. Коканд. 1914 г. — 1 рукопись.
- Муханов. 1913 г. — 1 рукопись.
- Мухлинский А.О. (1808–1877), профессор СПб. университета, арабист и тюрколог. 1868 г. — 1 рукопись.
- Мюллер Г. (G. Müller). 1867 г. — 18 рукописей.
- Наливкин В.П. (1852–1918), востоковед (историк, этнограф и краевед Средней Азии) Средняя Азия. *1897 г. — 1 рукопись.
- Народный комиссариат иностранных дел СССР. 9 рукописей: *1919 г. — 4 рукописи 1923 г. — 5 рукописей. См. также МИД СССР.
- Норт Ф. (F. North). 1837 г. — 1 рукопись.
- Нофаль И.Г. (1828–1902). — 1 рукопись (см. также Чаров М.М.).
- НС (так в инвентаре). 1936 г. — 1 рукопись.
- Нури-бей. 1913 г. — 1 рукопись.
- Оболенский М.А. (1805–1873), князь, директор Московского архива МИД, историк Турция. 1839 г. — 1 рукопись.
- Ольденбург С.Ф. (1863–1934), академик, индолог и тибетолог. Восточный Туркестан. *1910 г. — 89 рукописей.
- Остроумов Н.П. (1846–1930). Ташкент. 1912 г. — 1 рукопись.

- Панзнер. 1821 г. — 1 рукопись.
- Пантусов Н.Н. (1849–1909), востоковед, исследователь Средней Азии. — 2 рукописи.
- Папаян Г.К. (1901–1937), сотрудник ИВ АН СССР. 1934 г. — 1 рукопись.
- Пасхин Н.Ф., путешественник и собиратель рукописей. Средняя Азия. 1929–1930 гг. — 171 рукопись.
- Пашино П.И. (1836–1891), востоковед, путешественник и литератор. 1856 г. — 8 рукописей.
- Пегушин В.А. 1940 г. — 1 рукопись.
- Перетц В.Н. (1870–1936), академик, славист. 1928 г. — 2 рукописи.
- Перовский Л.А. (1794–1857), граф, генерал-губернатор Оренбургской провинции, министр уделов. Средняя Азия. 1862 г. — 8 рукописей.
- Петров А.А. Куня-Ургенч (Средняя Азия). 1938 г. — 1 рукопись.
- Петров Н.П. 1905 г. — 1 рукопись.
- Петровский Н.Ф. (1837–1909), российский генеральный консул в Кашгаре, востоковед. Восточный Туркестан. *1909 г. — 131 рукопись.
- Пешков А.М. (Максим Горький, 1868–1936). 1921 г. — 1 рукопись.
- Писарчик А.К. (род. 1907), этнограф-иранист. 1954 г. — 1 рукопись.
- Покровский Н.И. (1897–1946), историк Северного Кавказа, русист и арабист. 1940 г. — 2 рукописи (через посредство И.Ю. Крачковского).
- Половцев А.А. (1832–1910), член Государственного совета, сенатор, историк и известный коллекционер. 33 рукописи: 1895 г. — 2 рукописи; *1919 г. — 31 рукопись.
- Полпредство СССР в Иране. Иран. *1926 г. — 25 рукописей.
- Померанцев Д.В. см. Академическая книга.
- Попов В.В. 1928 г. — 12 рукописей.
- Попова. 1905 г. — 1 рукопись.
- Поспелов Ф.Ф. Катта-Курган (Средняя Азия). 22 рукописи: *1908 г. — 3 рукописи; *1910 г. — 16 рукописей; 1913 г. — 3 рукописи.
- Пурин. 1913 г. — 1 рукопись.
- Пушкинский дом. Петроград. 1923 г. — 1 рукопись.
- Радлов В.В. (1837–1918), академик, востоковед, лингвист-тюрколог, директор Музея антропологии и этнографии. Средняя Азия. 87 рукописей: *1890 г. — 33 рукописи; 1897 г. — 11 рукописей; 1918 г. — 2 рукописи; 1961 г. — 41 рукопись (через Архив ЛО ИВ АН СССР).
- Разгонова Е. *1910 г. — 1 рукопись.
- Райна Н.Н. (N.N. Raina), генеральный секретарь общества друзей СССР в Кашмире. Кашмир. 1949 г. — 1 рукопись.
- Рамазанов С. сел. Кубачи (Дагестан). 1964 г. — 5 рукописей.
- Растопчин Ф.Б. (1904–1938), иранист, сотрудник ИВ АН СССР. Средняя Азия. 23 рукописи: 1934 г. — 20 рукописей (15 из них были доставлены в ИВ АН СССР А.Ю. Якубовским); 1990 г. — 3 рукописи (из архива Ф.Б. Растопчина).
- Ренненкамф. Казань. 1896 г. — 1 рукопись.
- Розен В.Р. (1849–1908), академик, востоковед-арабист, профессор СПб. университета. *1908 г. — 49 рукописей.
- Розенберг, капитан флота. 1819 г. — 5 рукописей (по поручению адмирала Сенявина).
- Ромаскевич А.А. (1885–1942), востоковед-иранист, профессор Восточного факультета ЛГУ. Ленинград. 1971 г. — 6 рукописей (через посредство ЛО Архива АН СССР).
- Руссо Ж.Л. (1780–1831), французский генеральный консул в Багдаде, Алеппо и Триполи. Иран, Ближний Восток. 700 рукописей: 1819 г. — 500 рукописей; 1825 г. — 200 рукописей.

- Самойлович А.Н. (1880–1938), академик, востоковед-тюрколог. Средняя Азия. 52 рукописи: *1908 г. — 6 рукописей, *1913 г. — 34 рукописи; 1916 г. — 2 рукописи; 1927 г. — 1 рукопись; 1942 г. — 9 рукописей (через посредство вдовы А.Н. Самойловича).
- Саранчин М.М. 1927 г. — 1 рукопись.
- Сафиев. 1914 г. — 1 рукопись.
- Свешников Н.И. *1878 г. — 15 рукописей.
- Свирьщевский. 1913 г. — 1 рукопись.
- Семенов А.А. (1873–1958), профессор Среднеазиатского государственного университета, востоковед-иранист. Памир (Вахан, Шугнан), Ташкент. 43 рукописи: 1918 г. — 9 рукописей; 1920 г. — 1 рукопись; 1921 г. — 6 рукописей; 1925 г. — 1 рукопись; 1928 г. — 26 рукописей.
- Семенова И.В. Ленинград. 1964 г. — 3 рукописи.
- Сенковский О.И. (1800–1858), писатель, востоковед (тюрколог и арабист), профессор СПб. университета. 1858 г. — 4 рукописи (3 из них через посредство П. Савельева).
- Серафимов. 1915 г. — 1 рукопись.
- Скайлер Е. (E. Schuyler, 1840–1890), американский дипломат, консул в Москве и Ревеле (Таллин), исследователь Средней и Центральной Азии. Бухара. 1874 г. — 1 рукопись.
- Смирнов С.М., профессор Казанского университета, ботаник, географ, этнограф. Средняя Азия. 57 рукописей: *1880 г. — 3 рукописи; 1881 г. — 14 рукописей; *1915 г. — 40 рукописей.
- Смирнова Н.К., вдова известного тюрколога В.Д. Смирнова (1846–1922). Турция. 5 рукописей: 1930 г. — 1 рукопись; 1934 г. — 4 рукописи.
- Смирнова О.И. (1910–1982), сотрудник ЛО ИВ АН СССР, иранист-согдолог, филолог и нумизмат. Ленинград. 1980 г. — 2 рукописи.
- Сонин Н.Я. 1856 г. — 2 рукописи.
- Сотников С.Н. 1959 г. — 1 рукопись.
- Станишевский А.В. (род. 1904), начальник Особой партии Таджикско-памирской экспедиции АН СССР. Памир. 1934 г. — 10 рукописей (через посредство Тадж. базы АН СССР).
- Стариков А.А. (1892–1962), иранист, профессор МГУ. 1930 г. — 1 рукопись.
- Старк Л.С. (ум. 1937), полномочный представитель СССР в Афганистане. Кабул. 1931 г. — 1 рукопись.
- Статкевич Т.А. Ленинград. 1987 г. — 1 рукопись.
- Степанов Д.К. 1924 г. — 1 рукопись.
- Стрэкер (Stracker), книготорговец в Лондоне. 1837 г. — 5 рукописей (через посредство Розена, секретаря дипломатической миссии в Лондоне).
- Сулейкин В.Д., сын востоковеда-индолога Д.А. Сулейкина (1900–1948). 1960 г. — 1 рукопись.
- Сухтелен П.К. (1751–1836), инженер-генерал российской армии. 1837 г. — 35 рукописей.
- Таджикистанская база АН СССР. Сталинабад. 1933 г. — 10 рукописей.
- Тактаров. 1849 г. — 1 рукопись.
- Тамаев А.И. Дагестан. 49 рукописей: 1936 г. — 6 рукописей; 1938 г. — 31 рукопись; 1948 г. — 12 рукописей.
- Тебеньков М.М. 1912 г. — 1 рукопись.
- Теймураз Багратиони (1782–1846), историк Грузии, сын последнего грузинского царя Георгия XI. Иран. 1847 г. — 1 рукопись.

- Толстой И.М. (1806–1867), граф, министр почт и телеграфов. 5 рукописей: 1860 г. — 2 рукописи; *1864 г. — 3 рукописи.
- Тригулов, драгоман миссии в Иране. 8 рукописей: 1851 г. — 3 рукописи; 1857–1858 гг. — 5 рукописей.
- Трифонов В.Т. 1932 г. — 1 рукопись.
- Троицкая А.Л. (1899–1980), востоковед-тюрколог, историк и этнограф Средней Азии, сотрудник ИВ АН СССР. 1948 г. — 2 рукописи.
- Туманский А.Г. (1861–1920), генерал-майор, востоковед (иранист и тюрколог). Бухара. 2 рукописи: 1924 г. — 1 рукопись; 1927 г. — 1 рукопись (обе через посредство вдовы А.Г. Туманского).
- Тураев Б.А. (1868–1920), академик, востоковед-историк древнего Востока. 1920 г. — 2 рукописи.
- Уваров С.С. (1786–1855), граф, президент Академии наук. 1820 г. — 1 рукопись.
- Удалец К.И. 1948 г. — 1 рукопись.
- Успенский Ф. 1916 г. — 1 рукопись.
- Учебное отделение при Азиатском департаменте министерства иностранных дел. 1919 г. — 527 рукописей.
- Фаберже К.Г., петербургский ювелир и коллекционер. 1920 г. — 11 рукописей и 26 миниатюр.
- Файзханов, мулла Хусейн (1828–1866), лектор факультета восточных языков при СПб. университете. 38 рукописей: 1854 г. — 22 рукописи; 1863 г. — 6 рукописей; *1866 г. — 10 рукописей и 3 фирмана (через посредство вдовы Х. Файзханова).
- Фатхали-бек Султанов. Кавказ. 1900 г. — 1 рукопись.
- Фатхаллах Абу Халлак. Бейрут. 1917 г. — 1 рукопись.
- Фейцогельн. 1851 г. — 1 рукопись.
- Филатов П. 1914 г. — 1 рукопись.
- Филоненко В.И., профессор Кабардино-Балкарского института (Нальчик). 13 рукописей: 1937 г. — 2 рукописи; 1947 г. — 11 рукописей.
- Флоренский А.А., студент. 1911 г. — 1 рукопись.
- Фонтон Г.Р. (ум. 1864). *1876 г. — 19 рукописей (через посредство австрийского генерального консула в Одессе Э.О. Блау).
- Франк У. (U. Frank), бывший немецкий консул на Ближнем Востоке. 1904 г. — 18 рукописей.
- Френ Рудольф Х. (1817–1882?), второй секретарь миссии в Тегеране, консул в Османской империи. 19 рукописей: Египет, Иран. 1838 г. — 4 рукописи; 1839 г. — 1 рукопись; *1842 г. — 13 рукописей; 1882 г. — 1 рукопись.
- Френ Христиан Д. (1782–1851), академик, востоковед и нумизмат, первый директор Азиатского музея АН. 69 рукописей: 1828 г. — 30 рукописей; 1837 г. — 21 рукопись; 1842 г. — 1 рукопись; *1852 г. — 17 рукописей.
- Фроман-Брун. 1862 г. — 3 рукописи.
- Халиков И. Бухара. 1931 г. — 1 рукопись.
- Халиль Иман-Мухаммед, кокандский посланник. *1847 г. — 2 рукописи (через посредство министерства финансов).
- Хамакер (ум. 1837), профессор Лейденского университета. 1837 г. — 2 рукописи.
- Хан-Иомудский Н.Н. Келят (Туркмения). *1913 г. — 1 рукопись (через посредство А.Н. Самойловича).

Ханыков Н.В. (1819–1876), член-кор. Академии наук, востоковед-иранист, генеральный консул в Тебризе. Иран, Афганистан, Средняя Азия. 74 рукописи (в т.ч. 18 афганских): *1854 г. — 1 рукопись; *1855 г. — 2 рукописи; *1856 г. — 6 рукописей; *1857 г. — 2 рукописи; *1858 г. — 32 рукописи (в т.ч. 13 афганских); *1859 г. — 27 рукописей (в т.ч. 5 афганских); 1860 г. — 4 рукописи (11 фрагментов 4 списков Корана).

Харрасовиц О. (Harrassowitz O.), книготорговая фирма в Лейпциге. 1900 г. — 4 рукописи.

Хартманн Р. (Hartmann R.). 1899 г. — 1 рукопись.

Хвольсон Д.А. (1819–1911), профессор СПб. университета, востоковед-семинолог. 5 рукописей: 1909 г. — 4 рукописи; 1911 г. — 1 рукопись.

Хилинский. Мешхед (Иран). 1914 г. — 1 рукопись.

Цветков П.П. Турция, Иран. 1924 г. — 7 рукописей.

Цензурный комитет в С.-Петербурге. 1900 г. — 3 рукописи.

Центральная геологическая библиотека. Ленинград. 1933 г. — 2 рукописи.

Чаров М.М. 1936 г. — 4 рукописи (из собрания арабиста И.Г. Нофаля).

Черевичкий А.А. 1940 г. — 4 рукописи.

Чигогидзе И.Э. 1915 г. — 1 рукопись.

Шамсутдинов Х.К. Средняя Азия. 1937 г. — 1 рукопись.

Шапшал С.М. (1873–1961), востоковед (тюрколог и иранист). Вильнюс. 1947 г. — 2 рукописи; 1962 г. — 32 рукописи (через посредство К.Р. Лопатто).

Шегрен А.М. (1794–1855), академик, кавказовед-лингвист. 1857 г. — 6 рукописей.

Шилейко В.К. (1891–1930), профессор Ленинградского университета, ассириолог и шумеролог. 1919 г. — 1 рукопись.

Шиллинг фон Канштадт П.Л. (1786–1837), член-кор. Академии наук, физик, востоковед. 1821 г. — 2 рукописи.

Ширванов. Поволжье. 1936 г. — 1 рукопись.

Шмидт М. — 1 рукопись.

Эберман В.А. (1899–1937), сотрудник ИВ АН СССР, арабист. 1923 г. — 2 рукописи.

Эйхвальд фон. 1827 г. — 2 рукописи.

Ювачев В.П. (1850–1936), публицист, участник народнического движения 1870-х гг. 1928 г. — 1 рукопись.

Юдахин К.К. (1890–1975), академик АН КиргССР, профессор, востоковед (тюрколог). 1928 г. — 1 рукопись.

Юнусов Б.Д. Ташкент. 1944 г. — 17 рукописей.

Юсупов А.Х.Г. Поволжье. 1936 г. — 18 рукописей.

Яхин А.И. сел. Байраки Тат. АССР. 1971 г. — 1 рукопись (через посредство Ф.С. Фасеева — сотрудника Казан. филиала АН СССР).

Яхуда (Yahuda), книготорговец и антиквар из Дармштадта (Германия). 10 рукописей: 1904 г. — 5 рукописей; 1907 г. — 5 рукописей.

II

**Хронологическая таблица
поступлений рукописей**

- 1819 Ливен Х.А. (1); Розенберг (5); Руссо Ж.Л. (500) [506]
 1820 фон Вангг Л. (1); Уваров С.С. (1) [2]
 1821 Панзнер (1); Шиллинг фон Канштадт П.Л. (2) [3]
 1825 Руссо Ж.Л. (200)
 1826 Кастильони Ф. (1)
 1827 фон Эйхвальд (2)
 1828 Френ Х.Д. (30)
 1829 Лорзбах Г.В. (3)
 1834 Бутенев А.П. (1)
 1835 Мещерский В. (2)
 1836 Иванов (13)
 1837 Бутенев А.П. (1); Жаба А.Д. (11); Норт Ф. (1); Стрэкер (5); Сухтелен П.К. (35);
 Френ Х.Д. (21); Хамакер (2) [76]
 1838 Даль В.И. (1); Френ Р.Х. (4) [5]
 1839 Григорьев (1); Клот-бей (8); Оболенский М.А. (1); Френ Р.Х. (1) [11]
 1840 Бутенев А.П. (3); Даль В.И. (1) [4]
 1842 мулла Абд ал-Хаким-эфенди (1); Бодэ К.К. (2); Даль В.И. (10); Казембек А.К. (5);
 Френ Р.Х. (13); Френ Х.Д. (1) [32]
 1844 Коленати (1)
 1845 Библиотека Ученого комитета министерства финансов (17)
 1847 Байджанов К. (1); Дагдаров (1); Жобер А.П. (1); Теймураз Багратиони (1); Ха-
 лиль Иман-Мухаммед (2) [6]
 1848 Батъянов (3)
 1849 Тактаров (1)
 1850 Казимирский (1)
 1851 Аничков Н.А. (1); Готвальд Н.Ф. (1); Тригулов (3); Фейцогельн (1) [6]
 1852 Бабаджанов Р. (1); Бахиканов А.К. (24); Готвальд И.Ф. (8); Френ Х.Д. (17) [50]
 1854 Диттель В.Ф. (1); Файзханов Х. (22); Ханыков Н.В. (1) [24]
 1855 Ханыков Н.В. (2)
 1856 Безменов (4); Пашино П.И. (8); Сонин Н.Я. (2); Ханыков Н.В. (6) [20]
 1857 Дудшираев У. (4); Кельзи Ф.Н. (1); Ханыков Н.В. (2); Шегрен А.М. (6) [13]
 1858 Вельяминов-Зернов В.В. (8); Сенковский О.И. (4); Тригулов (5); Ханыков Н.В.
 (32) [49]
 1859 Лерх П.И. (46); Ханыков Н.В. (27) [73]
 1860 Валиханов Ч.Ч. (1); Гусев В. (1); Дорн Б.А. (1); Мельгунов Г.В. (1); Тол-
 стой И.М. (2); Ханыков Н.В. (4) [10]
 1861 Бернштейн Г.Х. (5); Дорн Б.А. (11) [16]
 1862 Перовский Л.А. (8); Фроман-Брун (3) [11]
 1863 Бартоломей Н.А. (2); Березин И.Н. (3); Берже А.П. (3); Файзханов Х. (6) [14]
 1864 Алексеев (1); Толстой И.М. (3) [4]
 1865 Вельяминов-Зернов В.В. (16)
 1866 Кёлер (3); Куорич Б. (1); Файзханов Х. (10) [14]
 1867 Граф Р. (39); Кёлер (6); Мюллер Г. (18) [63]
 1868 Куорич Б. (1); Мухлинский А.О. (1) [2]
 1871 Диттель В.В. (1)
 1872 Вельяминов-Зернов В.В. (1)

- 1874 Бакулин Ф.А. (1); Карташов (1); фон Кауфман К.П. (38); Скайлер Е. (1) [41]
1875 Бакулин Ф.А. (3)
1876 Фонтон Г.Р. (19)
1878 Свешников Н.И. (15)
1880 Вуллерс И.А. (1); Куорич Б. (7); Смирнов С.М. (3) [11]
1881 Смирнов С.М. (14)
1882 Ильминский Н.И. (1); Френ Р.Х. (1) [2]
1886 Мухаммед-Али Махмуд-оглу (1)
1890 Кун А.Л. (133); Радлов В.В. (33) [166]
1891 Бораганский И.М. (1); Залеман К.Г. (1); Калмыков А.Д. (1); Кёлер (4); Мезонов (1) [8]
1892 Михайлов (1)
1893 Куорич Б. (9)
1894 Лапин С.А. (1)
1895 Базлов (1); Половцев А.А. (2) [3]
1896 Березин И.Н. (16); Императорская археологическая комиссия (2); Ренненкампф (1) [19]
1897 Вяткин В.Л. (3); Граменицкий Д.М. (24); Денисон-Росс Э. (11); Залеман К.Г. (96); Лютш Я.Я. (20); Наливкин В.Л. (1); Радлов В.В. (11) [166]
1898 Веселовский Н.И. (3); Миллер А.Я. (1) [4]
1899 Хартманн Р. (1)
1900 Кондаков Н.П. (1); Макис (1); Мир-Салих Миракбаев (35); Фатхали-бек Султанов (1); Харрасовиц О. (4); Цензурный комитет (3) [45]
1901 Бах А.Н. (2); Вяткин В.Л. (3); Коэн Д. (2); Лютш Я.Я. (4); Мир-Салих Миракбаев (13) [24]
1902 Гартье Э.К. (8)
1903 Лютш Я.Я. (1)
1904 Бартольд В.В. (16); Богданов Л.Ф. (4); Франк У. (18); Яхуда (5) [43]
1905 Абд ал-Ахад (1); Беляев И.А. (1); Кор (1); Попова (1) [4]
1906 Богданов Л.Ф. (8); Бреше В. (8) [16]
1907 Богданов Л.Ф. (52); Десницкий И.И. (10); Яхуда (5) [67]
1908 Березовский М.М. (5); Бородин А.В. (3); Вейденбаум Е.Г. (1); Голенишев В.С. (6); Залеман К.Г. (34); Калмыков А.Д. (1); Лютш Я.Я. (3); Поспелов Ф.Ф. (3); Розен В.Р. (49); Самойлович А.П. (6) [111]
1909 Петровский Н.Ф. (131); Хвольсон Д.А. (4) [135]
1910 Богданов Л.Ф. (2); Голенишев В.С. (1); Ольденбург С.Ф. (89); Поспелов Ф.Ф. (16); Разгонова Е. (1) [109]
1911 Адамов А.А. (4); Алим (1); Бенешевич В.Н. (2); Муравьев Н.Н. (23); Флоренский А.А. (1); Хвольсон Д.А. (1) [32]
1912 Богданов Л.Ф. (39); Давыдов (2); Миллер В.Ф. (1); Тебеньков М.М. (1) /43/
1913 Богданов Л.Ф. (139); Валидов А.З. (4); Дубенецкий Н.И. (1); Керем (1); Млокович (1); Муханов (1); Нури-бей (1); Поспелов Ф.Ф. (3); Пурин (1); Самойлович А.Н. (34); Свирьцевский (1) [187]
1914 Богданов Л.Ф. (2); Валидов А.З. (21); Ге Г. (2); Императорская миссия в Афинах (1); Крачковский И.Ю. (2); Кузуни (1); Миштушкин (6); Мухаммедов Ю.Д. (1); Сафиев (1); Филатов П. (1); Хилинский (1) [39]
1915 Бартольд В.В. (1); Беляев И.А. (4); Иванов В.А. (41 и 1057); Москалев А. (9); Серафимов (1); Смирнов С.М. (40); Чигогидзе И.Э. (1) [1154]
1916 Бартольд В.В. (4); Валидов А.З. (1); Ванская коллекция (1279); Зарубин И.И. (11); Иванов В.А. (77); Мельников В. (27); Марр Н.Я. (1); Самойлович А.Н. (2); Успенский Ф. (1) [1403]

- 1917 Ванская коллекция (1279); Гумилев Н.С. (8); Дудин С.М. (1); Калмыков А.Д. (1); фон Клемм В.О. (1); Минорский В.Ф. (1); Ольденбург С.Ф. (1); Фатхаллах Абу Халлак (1) [14]
- 1918 фон Лемм О.Э. (1); Радлов В.В. (2); Семенов А.А. (9) [12]
- 1919 Библиотека Зимнего Дворца (41); Жуковский В.А. (33); Миллер Б.В. (1); НКВД СССР (4); Половцев А.А. (31); Учебное отделение МИД (527); Шилейко В.К. (1) [638]
- 1920 Косцов М.Ф. (1); Семенов А.А. (1); Тураев Б.А. (2); Фаберже (11) [15]
- 1921 Бартольд В.В. (1); Берг Л.С. (1); Вейла Г. (1); Государственный Русский музей (1); Пешков А.М. (1); Семенов А.А. (6) [11]
- 1922 ИЖВЯ (Ленинград) (1); МАЭ АН СССР (Ленинград) (1) [2]
- 1923 ИЖВЯ (1); НКВД СССР (5); Пушкинский Дом (1); Эберман В.А. (2) [9]
- 1924 Академия материальной культуры (Ленинград) (1); Базилевский А.А. (7); Крачковский И.Ю. (1); Степанов Д.К. (1); Туманский А.Г. (1); Цветков П.П. (7) [18]
- 1925 Семенов А.А. (1)
- 1926 Картавов П.А. (1); Полпредство СССР в Иране (25); Семенов А.А. (26) [52]
- 1927 Атызгильдинов (1); Ишеев А.И. (1); Карташова А.Л. (1); Самойлович А.Н. (1); Саранчин М.М. (1); Туманский А.Г. (1) [6]
- 1928 Андреев М.С. (3); Анучин В.И. (22); Бартольд В.В. (1); Верещагин И.С. (4); Гомолцкий П.Н. (1); Государственный книжный фонд (8); Зиновьев А.В. (1); ИЖВЯ (4); Перетц В.И. (2); Попов В.В. (12); Ювачев И.П. (1); Юдахин К.К. (1) [60]
- 1930 Бауэр (1); Бертельс Е.Э. (17); Казаков (2); Пасхин Н.Ф. (171); Смирнова Н.К. (1); Стариков А.А. (1) [193]
- 1931 Библиотека АН СССР (4); Мищенко М.П. (7); Старк Л.С. (1); Халиков И. (1) [13]
- 1932 Гордеев Д.П. (1); Камалов И.З. (2); Трифонов В.Т. (1) [4]
- 1933 Бертельс Е.Э. (16); Верховский Ю.П. (1); Тадж. база АН СССР (10); Центр. геологическая библиотека (2) [29]
- 1934 Алимов А.А. (2); Археографическая экспедиция (1202); Башкиров С.С. (2); Вахидов С.Г. (362); Папаян Г.К. (1); Рас топчин Ф.Б. (17); Смирнова Н.К. (4); Станисhevский А.В. (10) [1929]
- 1935 Алимов А.А. (1); Валеев К.Г. (10); Васильев (1); Мумтаз С. (5) [17]
- 1936 Алимов С.А. (111); Бикчентеев И.М. (66); Иванов П.П. (1); Караимская нац. библиотека (1); Крауш О.А. (2); Тамаев А.Н. (6); Чаров М.М. (4); Ширванов (1); Юсупов А.Х.Г. (18) [210]
- 1937 Айдаров Г.А. (3); Алимов С.А. (34); Мамедов И.М. (76); Маргулан А.Х. (4); Марр Ю.Н. (2); Филоненко В.Н. (2); Шамсутдинов Х.К. (1) [122]
- 1938 Алимов С.А. (171); Архив АН СССР, ЛО (1); Библиотека АН СССР (1); Институт истории АН СССР, ЛО (16); Институт книги, документа и письма (18); ИЖВЯ (1); Петров А.А. (1); Тамаев А.И. (31) [240]
- 1939 Аз. ФАН СССР (4); Аликаев О. (1); Алимов С.А. (107); Барабанов А.М. (1); Беленицкий А.М. (1); Бенедиктов (5); Заби ров В.А. (13); Иванов П.П. (2); Институт истории материальной культуры (1); Мамедов И.М. (22); МАЭ АН СССР (39) [196]
- 1940 Алимов С.А. (21); Архив АН СССР (1); Ашу ров К.М. (1); Зарифов М.З. (29); Зарубин И.И. (1); Маргулан А.Х. (15); Пегушин В.А. (1); Покровский Н.И. (2); Черевичкий А.А. (4) [75]
- 1941 Алимов С.А. (28); Воинова К.Н. (1); Иванов П.П. (1); Лихачев П.В. (6); Маргулан А.Х. (11) [47]
- 1942 Самойлович А.Н. (9)
- 1943 Архив АН СССР, ЛО (1)
- 1944 Маккавеева (1); Юнусов Б.Д. (17) [18]

- 1946 Куфаев М.Н. (2)
 1947 Академкнига (Ленинград) (3); Аксаков З.А. (1); Филоненко В.И. (11) [15]
 1948 Библиотека ЛО ИВ АН СССР (Ленинград) (1); Тамаев А.И. (12); Троицкая А.Л. (2);
 Удалец К.И. (1) [16]
 1949 Анигова Ю.В. (1); Златогорова Т.С. (1); МИД СССР (1); Райна Н.Н. (1) [4]
 1950 Марр Ю.Н. (12)
 1951 МАЭ АН СССР (1)
 1954 Академкнига (Ленинград) (1); Музей истории религии АН СССР (Ленинград) (78);
 Писарчик А.К. (1) [80]
 1955 Академкнига (Ленинград) (1)
 1956 Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (10); Институт истории материальной культуры (1) [11]
 1957 Академкнига (Ленинград) (1); Мамедбейли Ш.Д. (3) [4]
 1958 Академкнига (Ленинград) (1); Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (1); Библиотека ЛО ИВ АН СССР (1); Логачев К.И. (1); Минорский В.Ф. (1) [5]
 1959 Сотников С.Н. (1)
 1960 Академкнига (Ленинград) (1); Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (7); Минорский В.Ф. (3); Сулейкин В.Д. (1) [12]
 1961 Радлов В.В. (через Архив ЛО ИВ АН СССР) (41); Жузе В.П. (1) [42]
 1962 Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (42); Шапшал С.М. (22) [64]
 1964 Академкнига (Ленинград) (1); Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (3); Гаджихаликов А. (5); Лукьянов В.В. (1); Рамазанов С. (5); Семенова И.В. (3) [18]
 1965 Архив ЛО ИВ АН СССР (2); Библиотека АН СССР (1); Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (5); Вильчевский О.Л. (1); Елизарова М.Г. (1) [10]
 1966 Библиотека им. В.И. Ленина (1); Иванов В.А. (3); Минорский В.Ф. (26) [30]
 1967 Библиотека ЛО ИВ АН СССР (2)
 1971 Библиотека ИВ АН СССР (Москва) (1); Ромаскевич А.А. (через ЛО Архива АН СССР) (6); Яхин А.И. (1) [8]
 1972 Библиотека ИМЛИ АН СССР (Москва) (9)
 1974 Альбун В.П. (1)
 1978 Асадуллаев С. (1)
 1979 Грязневич П.А. (1)
 1980 Смирнова О.И. (2)
 1985 Кушев В.В. (1); Ладыженский В.И. (1) [2]
 1986 МАЭ СССР (6)
 1987 Статкевич Т.А. (1)
 1990 Растопчин Ф.Б. (3)

Summary

O.F. Akimushkin

From the History of the Formation of the Islamic Manuscripts Fund Owned by the St. Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

The essay deals with the process of accumulation of the Islamic Manuscripts Fund owned by the SPb. Branch of the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences from the day of its foundation in November 23, 1818, as the Asiatic Museum of the SPb. Academy of Sciences.

At present, the Fund contains 9,683 manuscripts (5,184 in Arabic; 3,084 in Persian; approx. 1500 in Turkic and Turkish).

The essay marks the names of individual persons (they are 301), as well as the titles of the State Institutes (35 members), the special archaeographical expeditions of the Academy of Sciences of 1897, 1915–1916, 1917, 1934 inclusive.

It can be stated with confidence that, from 1818, the Russian society as a whole shared deep interest in the process of formation of the Islamic Manuscripts Fund of the SPb. Branch.

The essay contains two index-tables:

1. Alphabetic Person Index of the Fund's donators and creators.
2. Chronological—according to the day of manuscript acquirement and delivery.

И.Ф. Попова

О первых поступлениях китайских книг в Российскую академию наук и их каталогизации в XVIII в.

Обширная китайская рукописная и ксилографическая коллекция Российской Академии наук, ядро которой составляет собрание Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (бывшего Азиатского музея), начала создаваться задолго до формального учреждения не только Азиатского музея в 1818 г., но и самой Академии в 1724 г.

Точных сведений о первых поступлениях китайских книг в Россию, по-видимому, не сохранилось, хотя с начала XVIII в. книги на китайском языке разными путями попадали в русские собрания. Коллекционирование исторических документов, рукописей и памятников старины началось в нашей стране еще в древности. Первоначальными местами хранения были церкви, монастыри и княжеские, а позже царские казнохранилища¹. В XVIII в. большое значение приобрели частные собрания, в которых наряду с предметами, связанными с историей и искусством, стали появляться материалы и книги естественно-научного характера.

С XVI в. в ряде европейских стран значительно возрос интерес к Китаю, появились многочисленные публикации о нем, начали формироваться коллекции китайских книг². Это не могло не привлечь внимание российских ученых, тем более что во второй половине XVII в. в научной жизни России преобладало подражание «польским школам, бывшим в полном распоряжении иезуитов»³. Академическое познание культуры, истории, права и государственной системы Китая сочеталось и в Европе, и в России с удовлетворением любопытства к китайской экзотике, которое выражалось в моде на китайские «куриозности». Это привело к появлению внушительных собраний предметов китайского декоративно-прикладного искусства при русском дворе и в домах знати⁴. В обширных частных библиотеках встречались книги на восточных языках, в том числе на китайском. Китайские книги входили в собрание вице-канцлера Российской империи А.И. Остермана (1686–1747) и других лиц⁵, по всей вероятности попав к ним из Европы.

Активную собирательскую деятельность вел Петр I, который в 1697–1699 гг., путешествуя с «Великим посольством» по странам Западной Европы, сделал многочисленные приобретения, включая книги по всем отраслям знаний⁶. Для хранения обширных коллекций Петра I в 1714 г. были учреждены Библиотека и Кунсткамера. Основу

¹ Станюкович Т.В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. М.–Л., 1953. С. 7.

² Фишман О.Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб., 2003. С. 77, 340–341.

³ Пекарский П.П. История Императорской Академии наук в Петербурге. Т. I. СПб., 1870. С. XV.

⁴ Итс Р.Ф. Первые китайские коллекции в России // Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов. СПб., 2006. С. 44.

⁵ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. V (1742–1743). СПб., 1889. С. 324.

⁶ Станюкович Т.В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. С. XXXII.

Императорской Библиотеки составили книги и рукописи царских библиотек и Аптекарского приказа, вывезенные из Москвы. В Библиотеку также передавались книги, «которые попадались нашим войскам при завоевании городов в остзейском крае», а также собрания скончавшихся или опальных вельмож⁷. В 1720 г. Библиотека включала сочинения русских, славянских, латинских, греческих, французских и немецких авторов и насчитывала до 15 тысяч книг⁸.

С созданием в 1724 г. Академии наук Библиотека и Кунсткамера перешли в ее ведомство⁹. Впоследствии книжные фонды РАН неуклонно пополнялись¹⁰. Некоторые приобретения принимались по описям¹¹, причем с первых лет существования Библиотеки ставился вопрос о составлении ее полного каталога. Вопрос о каталогизации собрания, очевидно, впервые был документально зафиксирован в 1724 г. в контракте унтер-библиотекаря Иоганна Даниила Шумахера (1690–1761), которому было предписано «библиотеку и кунст-камору в своем правлении иметь; как в библиотеке, так и кунст-каморе все порядочно содержать, в библиотеке книгам, а в кунст-каморе обретающимся разным вещам каталоги учредить»¹².

Большая роль в формировании академических коллекций принадлежала экспедициям, направленным Петром для исследования Сибири. Первое поступление в Академию материалов, относившихся к «письменности монголов и китайцев», было связано с поездкой Давида Готлиба Мессершмидта (1685–1735) в Западную Сибирь, Даурию и Монголию¹³. Вернувшись в феврале 1727 г. в Петербург, Д.Г. Мессершмидт не стал торопиться с передачей в Кунсткамеру собранных им коллекций под предлогом отсутствия полного «статейного списка», и на них был наложен арест¹⁴. Для определения ценности собранных экспонатов 28 апреля 1727 г. была создана специальная комиссия в составе И.Д. Шумахера, И.Н. Делиля, Т.З. Байера и И.Х. Буксбаума, которые «единогласно утвердили, дабы вышеозначенные от доктора Мессершмидта полученные книги и другие некоторые описания отосланы были в Академию наук»¹⁵. Академик Теофил Зигфрид Байер (1694–1738) усмотрел в коллекции Мессершмидта «удивительные антиквитеты»¹⁶, но, к сожалению, нет ясности, были ли среди них книги на китайском языке. После передачи коллекций Академия оплатила Мессершмидту все расходы, взяв с него специальную подписку («сказку с присягой»), чтобы он без разрешения «не публиковал о книгах, о описании и о курioзных вещах», находящихся в Кунсткамере¹⁷.

⁷ Пекарский П.П. История Императорской Академии наук в Петербурге. С. XV.

⁸ Интимная переписка Феофана Прокоповича с Яковом Марковичем // Киевская старина. Т. II. 1882. С. 508; Станюкович Т.В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. С. 36.

⁹ М.И. Радовский приводит интересное свидетельство Г.Ф. Миллера (1705–1783) о составе и значении коллекций Петербургской Академии. Во время своего путешествия в Англию в 1731 г. Г.Ф. Миллер познакомился с коллекцией и библиотекой, собранными президентом Лондонского Королевского общества Г. Слоаном и составившими впоследствии основу Британского музея. Позже Миллер записал: «В начале 1753 г. он [Слоан] в преклонных летах скончался, предложив в своем завещании приобрести свои неопценные сокровища за определенную сумму преимущественно императрице Российской. Это, вероятно, не сочли нужным, так как петербургская коллекция естественно-исторических предметов и произведений искусства уже сама по себе настолько полна, что не было необходимости принимать предложение» (Радовский М.И. Посещение петербургской Академии наук китайскими гостями в 1732 г. // Из истории науки и техники в странах Востока. Сборник статей. Вып. II. М., 1961. С. 85).

¹⁰ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. I (1716–1730). СПб., 1885. С. 182, 184, 187, 191, 194, 208.

¹¹ Там же. С. 208, 462–472.

¹² Там же. С. 14.

¹³ Станюкович Т.В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. С. 33.

¹⁴ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. I. С. 289–290.

¹⁵ Там же. С. 297.

¹⁶ Там же. С. 347.

¹⁷ Там же. С. 348.

Составитель первого путеводителя Библиотеки РАН Иван Григорьевич Бакмейстер датирует основание китайского книжного академического фонда 1730 годом: «Первые вступившие в библиотеку китайские книги суть те, которые г. Ланг, бывший российский резидентом при китайском дворе, привез в 1730 г. из Пекина от езуитских миссионеров, числом 82 тетради в 8 папках. Равным образом и прочие доставлены нам от тех же духовных особ»¹⁸.

Информация о деятельности и изданиях иезуитов в Китае доходила до Петербургской Академии наук от европейских ученых, в частности от Т.З. Байера, который с 1713 г. при написании своих работ использовал китайские источники¹⁹. Направляясь в 1725 г. по приглашению АН в Санкт-Петербург, Байер «питал надежду найти в России много пособий для изучения Китая; но это не осуществилось, а потому он решился сообщить публике то, что было уже собрано им со многим старанием и огромными издержками»²⁰. Петербургская АН стремилась воспользоваться поездками дипломатических миссий, чтобы установить контакты с иезуитами и получать от них из Пекина китайские книги, а также их собственные труды. Очевидно, Т.З. Байером был составлен список книг, которые Академия предполагала получить из Китая через Савву Владиславича Рагузинского. Заказ этот выполнен не был, поскольку посланник получил список на российской границе 8 мая 1727 г., уже на обратном пути из Пекина²¹. При этом С.В. Рагузинский доставил в Россию «лексиконы», купленные им в Пекине для Коллегии иностранных дел²².

Приобретение книг для Академии, а также выполнение некоторых других ее поручений было доверено Лоренцу Лангу, отправившемуся с первым русским торговым караваном в Пекин 13 сентября 1727 г.²³. В переданный ему список Академии наук были включены «два знаменитых словаря» — «Да цзы хуй» и «Хай бянь», а также составленные иезуитами словари (опубликованные или находившиеся в рукописи): лексикон Лаззаро Каттанео (Lazarus Cataneus, 郭居靜, 1560–1640) «Vocabularium Siniticum, ordine alphabetico Europearum more concinnatum et per accentus suos disestum»; энциклопедия Николая Триго (Nicolaus Trigault, 金尼閣, 1577–1628) «Vocabularium Sinarum ad vocabula Europea», 西儒耳目資, 1628 г.; китайско-португальский и португальско-китайский словари Альваро Семедо (Alvarus de Semedo, 魯得照, 1585–1658) и словарь Христиана Гердтрихта (Christianus Herdrich, 恩理格, 1635–1684)²⁴. Пол-

¹⁸ [Бакмейстер И.Г.] Опыт о библиотеке и кабинете редкостей и истории натуральной Санкт-Петербургской Имп. Академии наук, изданный на французском языке Иоганом Бакмейстером, подбиблиотекарем Академии наук, на российский язык переведенный Васильем Костыговым. [СПб.,] 1779. С. 93–94.

¹⁹ К изучению китайского языка Т.З. Байер приступил в 1713 г. в Кенигсберге. В 1715–1717 гг., находясь в Берлине, при содействии М.В. Лакроза он получил доступ ко всему, «чем владела берлинская библиотека касательно сочинений и рукописей о Китае» (Пекарский П.П. История Императорской Академии наук в Петербурге. Т. I. С. 183, 185–186). При написании работы «Praeceptiones de lingua Sinica» Т.З. Байер «заимствовал» сведения из неопубликованных трудов М. Мартини, Ф. Купле и Л. Пиквезия (Таранович В.П. Академик Байер и его труды по востоковедению // Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН (далее — АВ). Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 6). В предисловии к «Museum Siniticum» Т.З. Байер упоминает научные заслуги и труды многих миссионеров (Bayer T.S. Museum Siniticum. In quo Sinicae Linguae et Letteraturae ratio explicatur. Т. I, II. Petropoli, 1730. С. 8, 12, 15–16 и сл.).

²⁰ Пекарский П.П. История Императорской Академии наук. Т. I. С. 188.

²¹ Cohen G. Histoire des Relations de la Russie avec la Chine sous Pierre le Grand (1689–1730). P., 1912. P. XCVI–XCVII. Из перечисленных сочинений в ксилографическом фонде СПбФ ИВ РАН в настоящее время присутствует только труд Н. Триго.

²² Ibid. P. CXLVI.

²³ Знакомство Т. Байера с Л. Лангом, которого Петр I направил в Берлин для усовершенствования в немецком и французском языках, состоялось в 1715 г. (АВ. Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 5).

²⁴ Cohen G. Histoire des Relations de la Russie avec la Chine. P. XCVI–XCVII.

ной описи книг, доставленных Л. Лангом из Китая, составлено не было²⁵. Сохранились лишь указания на содержание некоторых из них: словари «первый на латинском и китайском языках, второй в 12 переплетах на китайском же языке, третий в 14 переплетах на китайском же языке»²⁶.

Отправлением второго каравана в Китай (1731–1732) академик Байер воспользовался, чтобы послать через Ланга иезуитам свой труд «*Museum Sinicum*», изданный в 1730 г., и письмо от 1 сентября 1731 г., положившее начало оживленной научной переписке, продолжавшейся до середины 1760-х годов²⁷. По сведениям П.П. Пекарского, установлению контактов Байера с иезуитами и знакомству его с заказанными для АН словарями содействовал А.И. Остерман, который «по собственному побуждению сообщил ему из своей библиотеки не только печатные китайские лексиконы “*Çu gvéy*” и “*Hai pien*” („Цзы хуй“ и „Хай бянь“. — *И.П.*), но также очень полный китайско-латинский рукописный лексикон Паренина»²⁸. В результате Байер «принялся за составление большого словаря и перевод различных книг, к чему он особенно был потом поощрен богатыми присылками от иезуитов Кеглера, Перейры, Славичека, Паренина и Гобилия»²⁹. По возвращении в 1732 г. Л. Ланг передал Т. Байеру ответные письма от них³⁰.

Впоследствии Российская Академия наук регулярно высылала в Китай все публиковавшиеся ею книги, а каждая из трех иезуитских коллегий в Пекине направляла в Академию свои труды³¹. 12 июня 1732 г. китайскому посольству, прибывшему в Петербург и посетившему Академию наук, было вручено по три экземпляра изданий «*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*» в трех частях, «*Museum Sinicum*», портреты Анны Иоанновны, Петра II, «государя царевича Алексея Петровича, проспектов Санкт-Петербурга и дву-триумфальных ворот»³². Академия также предпринимала попытки продавать в Китае свои издания³³.

²⁵ Шафрановская Т.К., Шафрановский К.И. Приобретение в начале XVIII в. китайских книг российским резидентом в Китае Лоренцом Лангом // Страны и народы Востока. Вып. I. М., 1959. С. 295–301; Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 32–33, 300–301.

²⁶ Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 32.

²⁷ Таранович В.П. Научная переписка СПб. Академии наук с иезуитами, проживавшими в Пекине в XVIII веке // Пан Т.А., Шаталов О.В. Архивные материалы по истории западноевропейского и русского китаеведения. Санкт-Петербург–Воронеж, 2004. С. 38–39, 82. В неопубликованной статье В.П. Тарановича «Академик Т.З. Байер и его труды по востоковедению» (1939), рукопись которой хранится в АВ СПбФ ИВ РАН, исследован вопрос о переписке РАН с иезуитами. В работе приведены следующие сведения: «При ознакомлении с протоколами заседаний Конференции Академии наук за XVIII в. и с содержанием сохранившихся писем из переписки с пекинскими иезуитами можно установить, что общее число писем, отправленных из Академии наук и полученных ею из Пекина, должно быть около 150. В действительности же их сохранилось около 100. В том числе на долю Байера приходилось 14 писем, посланных им в Пекин, и столько же писем, полученных из Пекина. Из этого числа нами обнаружено 9 писем Байера и 7 писем к Байеру. Находя, что переписка Байера с пекинскими иезуитами может служить материалом не только для характеристики Байера как ученого, но и для истории науки вообще и синологии в частности, мы считаем небесполезным привести эту переписку в приложении к настоящему очерку в виде копий с оригиналов, хранящихся в Архиве Академии наук. Вместе с тем мы считаем необходимым приложить список не дошедших до нас писем из этой переписки, с перечислением источников, в которых содержится указание на их существование в прошлом. Быть может, кому-либо из исследователей наследия Байера удастся обнаружить где-либо эти недостающие письма, чего не удалось сделать автору настоящего очерка» (АВ. Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 35). Приложение на 62 л. (АВ. Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 49–111).

²⁸ Пекарский П.П. История Императорской Академии наук в Петербурге. Т. I. С. 188–189.

²⁹ Там же. С. 189.

³⁰ Таранович В.П. Научная переписка СПб. Академии наук с иезуитами. С. 39.

³¹ Таранович В.П. Академик Т.З. Байер и его труды по востоковедению // АВ. Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 19.

³² Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. II (1731–1735). СПб., 1886. С. 140.

³³ Шафрановская Т.К., Шафрановский К.И. Приобретение в начале XVIII в. китайских книг. С. 297–300.

В свою очередь, Библиотека Академии пополнилась многими китайскими и маньчжурскими книгами, географическими картами, астрономическими таблицами, словарями и др.³⁴. Некоторые из рукописных трудов иезуитов, присланных в Россию, были опубликованы в российских академических изданиях³⁵.

О составе китайских и маньчжурских книг, находившихся в это время в России, можно судить по содержанию работ Т.З. Байера. В статье «Litteratura Mangiurica» он привел названия «Mangju-ni geren bidche», «Sin ke», «Çin xu çiven cie», «Tschuen tschue u-tschu»³⁶; в описании «De Lexico Sinico Çu gvéu» указал, что знает три издания словаря «Цзы хуй», причем одно из них принадлежало ему лично³⁷; в описании летописи «Чунь цю» разобрал структуру Девятикнижия, упомянул ряд словарей и хроник («Ду юй», «Тун цзянь» и др.), а также сослался на результаты научной работы миссионеров Н. Лонгобарди (Nicolaus Longobardi, 1559–1654), М. Риччи (Matthaeus Ricci, 1552–1610), М. Мартини (Martinus Martini, 1614–1661), Ф. Купле (Philippus Couplet, 1622–1692), А. Гобиля (Antonius Gaubil, 1689–1759)³⁸.

Ученая переписка Академии наук с пекинскими иезуитами понесла большой урон в 1738 г. из-за ранней смерти Т. Байера. Извещая пекинских иезуитов о его кончине, президент Академии наук барон Корф предложил им продолжить переписку, сделав упор на вопросы астрономии, географии и естественной истории³⁹. Это определило и содержание получаемых Академией из Пекина книг. 12 марта 1739 г. из Южной коллегии иезуитов в Пекине в Академию наук поступила посылка, в которой находились: «один большой китайский словарь в 6 папках, 40 книгах», «одна папка с 6 китайскими книгами», «4 китайских календаря и 2 маленьких китайских книжечки» и т.д.⁴⁰.

Пополнение книжных фондов Библиотеки сопровождалось постоянной каталогизацией, которая первоначально осуществлялась в виде описей на отдельные части коллекции. 2 ноября 1732 г. высочайшим указом Академии наук было предписано «в правительствующий сенат подать роспись, или каталоги, сколько в библиотеке имеется всяких книг российских и иностранных, письменных и печатных; также в кунст-каморе каких куриозных и натуральных вещей, и откуда привезены или приняты, и как и под чьим смотрением оные хранятся»⁴¹. В ответ на запрос Академия направила доношение от 22 января 1733 г., подписанное ее президентом Лаврентием Блюментростом, в котором говорилось: «Имеющихся в библиотеке и кунст-каморе книг и вещей каталоги отданы для переводу переводчикам того ж часа; а как скоро оные переведены будут, то без замедления в правительствующий сенат внесутся, вместе с известием, откуда оные книги, также натуральные и куриозные вещи и инструменты взяты, чего из оных не имеется, кому и по какому указу оные отданы. Библиотекарь Шумахер имел с 1714 году по сие время под ведением архиатера Арескина и под моим над библиотекою и кунст-камерою надзирание, которую он своим трудом и тщанием в такое состояние привел, в каком она ныне находится»⁴².

³⁴ Таранович В.П. Научная переписка СПб. Академии наук с иезуитами. С. 84; АВ. Ф. 102, ед. хр. 2. Л. 24.

³⁵ Таранович В.П. Научная переписка СПб. Академии наук с иезуитами. С. 86.

³⁶ Bayer T.S. Litteratura Mangiurica // Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae. T. VI. Ad annos 1732 & 1733. Petropoli, 1738. С. 329.

³⁷ Bayer T.S. De Lexico Sinico Çu gvéu // Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae. T. VI. Ad annos 1732 & 1733. Petropoli, 1738. С. 339–340.

³⁸ Bayer T.S. De Confucii Libro Chûn çieu // Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae. T. VII. Ad annos 1734 & 1735. Petropoli, 1740. С. 363–365, 372, 393, 394, 397.

³⁹ Таранович В.П. Научная переписка СПб. Академии наук с иезуитами. С. 86.

⁴⁰ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. IV (1739–1741). СПб., 1887. С. 49.

⁴¹ Там же. Т. II. С. 187.

⁴² Там же.

Результатом первого общего описания фондов Библиотеки стал каталог, составленный И.Ф. Бремом⁴³. Каталог выходил в 1741–1744 гг. отдельными выпусками (всего 32) со шмуцтитулами, на которых было указано буквенное обозначение «камеры» (camera), т.е. помещения, где хранились книги, номер зала (terpositoria) и название систематических или предметных разделов. В связи с этим каталог получил название «камерного»⁴⁴. В 1744 г. каталог был переплетен «во французский переплет», в итоге вышло три тома (первая–третья части в одном томе, четвертая — во 2-м и 3-м). Деятельность по каталогизации Библиотеки возглавлял библиотекарь и советник академической канцелярии И.Д. Шумахер, предпринявший энергичные меры по рассылке каталога в России и за границей⁴⁵. Качество этой работы, как и многое в поведении советника, вызвало нарекания членов Академии. В одной из своих жалоб, поданной в сенат в сентябре 1745 г., академики указали: «По приказу советника Шумахера напечатаны каталоги библиотеки и кунст-камеры, которое дело не без пользы бы было, ежели бы оные каталоги сочинены были надлежащим искусным порядком. А понеже некоторые сочинены весьма худо, не токмо от них пользы надеяться не можно, но паче они академии пред иностранными государствами стыд причинять будут. Сии каталоги напечатаны без ведома академии и без поверения профессорского собрания, без всякого старания о исправлении находящихся в них многих погрешностей; да уже они иностранным людям розданы в вечное безчестие Российского государства и академии, якобы здесь нет таких людей, которые бы такие погрешности могли усмотреть и исправить»⁴⁶. Суровая критика академиков была небезосновательна: в каталоге И.Ф. Брема нашли отражение только книги на европейских языках⁴⁷. Исключение составили некоторые словари и грамматики восточных языков, имевшие латинский титул, как, например, “Clodii latino-turcico-germanicum”, “Gojii Iacobi lexicon arabico-latinum” и др.⁴⁸.

В каталог музейных коллекций Академии наук “Musei Imperialis Petropolitani”, изданный в 1741 г. (в двух томах, каждый том в трех частях), вошли сведения только о китайских редкостях, картинках и монетах⁴⁹.

Хотя данные о книгах на восточных языках почти не нашли отражения в первых печатных каталогах Библиотеки Академии наук, описи китайских книг были составлены в АН достаточно рано и существовали в рукописном виде. Данные о времени составления и авторстве первого каталога китайских книг Академии наук весьма разноречивы. З.И. Горбачева (1907–1979) отмечала: «Каталоги и списки (или, как их прежде называли, „росписи“, „реестры“) китайских книг Библиотеки Академии наук составлялись неоднократно, как на всю коллекцию того или иного периода, так и на отдельные ее части. Однако... большинство из них не сохранилось до настоящего времени, и мы знаем об их существовании лишь по отдельным упоминаниям, ссылкам и другим косвенным данным»⁵⁰.

⁴³ Bibliothecae Imperialis Petropolitanae pars prima-quarta. SPb., 1742.

⁴⁴ Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII в. Т. I. А–Г. Л., 1984. С. 1.

⁴⁵ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. VII (1744–1745). СПб., 1895. С. 80.

⁴⁶ Там же. С. 643.

⁴⁷ Шафрановская Т.К., Шафрановский К.И. Сведения о китайских книгах в Библиотеке Академии наук в XVIII в. // Научные и культурные связи Библиотеки Академии наук СССР со странами зарубежного Востока. М.–Л., 1957. С. 85.

⁴⁸ Bibliothecae Imperialis Petropolitanae pars prima-quarta. Vol. I. СПб., 1774. С. 246, 249.

⁴⁹ Musei Imperialis Petropolitani. Vol. II. Pars prima qua continentur Res Artificiales. [СПб.] 1741. С. 72–152, 449–450.

⁵⁰ Горбачева З.И. Краткое описание китайских ксилографических изданий коллекции Института народов Азии Академии наук СССР (Ленинградское отделение). Вып. I. География. Л., 1961 (на правах рукописи). С. 14.

По данным И.Г. Бакмейстера, первые каталоги китайских книг академического собрания были составлены Илларионом Калиновичем Россохиным (1717–1761) и Алексеем Леонтьевичем Леонтьевым (1716–1786)⁵¹. Эти каталоги были известны научно-му сообществу только в рукописи и, очевидно, никогда не издавались типографским способом⁵². М.И. Броссе (1802–1880) позже указал в своем «Отчете», что каталог А.Л. Леонтьева был использован при составлении описания “*Musei Imperialis Petropolitani*” и обзора И. Буссе⁵³. Но ни в описании музейных коллекций Академии наук, ни у И. Буссе не приведены названия китайских книг.

Наиболее ранним сохранившимся описанием книг на китайском и маньчжурском языках является рукописный «Реестр китайским книгам» от 24 марта 1741 г., составленный И.К. Россохиным. Вошедшие в реестр книги (52 наименования) были привезены им из Китая и проданы Академии наук за 242 рубля 30 копеек⁵⁴. В основном это были маньчжуро-китайские словари, грамматики, исторические сочинения, произведения художественной литературы: *清文典要* (Правила как переводить китайские высокие речи на маньчжурский язык); *滿漢字詩經*; *滿漢字清文啓蒙* (Грамматика маньчжурская с китайским языком, 1 книга); *滿漢合璧性理* (Естествословоие на маньчжурском и китайском языках); *同文廣彙全書* (Вокабулы маньчжурские с китайским языком по главам); *繡像水滸全傳* (История о 108 славных разбойниках, которые были при царях сунских, на китайском языке 2 книги с рисунками); *繡像西遊貞詮* (История о странствовании одной духовной персоны в западные стороны, с рисунками, 2 книги); *繡像宋精忠傳* (История о сунском генерал-фельдмаршале, коим образом он пострадал за верность, на китайском языке с рисунками, 1 книга); *繡像金瓶梅* (История о похождениях одного богатого человека и семи женщин, на китайском языке, славная, с рисунками, 2 книги); *品級考* (Табель штатских и военных чинов, на китайском языке, 1 книга); *字彙* (Лексикон китайский); *名公詩* (Вирши славных людей на китайском языке, 2 книги); *路程第一書* (Трактат всего китайского государства на китайском языке, 1 книга); *八旗官爵* (Табель восьми дивизий маньчжурских всех чиновных людей. Где и кто служит и как называемых на китайском языке); *縉紳* (Табель штатских чинов); *中樞備覽* (Табель китайского войска); *御製天下一統志* (География полная всего китайского государства); *御製避暑山莊詩* (Вирши ханские...); *聖經直解* (Евангелие праздничное); *算法* (Арифметика китайская); *大清律* (Уложение)⁵⁵.

По всей вероятности, реестр И.К. Россохина рассматривался как составная часть общего каталога китайских книг академической Библиотеки, попытки составления которого предпринимались в это время. Книги были приняты от И.К. Россохина служителем Библиотеки Андреем Ивановичем Богдановым с тем, чтобы он «те книги по тому его, Россохина, реестру... сообщил, записав в каталог с прочими китайскими книгами»⁵⁶.

И.К. Россохину, который по возвращении из Китая в начале 1741 г. был направлен Коллегией иностранных дел в распоряжение Академии, неоднократно поручалось составление описей китайских книг и редкостей, получаемых Академией наук от пекинских иезуитов в порядке обмена и т.д.⁵⁷. В 1742 г. он по назначению канцелярии

⁵¹ [Бакмейстер И.Г.] Опыт о библиотеке и кабинете редкостей. С. 94.

⁵² См.: Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. Т. II, III. М., 1964.

⁵³ [Броссе М.И.] Отчет экстраординарного академика Броссе о китайской библиотеке Азиатского музея Императорской Академии наук // ЖМНП. Ч. XXX. Отд. III. 1841. С. 1–2. См.: *Journal von Russland*. Herausgegeben von Johann Heinrich Busse. T. II. Januar–Junius, 1796.

⁵⁴ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 3, оп. 1, ед. хр. 59. Л. 203.

⁵⁵ Там же. Л. 203–208. Переводы названий и аннотации сделаны И.К. Россохиным.

⁵⁶ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. IV (1725–1743). СПб., 1890. С. 620.

⁵⁷ Таранович В.П. Илларион Россохин и его труды по Китаеведению // Советское востоковедение. Т. III. М.–Л., 1945. С. 228.

конфискаций принимал участие в составлении описи китайских книг из библиотеки опального графа Остермана и других лиц⁵⁸. Книги эти, в числе 23, были переданы в Библиотеку Академии. В октябре 1741 г. из канцелярии конфискаций в Академию поступили китайские вещи, в том числе «9 картинок бумажных за стеклами, в позолоченных рамах, старых; 6 картинок бумажных же красных без стекол, старых же»⁵⁹, а также «портрет недоделанный жены китайского регента»⁶⁰. 21 сентября 1742 г. из «остермановых пожитков» поступил «китайский лаковый кабинет с российскими и другими деньгами и медалями», «притом же тем старинным монетам в переплете книга с изображениями тех монет характеров и пропорций, с росписанием на них знаков и чьего княжения. Да книга же в переплете (доски оклеены градитуром пунцовым, по обрезу вызолоченным) китайским разным монетам»⁶¹.

В марте 1748 г. Академия наук приобрела 15 китайских и маньчжурских книг от разных лиц по рекомендации И.К. Россохина⁶². В том же году были куплены книги и вещи, привезенные Герардом Фридрихом Миллером (1705–1783) из Второй Камчатской экспедиции. При этом китайские книги были помещены не в Библиотеку, а в Кунсткамеру: «Китайский календарь... Китайский лексикон, в Китае печатанный, на 8 частей разделенный, в одной книге... Особливая часть другого печатного китайского лексикона, где многие слова на русский язык переведены»⁶³. В 1754 г. поступили китайские предметы и книги от наследников Л. Ланга, в том числе «книжка, из тысячи китайских литер состоящая... Складная книга, в которой на восьми листах наклеены разные фигуры по тафте, обложена шелковой пестрою материею... Ландшафты на тафте наклеены старинной работы в такой же складной книге пятнадцать листов, обложена парчею»⁶⁴.

Во время пожара Кунсткамеры 5 декабря 1747 г. часть академической коллекции погибла. Для восполнения ее китайской части в 1753 г. в Пекин был направлен лекарь Франц-Лука Елачич (Еллагич), который получил подробный список «с прежде деланными там вещами рисунков» на 144 листах, чтобы приобрести именно такие, что погибли во время пожара⁶⁵. Специально для Елачича И.К. Россохиным был составлен ряд важных инструкций и документов, в частности «Роспись выписанным из каталогу Парижской библиотеки китайским книгам, которые из Китая [в] Санкт-Петербургскую Императорскую Библиотеку доставить должно», датированная апрелем 1752 г.⁶⁶ В список вошло 68 наименований (из них два приведены только на мань-

⁵⁸ Там же; *Горбачева З.И.* Китайские ксилографы и старопечатные книги собрания Института востоковедения Академии наук СССР // Ученые записки Института востоковедения. М.–Л., 1958. Т. XVI. С. 312.

⁵⁹ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. IV. С. 748.

⁶⁰ Там же. С. 750.

⁶¹ Материалы для истории Императорской Академии наук. Т. V. С. 747–750, 366.

⁶² *Горбачева З.И.* Краткое описание китайских ксилографических изданий. С. 7.

⁶³ *Копанева Н.П.* Рукописные каталоги Кунсткамеры о китайских коллекциях второй половины XVIII в. // Санкт-Петербург–Китай. Три века контактов. С. 27.

⁶⁴ Там же. С. 27–28.

⁶⁵ *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 48.

⁶⁶ Инструкции, составленные И.К. Россохиным, хранятся в АВ СПбФ ИВ РАН (Ф. 152, оп. 2, ед. хр. 8): «В Канцелярию Академии Наук Доношение» [август 1752 года] (Л. 1–2); «Краткое известие о российских караванах, которые с российскими товарами в китайский столичный город Пекин по силе учиненного между Российской и Китайской империями в 1728 году июня 14 дня трактата через три года ходят» (Л. 3–5); «Представление о способе, каким образом в Академию китайские старинные и прочие курioзные вещи дешевле и способнее доставить можно» (Л. 5–6); «Роспись тем вещам, какие в Пекине, сколько я помню, доставить можно. Ларион Россохин, 27 февраля 1752 г.» (Л. 6об.–7об.); «Роспись китайским и маньчжурским книгам, которые в Императорскую Библиотеку потребны» («Роспись выписанным из каталога Парижской библиотеки китайским книгам, которые из Китая в Санкт-Петербургскую Императорскую библиотеку доставить должно») (Л. 8–15); «Реэстр разным травам, цветкам, семенам, некоторого роду глинам, камням и прочим разным материям, которые в Китае в аптеках и в других лавках, а по большей части в тех, где разные минералы продают, купить можно» (Л. 16–17об.).

чжурском языке, остальные — на китайском, иногда с пометой о необходимости купить книгу на обоих языках). Книги были систематизированы по разделам: (I) Лексиконы: (14)⁶⁷ 篆字彙目; (15) 傳字草書; (19) 西儒耳目資; (22) 蒙學法; (23) 篆字彙; (25) 正韻通; (27) 山海經; (30) 三才子; (32) 雅謎. (II) Географические: (36) 廣輿記; (39) 兩京十三省郡色; (40) 人鏡陽秋; (41) 廣皇輿考; (43) 大明會典; 大清會典⁶⁸. (III) Исторические: (45) 古文淵鑑 (на китайском и маньчжурском языке); (46) 歷史綱鑑補; (47) 通鑑直解; (48) 春秋 (купить на маньчжурском языке, а на китайском не надобно); (56) 太上三元三品三官法寶; (58) 御製百家; (65) 通鑑釋文辯誤; (66) 史記; (44) 資治通鑑綱目 (не ту, которую при сунских ханах вельможа по имени Сыма Гуан сочинял, но ту, которую маньчжурский хан Канхи собрал и на маньчжурский язык перевел, а на маньчжурском языке не надобно); (67) 西漢書 (на одном китайском языке); (74) 北史; (75) 南史; 周書; (81) 弘簡錄; (83) 皇明史概; (85) 皇明大事記; (94) 國語國策. (IV) Приказные: (160) 大清律; 現行則例 (на обоих языках); 中樞考 (на обоих языках); (119) 禮記大全 (на китайском и маньчжурском языке или на одном маньчжурском); (240) 文廟禮樂志; (112) 詩經; (288) 老子集解. (V) Медицинские: (314) 黃帝內經靈樞; (316) 增補古今醫鑑; (317) 醫宗必讀; (319) 萬病類經; (321) 傷寒掌圖; (329) 本草通玄; (330) 本草蒙全; (331) 分部本草; (332) 銅人針灸圖經. (VI) Астрономические и прочих математических наук: (335) 月令廣義; (337) 天文大成; (338) 天問畧; (342) 大清康熙十八年; (345) 觀音靈課; (348) 幾何要法; (350) 增補算法統宗全書. (VII) Разных художеств: (352) 農政全書; (353) 武經; (355) 羣書備考; (357) 世事通考; (358) 曳工開物; (363) 畫答覆; (379) 日本國帝系畧. Сверх оных книг еще постараться о сыскании нижеследующих книг: 1. 明朝史書. 2. 大清天下一統志 <...>. 4–5. Также рукописную историю о маньчжурах, коим образом они китайским государством овладели, и разных годов указы нынешнего хана Цяньлуна на маньчжурском языке. 6. И при том ландкарту всего земного круга, которую у езуитов, при астрономических делах обретающихся, достать можно, на китайском языке. 7. обстоятельное описание о всех китайских идолах и богинях. 8. 耕職圖 (с обстоятельным описанием на китайском и маньчжурском языке, буде есть); 9 外記⁶⁹.

Кроме того, Ф. Елачичу был вручен «Каталог китайским и маньчжурским книгам, которые находятся в Санкт-Петербургской Императорской Академии Наук в Библиотеке. И оных книг покупать не надлежит»⁷⁰. Этот каталог представляет особый интерес, поскольку именно он, по всей видимости, отражает полный состав китайского и маньчжурского фонда Академии наук после пожара 1747 г. В списке были включены 125 наименований (в том числе на китайском языке — 84, на маньчжурском — 41). Ниже мы приводим только китайские названия из списка, систематизированного составителем по разделам: «(I) Астрономические и прочих математических наук (13 сочинений, все на китайском языке): 1. 御製曆象考成; 2. 御製靈臺儀象志; 3. 新製儀象圖; 4. 渾天儀說; 5. 御製八線對數表; 6. 御製曆象考成後編; 7. 方星圖; 8. 南北兩總星圖; 9. 算法; 10. 視學精緝; 11. 雍正八年日食圖; 12. 月食圖; 13. 雍正八年月食圖. (II) Географические и исторические (1 сочинение на маньчжурском и 5 на китайском языке): 1. 坤輿與圖說; 2. 大清國地里圖; 3. 御製天下一統志; 4. 皇輿表; 6. 路程第一書. (III) Исторические (16 маньчжурских и 9 китайских книг): 17. 增定音註資治通鑑; 18. 甲子會紀; 19. 春秋; 20. 繡像金瓶梅; 21. 萬姓統譜; 22. 繡像西泮真詮; 23. 繡像水滸

⁶⁷ В скобках приводится ссылка на соответствующие шифры («numery») каталога Парижской библиотеки. В списке только для трех книг нет такой ссылки.

⁶⁸ Ссылка на Каталог Парижской библиотеки отсутствует, есть помета И.К. Россохина: «Купить на обоих языках, то есть на китайском и на маньчжурском...» (АВ. Ф. 152, оп. 2, ед. хр., 8. Л. 10 об.).

⁶⁹ Там же. Л. 9–15.

⁷⁰ Каталог имеет также титул: «Сей каталог дан был лекарю Елачичу при отправлении его с караваном в Пекин для ведения, какие китайские книги в Императорской Библиотеке уже находятся, дабы оных вновь не купил» (АВ. Ф. 152, оп. 2, ед. хр. 7. Л. 1).

全傳; 24. 繡像三國志; 25. 繡像宋精忠傳. (IV) Приказные [книги] о правах и должностях (7 маньчжурских и 5 китайских книг): 7. 品級考; 8. 八旗官爵; 9. 中樞備覽; 10. 爵秩全覽; 11. 時憲書. (V) Медицинские (4 китайских и 2 маньчжурских наименования): 1. 本草綱目; 2. 鍼灸大成; 3. 外科正宗; 4. 圖註脈訣. (VI) Философические и нравочительные (24 китайских, 8 маньчжурских наименований): 2. 滿漢合璧性理; 6. 日講四書; 7. 御製避山莊時; 9. 四書; 10. 易圖解; 11. 四書; 12. 書經; 13. 詩經; 14. 禮記; 15. 易經; 16. 滿漢對讀四書; 17. 五經旁訓; 18. 滿漢詩經; 19. 小學; 20. 孔子家語; 23. 周禮註疏刪翼; 24. 滿漢聖訓廣訓; 25. 聖賢圖贊; 26. 名公詩; 27. 六經圖; 28. 聖訓廣訓; 29. 實踐錄; 31. 滿漢合璧四書; 32. 戒士子文. (VII) Теологические езуитские (6 наименований, все китайские): 1. 聖經直解; 2. 天主實義; 3. 七克; 4. 天神會課; 5. 聖教四字經文; 6. 天主實義. (VIII) Лексиконы и грамматики (7 маньчжурских и 18 китайских наименований): 4. 滿漢成語對待; 5. 康熙字典; 6. 海篇; 8. 字彙; 10. 五方元音; 12. 新刻清書全集; 13. 清文啟蒙; 14. 同文廣彙全書; 15. 鳳儀字彙; 16. 正字通; 17. 瓶密字彙; 18. 滿漢千字文; 19. 滿漢名賢集; 20. 滿漢三字經; 21. 滿漢同文類; 22. 清文典要; 23. 幼學雜字; 25. 進呈鷹論»⁷¹.

В 1756 г. Ф. Елачич доставил и передал в Библиотеку Академии наук 42 книги⁷². В 1761 г. Академия наук приобрела китайские и маньчжурские книги у вдовы И.К. Россохина (55 названий)⁷³.

Каталог А.Л. Леонтьева, «Реестр китайским и маньчжурским книгам, находящимся в библиотеке Академии наук. Собранный Коллегии иностранных дел секретарем Алексеем Леонтьевым», датирован 1766 г.⁷⁴. Согласно этому каталогу, в Академии наук насчитывалось уже 235 китайских книг, и следовательно, за 14 лет с момента составления каталога И.К. Россохина китайский фонд увеличился почти в два раза. Все наименования были приведены А.Л. Леонтьевым в русской транскрипции и с пояснениями на русском языке:

«(I) Езуитские: 1. Евангелие толковое, на китайском языке (1 том); 2. То же Евангелие (1 том); 3. То же Евангелие (1 том); 4. То же Евангелие (1 том); 5. Богословия, называемая „Джоу син с'ю йоу“, на китайском языке (3 тома); 6. Десять заповедей Закона Божия, на китайском языке (1 том); 7. Доказательства о правоте христианского закона, называемая „Кэу и жи чоу“, на китайском языке (1 том); 8. О будущем душе человеческой воздаянии, называемая „Чень ши л'юу шо“, на китайском языке (1 том); 9. О божием сотворении всея твари, называемая „Шэн дз'юу цян ши“, на китайском языке (1 том); 10. О тайнствах христианских, называемая „Шен ши ли дян“, на китайском языке (1 том); 11. О Евхаристии, называемая „Ми са дзин дян“, на китайском языке (1 том); 12. О житии и чудесах богоматери, называемая „Шен му син ши“, на китайском языке (1 том); 13. Молитвенник, на китайском языке (1 том); 14. Тот же молитвенник (1 том); 15. Разговор китайского философа с христианским о законах и притом из христианского закона стихи (3 тетради); 16. Семь грехов смертных, называемая „Ци кэ“, на китайском языке (1 том); 17. Разговор китайского философа с христианским о разных материях, а притом и о воплощении христовом, на китайском языке (3 тома); 18. Разговор китайского философа с христианским о небесных телах, а притом и божествах, называемая „Тянь вын л'юу“, на китайском языке (1 том); 19. Доказательство о найденном в земле камне, на коем надпись из христианского Закона, называемая „Дзин дз'юувый цюань“ (при оной книге с той надписи печатная копия), на китайском языке (1 том); 20. Доказательство о существе божии,

⁷¹ Там же. Л. 1–6.

⁷² Шафрановская Т.К. Поездка лекаря Франца Елачича в 1753–1756 гг. в Пекин для пополнения коллекции Кунсткамеры // Из истории науки и техники в странах Востока. Вып. II. М., 1961. С. 131.

⁷³ Горбачева З.И. Китайские ксилографы и старопечатные книги. С. 313.

⁷⁴ АВ. Ф. 152, оп. 2, ед. хр. 9. Л. 1–14об. На л. 14об. значится: «По сему реестру получил все исправно студент Илья Аврамов. Августа 28 дня 1766 года. Сдал исправно Андрей Богданов».

называемая „Вань у джинь юань“, на китайском языке (1 тетрадь); 21. Добродетельное житие, называемая „Дэ син пу“, на китайском языке (2 тетради); 22. Вопросы и ответы из христианского закона, на китайском языке (1 тетрадь); 23. Копии (1) с привилегии, изображенной на камне при езудитской церкви, коя дана езудитам от хана Шун-джия, (2) с езудицкой челобитной о неразорении стоящей в одной провинции церкви, (3) с письма от губернатора китайского приездим европейцам о сыске одного езудита (1 сверток)⁷⁵.

(II) Философские, гражданские и военные. 24. Рассуждение премудрого вельможи, называемого „Де пый“ о бессмертии души, на китайском языке (2 тома, 2 тетради); 25. Моральные и политические законы, называемая „Сы шу“, на обоих языках (1 том); 26. Та же „Сы шу“, на китайском языке (1 том); 27. Та же „Сы шу“, на маньчжурском языке (2 тома); 28. Та же на обоих языках (1 том); 29. Та же на китайском языке (1 том); 30. Та же (1 том); 31. Толкование на оную „Сы шу“, на маньчжурском языке (6 томов); 32. То же толкование на китайском языке (2 тома); 33. Моральные и политические законы, называемая „Шу дзин“, на китайском языке (1 том); 34. Стихи из моральных и политических законов, называемая „Ши дзин“, на китайском языке (1 том); 35. Те же стихи на обоих языках (1 том); 36. Философские сентенции, называемая „Нюй джи гу вынь“, на китайском языке (4 тома); 37. Моральные и политические законы, называемая „У дзин“, на китайском языке (1 том); 38. Политические обряды, называемая „Ли дзи“, на китайском языке (1 том); 39. Философские сентенции, называемая „Гэ янь“, на обоих языках (4 тетради); 40. Философские сентенции, называемая „Цай гэн тань“, на обоих языках (1 том); 41. Возмездие за добродетели и за беззакония из идолаторского хошенского закона, на маньчжурском языке (4 тетради); 42. Стихи из моральных и политических законов, называемая „Бу юань ши дзин“, на китайском языке (1 том); 43. Церемонии и обряды, бываемые в посвященных прежним ханам храмах, называемая „Вын мюу ли ю“, на китайском языке (1 том); 44. Моральные и политические законы, называемая „У дзин“, на китайском языке (1 том); 45. Собрание моральных законов разных авторов, на китайском языке (5 томов); 46. Древние обряды, называемая „Ли дзи да цюань“, на китайском языке (2 тома); 47. Толкование чертежам, чрез кои обозначается основание наукам, называемая „И ту дзе“, на китайском языке (1 том); 48. Чертежи, чрез кои означается основание наукам, называемая „И дзин“, на китайском языке (1 том); 49. Домашний разговор славного философа „Кун фу цзы я“, на китайском языке (1 том); 50. Наука юношеству, называемая „Сюу сю“, на китайском языке (1 том); 51. Стихи хана Кансия прохладным местам, в кои ханы летом от жаров уезжают, называемая „Би шу шан джуан ши“, на маньчжурском языке (1 том); 52. Поучение хана Юньджена к военнослужащим, называемая „Ши лю тюу“, на обоих языках (1 том, 3 тетради); 53. Похвала премудрым священным мужам, называемая „Шын сянь пу дзань“, на китайском языке (4 тетради); 54. Славные стихи, называемая „Мин гун ши“, на китайском языке (1 том); 55. Стихи из тысячи китайских литер, называемая „Цянь дзы вынь“ (1 том); 56. Рассуждение о разных материях философа „Лоу дцыя“ (1 том).

(III) Гражданские и военные. 57. Регламент, сочиненный при нынешних маньчжурских ханах, называемая „Дай Цин люй ли“, на китайском языке (2 тома); 58. Военный устав, называемая „Джун цюй джен коу“, на китайском языке (2 тома); 59. Рассуждения и способы о правлении государства, называемая „Го юй го че“, на китайском языке (1 том); 60. Военные способы, называемая „Бин фа“, на маньчжурском языке (1 том); 61. Пашенные и прочие деревенские обряды, называемая „Нун джен цюань шу“, на китайском языке (2 тома); 62. Картинки печатные, как пашут хлеб и разводят шелковых червей, с надписями на китайском языке (1 тетрадь);

63. Рассуждение о воспитании и обучении к ловстве ястребов, на китайском языке (1 тетрадь); 64. Стихи китайские трехлитерные (1 тетрадь); 65. О должностях штатских и военных чинов, называемая „Дзе лю“, на китайском языке (2 тома); 66. Собрание философских рассуждений древнего философа „Лоу дзыя“ и притом изъяснение на летопись „Дзы джи тун дзян“ называемую, на китайском языке (1 том); 67. Сличение годов по небесным зодиям и по земным числениям, сколько лет который хан царствовал, называемая „Дзя дзы гуй дзи“, на китайском языке (4 тетради); 68. Тестамент хана Юньджена наследнику его, на китайском языке (1 тетрадь); 69. Философские рассуждения, выбранные из разных книг, на китайском языке (1 том); 70. Чертежи, чрез кои означается основание наукам, называемые „Лю дзин“, на китайском языке (1 том); 71. Военное искусство, называемая „У дзин сань дзы“, на китайском языке (1 том); 72. Именной хана Кансия указ о деле впоследствии оказавшегося в преступлении одного вельможи, на обоих языках (1 том); 73. Изъяснение на обряды и порядки древней ханской фамилии Джеу, на китайском языке (2 тома); 74. Складные ораторские речи, на обоих языках (1 том); 75. Поучение минской фамилии хана Хунью называемого, на маньчжурском языке (1 том); 76. Наставление ханское к военным людям (1 сверток); 77. О почитании родителей и копии с указов (1 связка); 78. Рассуждение о разных материях знатного философа Дху дзы я, на обоих языках (1 том); 79. Рассуждения такие же, называемые „Син ли“, на обоих языках (1 том); 80. Философские о разных материях рассуждения с толкованиями, называемые „Син ли дзин и“, на маньчжурском языке (1 том); 81. Реэстры годовые чинам и местам, где кто при делах находится, на китайском языке (17 тетрадей); 82. Табель о рангах, называемая „Пин дзи коу“, на китайском языке (1 том); 83. Копии с докладов и с именных указов хана Юньджена, на маньчжурском языке (1 том); 84. Копии с докладов и с именных указов хана Юньджена, на обоих языках (28 тетрадей); 85. Копии с докладов и с именных указов хана Кансия, рукописная, на маньчжурском языке (2 тома); 86. Уложение, сочиненное при маньчжурских ханах, на маньчжурском языке (5 томов); 87. Государственные права и обряды ханов дайминской фамилии, называемая „Дай Мин гуй дянь“, на китайском языке (2 тома); 88. Умные древних ханов указы и древних вельмож советы, называемая „Гу вынь юань дзянь“, на китайском языке (4 тома); 89. Та же „Гу вынь юань дзянь“, на маньчжурском языке (5 томов)⁷⁶.

(IV) Исторические и географические. 90. Зерцало древних воевавших правительств, с ландкартами и с таблицами, называемая „Чунь цю“, на китайском языке (3 тома); 91. Изъяснение на оное зеркало, называемая „Чунь цю дзе и“, на китайском языке (2 тома); 92. Реэстр всем от век бывшим ученым людям, называемая „Вань син тун пу“, на китайском языке (4 тома); 93. Летопись государственная, называемая „Ган му“, на маньчжурском языке (24 тома); 94. Летопись та же, на китайском языке (11 томов); 95. Летопись государственная, называемая „Тун дзянь“, на китайском языке (12 томов); 96. Летопись такая же, называемая „Тун дзянь джи дзе“, на китайском языке (2 тома); 97. Летопись государственная краткая, называемая „Хафу булку“, на маньчжурском языке (8 томов); 98. История краткая, называемая „Пань гу ши“, о всех китайских бывших ханах, рукописная, на маньчжурском языке (1 том); 99. Табель всем китайским ханам, сколько лет который царствовал, на русском языке; 100. История краткая о дайминском правлении, называемая „Мин ши гай“, на китайском языке (5 томов); 101. История о Западном Хань называемом владении, рукописная, на маньчжурском языке (15 тетрадей); 102. История о трех воевавших владениях, на обоих языках (6 томов); 103. История та же на одном китайском языке (2 тома); 104. История о владении „Дай люу“, на маньчжурском языке (1 том); 105. История о владении „Ай жинь“, на маньчжурском языке (1 том); 106. История о владении

⁷⁶ Там же. Л. 5–7об. В раздел вошло 33 наименования.

„Дай юань“, на маньчжурском языке (2 тома); 107. История обстоятельная о дайминском правлении, называемая „Мин ши“, на китайском языке (10 томов); 108. История о семи мудрецах, на китайском языке (1 том); 109. История о невоздержанном богаче, называемая „Дзинь пин мый“, на маньчжурском языке (4 тома); 110. История та же, на китайском языке (2 тома); 111. История о славном разбойнике Дзин дхуне, на китайском языке (1 том); 112. История об ученом человеке Линь Эл боу, рукописная, на маньчжурском языке (5 тетрадей); 113. История о двух философах и о двух ученых девицах, называемая „Пин шань лен янь“, рукописная, на маньчжурском языке (10 тетрадей); 114. История о славных сунских разбойниках, называемая „Шуй ху“, на китайском языке (2 тома); 115. История об ученом человеке Дхан шен, на маньчжурском языке (1 том); 117. История древняя, называемая „Ши дзи“, на китайском языке (4 тома); 118. Басня о раках, на обоих языках (1 связка); 119. Смешные стишки и басни (1 связка); 120. История древняя краткая с таблицами ханских фамилий, называемая „Ли дай нянь бйоу“, на китайском языке (8 томов); 121. История древняя о разных правителях, называемая „Ли ши ган дзянь“, на китайском языке (4 тома); 122. История о ханах древней фамилии Хань, на китайском языке (4 тома); 123. История о северных ханах и вельможах, называемая „Бый ши“, на китайском языке (5 томов); 124. История о южных ханах и вельможах, называемая „Нань ши“, на китайском языке (2 тома); 125. История о владении „Дай юань“, на маньчжурском языке (2 тома); 126. История о ханах древней фамилии Джеу и о вельможах их, на китайском языке (1 том); 127. История о ханах пяти фамилий Тан, Сун, Лйюу, Юань, Дзинь и о вельможах их, на китайском языке (8 томов); 128. Журнал верного вельможи Фан Буна, на маньчжурском языке (1 том); 129. Журнал продолжения войны с зенгорцами и с мунгалами, на маньчжурском языке (5 томов); 130. Путешествие одного идолаторского старца в западные края для принятия от своего бога закона, называемая „Сию дзи“, на китайском языке (2 тома); 131. Путешествие китайского посланника к калмыцкому Аюке хану чрез российские области, на маньчжурском языке (1 том); 132. Описание о маньчжурском народе и правлении, называемая „Дха кунь цзай тун джи“, на маньчжурском языке (16 томов); 133. География государственная новая с ландкартами, называемая „Дай цин и тун джи“, сочиненная при нынешнем хане Цяньлуне, на китайском языке (24 тома); 134. География государственная, называемая „И тун джи“, сочиненная при дайминских ханах, на китайском языке (4 тома); 135. География краткая, называемая „Хуан кюу бйоу“, на китайском языке (4 тома); 136. Географическое краткое описание о европейских державах, на китайском языке (1 том); 137. Географическое краткое описание рукописное, на маньчжурском языке (2 тома); 138. Прибавление к географии, называемая „Дзы дзин цан кюу дзи“, на китайском языке (1 том); 139. Та же, на китайском языке (1 том); 140. География государственная, называемая „И тун джи“, на китайском языке (4 тома); 141. Атлас старинный китайскому государству, на китайском языке (1 том); 142. Атлас всем китайским провинциям, в нем тридцать две карты, на китайском языке (4 свертка); 143. Атлас такой же (4 свертка); 144. Атлас степным местам и некоторым смежным со степями провинциям. 22 карты на маньчжурском, а жилые провинции на китайском языке (4 свертка); 145. Копия с постановленного между Российской империей и Китайским государством трактата, рукописная, на маньчжурском языке (1 тетрадь); 146. Описание трактов всего государства, называемая „Ши во джеу син“, на китайском языке (1 том); 147. Опись горам и морям и в них живущим зверям и птицам, на китайском языке (1 том); 148. Древнее географическое описание китайского государства, называемая „Тун джи“, на китайском языке (15 томов).

(V). Астрономические и геометрические. 149. Астрономическая, называемая „Хунь тянь и шо“, на китайском языке (1 том); 150. Изображение небесных путей, по коим

ходят звезды и планеты, а притом и глобусов, на китайском языке (2 тома, 3 свертка); 151. Изображение сфер и астрономических инструментов, на китайском языке (6 тетрадей); 152. Описание лунным и солнечным затмениям, кои были в одном году и в одном м[еся]це при хане Юньджене, на китайском языке (2 тетради); 153. Астрономическая, называемая „Ли сян коу“, на китайском языке (6 томов); 154. Астрономическая, называемая „И сян джи“, на китайском языке (2 тома); 155. Описание небесных знаков, называемая „Дзя дзы“, на китайском языке (1 том); 156. Обращение четырех годовых времен, называемая „Юе лин гуан и“, на китайском языке (1 том); 157. Календари разных лет, на обоих языках (38 тетрадей); 158. Календарь неисходимый с табелью всем бывшим ханам, на китайском языке (2 тетради); 159. О[б] астрономии, называемая „Тянь вынь да чын“, на китайском языке (4 тома); 160. О планетах и о небесных путях, называемая „И сян коу“, на китайском языке (1 том); 161. Арифметика, называемая „Суань фацюань“, на китайском языке (4 тетради); 162. Геометрические исчисления, на китайском языке (3 тома); 163. Прибавление к геометрии, называемая „Син дзян суань фа“, на китайском языке (1 том); 164. О геометрической науке, называемая „Дзи хэ юань“, на китайском языке (1 том).

(VI) Медицинские. 165. Лечебник автора Джань шия, на китайском языке (3 тома); 166. Хирургическая о человеческом корпусе и о всех составах и членах, называемая „Дзян джи да“, на китайском языке (2 тома); 167. Основание врачебной науки с показанием в лицах зверей и птиц, трав и кореньев, называемая „Бын цо ган му“, на китайском языке (7 томов); 168. Лечебник о горячке, на китайском языке (1 том); 169. Описание всяких лекарств, на какие употреблять болезни, называемая „Бын цо мын ван“ (1 том); 170. То же (7 томов); 171. Толкование пульсов, называемая „Мо дзюе“, на китайском языке (2 тома); 172. Лечебник внешних болезней, называемая „Вай кэ джен дзун“, на китайском языке (1 том); 173. Врачебная наука, называемая „Лый дзин“, на китайском языке (2 тома); 174. Основание врачебной науки, называемая „И дзун би ду“, на китайском языке (1 том); 175. Зерцало древних и нынешних философов о врачебной науке, называемая „Гу дзи и дзянь“, на китайском языке (1 том); 176. О врачебной науке автора Ли ши дая, на китайском языке (1 том); 177. Рассуждения и рецепты на разные болезни, рукописная, на маньчжурском языке (11 тетрадей).

(VII) Учебные. 178. Лексикон китайским литерам, как кою произглашать должно, на китайском языке (2 тома); 179. Лексикон мунгальский с маньчжурским переводом (2 тома); 180. Старый маньчжурский лексикон с китайским переводом (1 том); 181. Лексикон маньчжурский (6 томов); 182. Лексикон китайский, называемый „Кан си дзы дянь“ (6 томов); 183. Лексикон китайский, называемый „Джен дзы тун“ (4 тома); 184. Лексикон китайский, называемый „Хай пянь“ (1 том); 185. Лексикон маньчжурский с китайским переводом, называемый „Цин вынь дзянь“ (1 том); 186. Лексикон китайский, называемый „Фын и дзы“ (1 том); 187. Лексикон китайский, называемый „Ва юу дзы“ (1 том); 188. Лексикон мунгальский, с маньчжурским переводом (2 тома); 189. Лексикон китайский краткий (1 том); 190. Лексикон китайский древним литерам (2 тома); 191. Лексикон на обоих языках (1 том); 192. Грамматические правила и разговоры (1 связка); 193. Грамматика маньчжурская с китайским переводом (1 том); 194. Разговоры на обоих языках (2 тома); 195. Азбука маньчжурская с грамматикой (4 тома); 196. Вокабулы китайские с маньчжурским переводом, расписанные по главам (1 том); 197. Нужные вокабулы на обоих языках (2 тома); 198. Означение древних китайских начальных литер (1 том); 199. Показание как произглашать китайские литеры (1 том); 200. Разговоры на китайском и маньчжурском языках (1 том); 201. Вокабулы на обоих языках (1 том); 202. Разные вокабулы, а притом сказка и рассуждение о арифметике и географии (1 связка).

(VIII) О разных материях, неполные, передранные и ветхие. 1. Реэстр пунктам на уложение; 2. Азбука мяндянская; 3. Поучение ханское; 4. Рассуждение о пашенных и о шелковых промыслах; 5. Краткий китайский лексикон; 6. Рассуждение о распознании серебра; 7. Речь о последнем дайминской фамилии хане; 8. Чудеса богородицы⁷⁷; 10. Опровержение на идолаторский закон; 11. Доказательство о правости христианского закона; 12. Вопрос одного мальчика, коим славного философа Кун фу дзы в сомнение привел; 13. Мунгальское исповедание веры; 14. Смешные сказки и игры; 15. Карточная, шахматная и костная игры; 16. Счисление лет всех китайских ханов; 17. Маньчжурские разговоры с русским переводом; 18. Задаваемые ученым людям при экзаменах темы; 19. Рассуждение философа Сюе вынь гуна о разных материях; 20. Стихи моральные трехлитерные; 21. О верности к государю; 22. Географические описания; 23. Разные стишки и песни; 24. Стихи из тысячи литер; 25. Толкование на философские термины; 26. Показание как к кому грамотно писать; 27. Маньчжурская азбука с переводом; 28. О восхождении и захождении пяти планет; 29. История об ученом человеке Дхане; 30. Подкладка учащимся писать по-китайски, чрез кою видны литеры; 31. Лечебник; 32. Таблица о солнечном и месячном затмениях; 33. Десять тысяч литер китайских; 34. Рассуждение о военном искусстве. Всего — 5 связок⁷⁸.

Каталогами И.К. Россохина и А.Л. Леонтьева воспользовался И.Г. Бакмейстер, чей опубликованный в 1776 г. труд стал первым печатным путеводителем, отразившим в том числе китайскую часть книжных фондов Российской Академии наук⁷⁹. И.Г. Бакмейстер включил в свое издание выборочные сведения из них⁸⁰. «Что ж принадлежит до китайских книг, — писал он, — которые за редкостью своей в Европе причислены к рукописным, то оных в библиотеке нашей считается 202 папки, в коих содержится близ 2800 книг»⁸¹. Далее автор путеводителя, поскольку «в рассуждении сих книг поныне ничего особенного не обнаружено», приводит «некоторые оные заглавия» (67 наименований), систематизированные по рубрикам: (I) Философические книги; (II) Нравоучительные и политические правила, апофтегмы и философические примечания; (III) Математические книги; (IV) Лечебные книги; (V) Словесные книги⁸².

В 1793 и 1800 гг. двумя изданиями вышло описание Осипа Беляева «Кабинет Петра Великого»⁸³. Согласно этому труду, в конце XVIII в. общее количество книг на европейских и восточных языках в Библиотеке Академии наук составляло около 40 тысяч⁸⁴. Данные о книгах на китайском и маньчжурском языках были приведены в таблице, озаглавленной «Роспись всем книгам, в Библиотеке Императорской Академии наук находящимся»⁸⁵:

⁷⁷ Девятый номер в списке отсутствует, и после № 8 сразу следует № 10.

⁷⁸ АВ. Ф. 152, оп. 2, ед. хр. 9. Л. 1–146.

⁷⁹ *Backmeister J. Essai sur la Bibliothèque et le Cabinet de curiosités et d'histoire naturelle de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg St. Pbg., 1776.* Вскоре книга была опубликована на немецком языке. В русском переводе она вышла в свет в 1779 г.

⁸⁰ Там же. С. 94–97.

⁸¹ Там же. С. 93.

⁸² Там же. С. 94–97. Во французском издании путеводителя вторая рубрика названа «Livres historiques et géographiques» (*Backmeister J. Essai sur la Bibliothèque.* P. 132).

⁸³ Кабинет Петра Великого, или подробное и обстоятельное описание воскового Его Величества изображения, военной и гражданской одежды, собственноручных Его изделий и прочих достопамятных вещей, лично Великому сему монарху принадлежавших, ныне в Санктпетербургской Императорской Кунсткамере сохраняющихся, с присовокуплением к ним достоверных известий и любопытных сказаний. Ч. I–II. Издано трудами и иждивением Надзирателя Императорской Кунсткамеры Осипа Беляева. СПб., 1793.

⁸⁴ Там же. С. 32.

⁸⁵ Там же. С. 37.

Статьи	Книги китайские и маньчжурские	Число папок
1.	Книг церковных	23
2.	Книг философических	33
3.	Книг военных и гражданских	33
4.	Книг математических	16
5.	Книг исторических и географических	59
6.	Книг медицинских	13
7.	Книг грамматических	25
8.	Книг различного содержания	34
Итого, считая папками		236
А книгами, в оных папках содержащимися, около		2800

Рубрикация и количество китайских книг в описании О. Беляева полностью совпали с данными каталога А.Л. Леонтьева, с оговоркой, что в последней рубрике, очевидно, из-за механического пропуска номера 9 у А.Л. Леонтьева должно наличествовать не 34, а 33 книги.

Первые каталоги китайского фонда Библиотеки Академии наук, составленные И.К. Россохиным и А.Л. Леонтьевым и дошедшие до наших дней в рукописи, так никогда и не были опубликованы типографским способом, но именно они, в особенности каталог А.Л. Леонтьева, более поздний, легли в основу первых печатного путеводителя и описания академической Библиотеки, увидевших свет в конце XVIII в.

Summary

I.F. Popova

The First Entries of the Chinese Books to the Russian Academy of Sciences and Their Cataloguing in the 18th Century

The Russian Academy of Sciences holds a vast collection of Chinese manuscripts and old printed books, the main part of it is stored in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies (former Asiatic Museum). The first books in the Chinese language were transferred to Russian private libraries from Europe at the beginning of the 18th century. Later on many of these books by various ways came to the library of the Academy of Sciences. In 1730, through Lorentz Lang, the Russian diplomatic representative to China, the Academy for the first time received Chinese books, numbering 82, directly from China. Russian missionaries were also actively involved in collecting books, but unfortunately only a few inventories on the Chinese books assembled by them are preserved now. The first catalogues of the Chinese holdings of the Library of the Academy of Sciences were compiled by I.K. Rossokhin (1717–1761) in 1741 and 1752 and by A.L. Leontiev (1716–1761) in 1776. The results of their work were used by Jean Backmeister, who in 1776 published the first printed catalogue of library holdings of the RAS.

И.Ш. Шифман

Основные этапы развития семитологии в России до 1917 г.

Подготовка к изданию,
введение и примечания А.Г. Грушевого

В Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН мною было обнаружено несколько полностью или частично неопубликованных работ известного отечественного востоковеда И.Ш. Шифмана (1930–1990). Среди них — статья об основных этапах развития семитологии в России. В сокращенном виде эта статья была опубликована в следующих изданиях: История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990. С. 238–241; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 466–473. Экземпляр текста статьи, хранящийся в архиве, представляет собой 29 страниц машинописи. Хорошо видно, что статья печаталась в нескольких экземплярах: некоторые страницы статьи являются как минимум вторым экземпляром машинописи. Статья содержит отдельные вставки от руки и следы авторской редактуры.

Повторное издание этой работы представляется целесообразным и важным по следующим причинам. Во-первых, статья посвящена интересной и мало исследованной странице отечественного востоковедения. Во-вторых, статья опубликована не полностью, с некоторыми сокращениями. В-третьих, статья была и написана, и опубликована практически без примечаний. Между тем такого рода статьи представляют интерес и имеют право на существование лишь тогда, когда характеристика научной деятельности того или иного исследователя сопровождается библиографическим описанием всех его работ или по крайней мере тех, что упомянуты.

Именно поэтому подготовка статьи к публикации означала не только набор, но и восполнение справочно-библиографического аппарата и устранение отдельных опечаток. За исключением некоторых особо отмеченных случаев, все примечания к статье написаны А.Г. Грушевым.

Статья И.Ш. Шифмана, не считая некоторых, неоправданно резких оценочных суждений, касающихся событий российской истории XIX в., представляет несомненный интерес для специалиста.

Некоторые несовершенства передачи фонетической транскрипции слов на иврите объясняются исключительно сложностями компьютерного набора нестандартных символов.

А.Г. Грушевой

I

История русской семитологии уходит своими корнями в раннее средневековье. Накопление знаний в этой области началось в древнерусском обществе вместе с крещением Руси в 988 г., когда вместе с христианством на Русь пришла Библия, а также

сведения по истории и культуре евреев, которые черпались из античной историографии и сочинений византийских писателей. Наряду с этим имелись и другие источники информации¹. Накануне принятия христианства в момент выбора религии киевские власти ознакомились с догматикой иудаизма с помощью хазар, его исповедовавших, а также киевских евреев. Известно, что уже Кирилл (827–869) вел «прение» против иудеев и мусульман в Хазарии; оно было записано, переведено на славянский язык Мефодием (ум. в 885 г.) и, несомненно, использовалось в идейно-политической борьбе в Киеве ко времени принятия христианства². Отказ от иудаизма и гибель Хазарского каганата не прекратили знакомства Руси с еврейской культурой³. Образование ведущих церковных деятелей, как, например, Феодосия Печерского, позволяло вести богословские диспуты с представителями киевского еврейского духовенства.

Естественно, что заимствованная из Библии и византийских источников информация была включена в летопись. Текст «Повести временных лет» изобилует еврейскими параллелями, цитатами и реминисценциями⁴. В рассказе о крещении Руси кратко излагается библейская история; имеется в «Повести» и хронологическая таблица, преимущественно из священной истории, от Адама до рождения Христова, а затем от рождения Христова до Святополка. В начале летописи излагаются предания о разделе земли между Симом, Хамом и Иафетом, а также — о строительстве Вавилонской башни и смешении языков⁵. Все эти сведения были нужны летописцу для того, чтобы история Руси оказалась включенной в общую схему всемирно-исторического процесса.

Перевод Библии на старославянский (древнеболгарский) язык — литературный язык древней Руси — был выполнен изобретателями славянской письменности Кириллом и Мефодием с греческого языка по изводу Септуагинты; полностью он не сохранился. Наиболее древними (и, вероятно, воспроизводящими текст Кирилла и Мефодия) считаются переводы Пятикнижия, бывшего в употреблении уже в 1136 г., но изготовленного, несомненно, задолго до этого времени, книг Иисуса Навина, Судей, Руфи и Притч Соломона. Хронологически к ним примыкают переводы книг Пророков, известные по списку, датируемому 1047 г., и книги Иова. Остальные книги Библии переводились значительно позднее, причем для перевода привлекались и еврейские оригиналы⁶. Так, во второй половине XV в. крещеный еврей Феодор пе-

¹ Основные работы по истории переводов Библии на русский язык: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899 (1-е изд. СПб., 1873); *Астафьев Н.А.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1892 (1-е изд. СПб., 1889); *Евсеев И.Е.* Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978; *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

² О переводах Кирилла и Мефодия см. подробно: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 145–159.

³ Речь чаще шла о знакомстве с еврейской культурой, помещенной в христианский контекст, чем с собственно еврейской культурой. В то же время было бы ошибочно отрицать непосредственный контакт, ибо евреи жили в Киеве с древних времен.

⁴ Необходимое уточнение: помещенными в христианский контекст. Новейшее издание текста: *Повесть временных лет / Подготовка текста, пер., статья и коммент. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц.* СПб., 1996.

⁵ Появление в древнерусской литературе сведений, восходящих к Ветхому Завету, хронологически совпадает с первыми русскими паломничествами на Ближний Восток. См. подробно: *Данциг Б.М.* Ближний Восток в русской литературе и науке (дооктябрьский период). М., 1973. С. 5–6.

⁶ О переводах ветхозаветных текстов с языка оригинала см. подробно: *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. 1. P. 1–20; *он же.* Русско-еврейские литературные связи // *Jews and Slavs*. Jerusalem, St. Petersburg, 1993. P. 44–75; *он же.* Текстология славянской Библии. С. 85–86, 180–185. Хотелось бы также отметить, что подавляющее количество ветхозаветных текстов славянской Библии переведено с греческого. Весьма здравая оценка роли использования еврейских версий ветхозаветных книг в истории переводов Библии на русский язык есть у И.А. Чистовича (История перевода Библии на русский язык. С. 10–11). Он пишет: «При этом всеобщем употреблении

ревел с еврейского языка книги Псалмов и Эсфирь; он же, по-видимому, редактировал древнеславянские переводы Пятикнижия и Пророков. Есть основания полагать, что к этому времени Библия на Руси целиком не была в употреблении. Во всяком случае, когда в конце XV в. Новгородский епископ Геннадий предпринял «сбирание» полного текста Ветхого Завета (имея непосредственной целью борьбу с новгородской ересью XV в.), ряд книг (Хроник, Эзры, Нехемии, Товита, Юдифи, Премудрости Соломоновой, Первой и Второй Маккавеев, часть Эсфири) был переведен с Вульгаты; по Вульгате же было исполнено расположение книг и глав⁷. Такая редакция Библии открывала возможности для распространения влияния католицизма в России. Этой традиции следовало Острожское издание Библии (1581 г.), однако при его подготовке ряд книг был либо отредактирован, либо заново переведен с греческого языка⁸. В 1663 г. вышло в свет Московское печатное издание Библии — перепечатка Острожского с некоторыми редакционными уточнениями⁹. Переписка Ивана Грозного с Курбским, обильно насыщенная разного рода библеизмами, свидетельствует о распространенности достаточно глубокого знакомства с Библией в среде русской светской аристократии XVI в.¹⁰

Первый перевод библейских книг на живой разговорный язык своей эпохи (в данном случае белорусский) предпринял выдающийся белорусский философ Фр. Скорина; его труд издавался в Праге и Вильнюсе в 1517–1525 гг. Он переводил преимущественно с Вульгаты, используя одновременно еврейский и греческий тексты. В XVI–XVII вв. появляются переводы библейских книг и на украинский язык, причём книги Иов, Руфь, Песнь Песней, Экклезиаст, Плач Иеремии, Даниила и Эсфирь были переведены целиком с еврейского. В Москве в 1680 г. была издана «Псалтирь рифмовторная» Симеона Полоцкого. В 1683 г. переводчик Посольского приказа Авраам Фирсов также перевел Псалмы на русский язык. Известно, что к 1698 г. пастор Глюк подготовил полный перевод Библии на русский язык, однако при осаде и взятии русскими войсками Мариенбурга в 1703 г. эта работа погибла¹¹. В 1712 г. Петр I издал указ о редактировании славянской Библии и о приведении ее в соответствие с греческим текстом Септуагинты; эта мера должна была воспрепятствовать распространению западного католического влияния в русском обществе.

Появление внецерковных переводов Библии на разговорные языки вызвало резко отрицательную реакцию со стороны церкви. Известно, что в Москве духовные и светские власти противодействовали занятию Священным писанием, а перевод А. Фирсова был прямо запрещен патриархом Иоакимом. Переводы Скорины также получи-

греческого перевода в древней церкви не было, однако ж, какого-либо враждебного отношения к еврейскому тексту; напротив, при чтении и при исправлениях греческого текста к нему всегда обращались как к пособию. Употребление еврейского текста в этом отношении было разнообразное. Он употребляем был для восстановления подлинного смысла текста в тех случаях, когда греческий был неясен и еврейский не казался поврежденным. При множестве и разнообразии списков греческого перевода, в которых то чего-либо недоставало, то было что-нибудь излишнее или перемешано было расположение частей, еврейский текст употребляем был для указания полноты или недостаточности того или другого списка и последовательности и порядка вещей. Но при таком употреблении еврейского текста он никогда не был принимаем за норму, определяющую правильность чтений, имеющих важность в догматическом отношении. Такою нормою служило установившееся в церкви известное понимание и толкование текста, или священное предание».

⁷ О Геннадиевской Библии см. подробно: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. С. 195–201.

⁸ Об Острожской Библии см. подробно: Там же. С. 204–216.

⁹ См. подробно: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. С. 13–15; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. С. 110–112.

¹⁰ Издание памятника: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыжов. М., 1993.

¹¹ *Астафьев Н.* Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. С. 106–108; см. также: *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. С. 129–130.

ли крайне недоброжелательную оценку. Причины такой реакции очевидны: церковь опасалась, что занятия Библией могут привести к распространению ересей — в конечном итоге воззрений, враждебных феодальному обществу и государству.

Заметным явлением в истории русской литературы раннего средневековья был перевод с греческого на древнерусский язык книги Иосифа Флавия «Иудейская война», выполненный, по всей вероятности, не позже XI в.¹² Русские вставки и глоссы позволили связать появление данного перевода с переводческо-просветительской деятельностью в княжение Ярослава Мудрого. Примерно тогда же с еврейского языка на древнерусский был переведен «Иосиппон» — средневековая переработка книги Иосифа Флавия. Отрывки из этого перевода сохранены «третьей редакцией „Повести временных лет“» под 1110 г., так что перевод был выполнен, во всяком случае, до этой даты. Древнерусский перевод «Иосиппона» цитируется также в сочинениях «Плен Иерусалима», «О взятии Иерусалиму третья Титова» и в «Еллинском и римском летописце» второй редакции, где он использован наряду с повествованиями Амартола и Малалы¹³. О том, насколько популярным было сочинение Иосифа Флавия в древней Руси, свидетельствует тот факт, что влияние русского перевода «Иудейской войны», его фразеологии и стилистики отмечается в Галицко-Волынской летописи и «Житии Александра Невского», где помимо фразеологических совпадений имеется и изложение отдельных эпизодов из «Иудейской войны»; фразеологические совпадения отмечаются также в «Повести временных лет» (что, видимо, свидетельствует о начитанности переводчика в памятниках древнерусской письменности), «Слове о полку Игореве», «Киевской летописи», «Паломничестве» Даниила-игумена. Интерес к сочинению Иосифа Флавия в Киевской Руси Н.А. Мещерский обоснованно объясняет потребностями борьбы с иудейско-хазарским влиянием, ощущавшимся в Киеве в первой половине XI в. Повесть о падении Иерусалима и рассеянии иудеев должна была подтвердить христианскую традицию о возмездии иудеям за то, что они отвергли Христа; этот факт должен был послужить предостережением для тех, кто пожелал бы отвергнуть христианство и сохранить древнюю языческую религию. В условиях борьбы с язычеством за победу христианства «Иудейская война» Иосифа Флавия рассматривалась как действенное идейное оружие в руках церкви.

Значительное оживление интереса к сочинению Иосифа Флавия наблюдается в XIII и особенно в XV–XVI вв., когда эта книга усердно читалась и переписывалась. Иосиф Волоцкий аргументировал свои воззрения ссылками на Иосифа Флавия; митрополит Макарий дважды включал его сочинение в Великие Четьи Минеи; Иван Грозный пожертвовал список книги Иосифа Флавия Соловецкому монастырю. Он цитировал Иосифа Флавия в своих посланиях. Выдержки из «Иудейской войны» и «Иосиппона» включались в русские хронографы различных редакций XV–XVI вв. Как показал Н.А. Мещерский, внимание к «Иудейской войне» в этот период было связано со стремлением обосновать представление о Москве не только как о «Третьем Риме», но и как о «Третьем Иерусалиме» — всемирном центре христианства, унаследовавшем это положение после разгрома первого Иерусалима в Палестине и второго — столицы Византийской империи. «Иудейская война» Иосифа Флавия, как замечает Н.А. Мещерский, была включена в круг произведений, способствовавших обоснованию сложившихся в Москве представлений о всемирно-исторической роли централизованного Московского государства. Использовалась книга Иосифа Флавия и в богословской полемике XVI в., в частности в «Прении» Ивана Наседки-Шевелева с пастором Фальгабером, а также в полемике сторонников и противников реформ Никона¹⁴.

¹² См. подробно: Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.–Л., 1958 (примеч. И.Ш. Шифмана).

¹³ Об «Иосиппоне» см.: Там же. С. 132–136.

¹⁴ Там же. С. 158–164.

Значительный интерес проявляли к еврейской литературе и деятели новгородской ереси XV в. (ересь жидовствующих). В Ветхом Завете еретики искали аргументы против отвергавшегося ими учения о троичности божества; имеются сведения, что они перерабатывали имевшиеся переводы библейских текстов, в частности псалмов. Их противники в своей аргументации также должны были опираться на Ветхий Завет. Особое место среди литературы новгородских вольнодумцев занимает дошедшая до нас в списках XVI–XVII вв. «Логика», приписываемая Моисею Маймониду: «Книга глаголемая логика — сиречь словесница (речи Моисея Египтянина)», фактически представляющая собой компиляцию трактата по логике Маймонида (XII в.) и сочинения ал-Газали (XI–XII вв.). Еще одно сочинение, переведенное с еврейского и имевшее хождение в еретической среде, — принадлежащий перу итальянского еврея Иммануэля сына Якоба (XIV в.) астрономический трактат «Шестокрыл», а также таблицы для определения лунных фаз и затмений. Обе книги были переведены, по видимому, в каком-то западнорусском (возможно, киевском) гуманистическом кружке и оттуда проникли в Новгород, поддерживавший разнообразные связи с Западной (Литовской) Русью¹⁵.

При столь многостороннем интересе к памятникам еврейской письменности, при той роли, которую они играли в общественно-политической и духовной жизни допетровской Руси¹⁶, неудивительно, что сравнительно рано появляются и получают широкое распространение соответствующие лексикографические сочинения¹⁷. Так, уже в XIII в. существовали словари: «Речь жидовьскаго языка преложена на русскую неразумно на разум и в евангелиях, и в апостолах, и в псалтыри, и в пармие, и в прочих книгах»; «О именых и глаголемых жидовьским языкъм сказано и преложено неразумное на разум», «А се имена жидовьская русьскы тълкована». В этих словарях под «жидовскими речами» подразумевались слова из Священного писания. Словари многократно пополнялись и редактировались в XIV–XV вв. Помимо имен собственных здесь истолковывались и имена нарицательные, причем не только собственно еврейские, но и арамейские и сирийские, греческие, латинские, арабские и эфиопские; объяснялись церковные термины, ритуальные возгласы и выражения, слова, не переведенные в церковных книгах, названия различных предметов.

II

В эпоху реформ Петра I были сделаны первые шаги для организации систематического обучения восточным языкам. В открытой в 1703 г. в Москве гимназии пастора И.Э. Глюка (1652–1705) предполагалось ввести преподавание (факультативное) еврейского, арамейского (халдейского) и сирийского языков¹⁸. Имелось в виду их использование для богословской экзегетики. С конца 30-х годов XVIII в. велось преподавание еврейского языка в духовных академиях. Одним из наиболее известных деятелей на этом поприще в то время был С. Подорский (1700–1754), с 1738 г. работавший в Киевской духовной академии.

¹⁵ См. подробно: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.–Л., 1955; Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 396–436 (примеч. И.Ш. Шифмана).

¹⁶ Речь может идти не столько о значении памятников еврейской письменности как таковых, сколько о значении памятников ветхозаветной литературы, помещенных в контекст христианства и включающих тем самым историю Руси во всемирную историю.

¹⁷ См. подробно: Л.С. Колтун. Русская лексикография эпохи средневековья. М.–Л., 1963 (примеч. И.Ш. Шифмана).

¹⁸ Преподавались ли на практике эти языки — неизвестно. См.: История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 41.

Во второй половине XVIII в. в России снова были предприняты попытки поставить семитологическое образование на современную (для того времени) научную основу. Однако они оказались неудачными. В Московской университетской гимназии, где предполагалось начать преподавание еврейского и халдейского (арамейского) языков, не нашлось желающих их изучать. Семинаристы, командированные Екатериной II для изучения семитских языков, прежде всего еврейского (предполагалось организовать при Московском университете богословский факультет), вернулись на родину, получив соответствующую подготовку, но не нашли себе применения¹⁹. Эти факты свидетельствуют об отсутствии в обществе того времени серьезной потребности в развитии семитологической науки. Фактически дальнейшая разработка семитологической проблематики в России начинается в первой четверти XIX в. Правящие круги Российской империи видели в распространении религиозности и мистицизма надежное средство борьбы с проникавшими в Россию и получавшими широкое распространение революционными идеями, а заодно и с наукой и просвещением вообще²⁰. Знаменем этого реакционного по своей природе обскурантистского движения должна была, по мнению его организаторов, стать Библия²¹.

С 1811 г. А.В. Болдырев (1780–1842) преподавал еврейский язык, историю евреев и еврейские древности в Московском университете.

В 1812 г. в тесном контакте с Британским Библейским обществом в России по инициативе тогдашнего главноуправляющего духовными делами иностранных исповеданий [А.Н. Голицына] было организовано Российское Библейское общество, начавшее свою деятельность в январе 1813 г. Его цель заключалась в переиздании славянской Библии (она вышла в свет в 1816 г. и неоднократно переиздавалась; в 1823 г. увидело свет ее пятнадцатое издание), а также в переводе Библии на русский язык. В 1816–1820 гг. был осуществлен и издан русский перевод книг Нового Завета, а с 1820 г. началась работа по переводу книг Ветхого Завета. Переводы делались с еврейского оригинала; так, книга Исход переводилась в Московской духовной академии профессором еврейского языка Тяжеловым, а книга Левит — в Киевской духовной академии специальной комиссией, которую возглавлял бакалавр — специалист по еврейскому языку Максимович. К середине 1821 г. был завершен перевод с еврейского языка книги Псалмов, а в начале 1822 г. он уже был опубликован. В 1823–1825 гг. было начато печатание русского перевода Пятикнижия, также сделанного

¹⁹ В этой связи хотелось бы отметить и несколько иную оценку этих событий: «К 70-м годам относится попытка введения в университетскую программу восточных языков. В 1765 г. по распоряжению Екатерины II в Голландию и Англию отправились десять выпускников духовных семинарий (В. Никитин, Д. Семенов, Д. Новиков и др.) для усовершенствования в науках, и в частности в древнееврейском, сирийском, халдейском (арамейском) языках. После возвращения из-за границы их экзаменовала в 1775 г. особая комиссия из академиков, признавшая, что „все они генерально в языках и науках довольно знание показали“. Эта же комиссия представила на рассмотрение проект при Московском университете специального богословского факультета с использованием в качестве преподавателей завершивших свое образование востоковедов. Проект не был утвержден, поскольку изучение богословия в России всегда было предметом занятий только духовных учебных заведений. Названные лица поступили на службу по ведомству Святейшего Синода» (История отечественного востоковедения до середины XIX века. С. 60–61).

²⁰ Отмеченная И.Ш. Шифманом причина начала настоящей разработки семитологической проблематики в России с начала XIX в. была далеко не единственной и, скорее всего, второ- и даже третьестепенной. Рубеж XVIII–XIX вв. был для всех отраслей отечественного востоковедения переломным моментом: переходом от эпохи накопления фактов к эпохе научного осмысления языков, литературы и истории изучаемых регионов.

²¹ И.Ш. Шифман, судя по всему, не прав, увязывая столь однозначно проникновение в Россию революционных идей и возникновение Библейского общества. Хотя связь между потрясениями основ феодальной Европы на рубеже XVIII–XIX вв. и стремлением консервативных сил эти основы сохранить бесспорно была. Отметим также, что многочисленные примеры из истории XIX в. ясно показывают — основой консервативно-охранительной политики всегда становилось укрепление христианской веры.

с еврейского оригинала, однако в ноябре 1825 г., незадолго до своей смерти, Александр I запретил впредь до особого распоряжения выпуск в свет и использование уже подготовленных и напечатанных переводов библейских книг.

Деятельность Российского Библейского общества вызвала естественный резкий протест со стороны прогрессивных и революционных кругов русского общества, хотя библейские сюжеты и мотивы широко использовались в революционно-демократической поэзии. Однако Российское Библейское общество встретило весьма враждебное отношение также и справа, со стороны кругов, близких к духовенству и Синоду. Объяснялось это тем, что Синод, будучи отстраненным от перевода и распространения Библии на русский язык, увидел в этом умаление своей власти. В распространении Библии видели также угрозу православию со стороны протестантизма и масонства, поскольку масоном и мистиком, притом весьма деятельным, был сам А.Н. Голицын. Кроме того, опасались, что распространение и чтение отдельных книг Ветхого Завета будет вообще способствовать распространению ересей, в том числе молоканства и субботничества. В конце 1824 и начале 1825 г. отдельные издания Пятикнижия были сожжены на кирпичных заводах. В 1826 г. Российское Библейское общество было закрыто²².

Важнейшим этапом в развитии русской семитологии была деятельность Г.П. Павского (1787–1863), неоднократно подвергавшегося репрессиям со стороны церковных властей, но пользовавшегося большим авторитетом в прогрессивных кругах русского общества²³. А.С. Пушкин отзывался о нем как об умном и добром священнике, а его труды по русскому языкознанию были высоко оценены В.Г. Белинским. Г.П. Павский был сыном дьякона из села Пав Лужского уезда Петербургской губернии. Он учился сначала в Санкт-Петербургской духовной семинарии, а затем в академии. С 1814 г. Г.П. Павский был бакалавром, а с 1818 по 1835 г. — профессором еврейского языка Санкт-Петербургской духовной академии. Одновременно с этим в 1819–1827 гг. Г.П. Павский был профессором богословия в Петербургском университете, а в 1826–1835 гг. — законоучителем будущего императора Александра II. Обвиненный в вольнодумстве и проповеди еретических учений, Г.П. Павский был отстранен от должности законоучителя наследника, лишен звания профессора Духовной академии и с тех пор состоял протоиереем Таврического дворца. В 1859 г., за четыре года до смерти, Г.П. Павский был избран действительным членом Академии наук.

В своей научной работе, как и в своей педагогической деятельности, Г.П. Павский обнаруживал отчетливо выраженное стремление быть на уровне современной ему европейской семитологической науки. В результате преимущественно самостоятельных занятий Г.П. Павский стал блестящим знатоком еврейского, арамейского и арабского языков, т.е. семитологом широкого профиля, насколько это было возможно в его время. Результатом его деятельности была прежде всего составленная им «Краткая еврейская грамматика», опубликованная в 1818 г., более полувека оставшаяся единственным пособием такого рода на русском языке²⁴. Различные явления языка Г.П. Павский рассматривал в связи с необходимостью выражения в языке мыс-

²² О деятельности Российского Библейского общества см. подробно: *Астафьев Н.А.* Опыт истории Библии в России. С. 124–160; *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. С. 16–109.

²³ О Г.П. Павском см. подробно: *Троицкий И.* Речь, произнесенная в актовом зале С.-Петербургской духовной академии в день столетия со дня рождения покойного прот. Г.П. Павского. СПб., 1887.

²⁴ *Павский Г.П.* Краткая грамматика еврейская для обучения священному языку в духовных училищах. СПб., 1818. Далее в машинописи И.Ш. Шифмана следует несколько строчек, которые были автором зачеркнуты, однако в примечании они представляются вполне уместными: «Можно заметить также, что после книги Г.П. Павского систематическое описание еврейского языка было предпринято в отечественной науке только в очерке, приложенном к иврит-русскому словарю Гранде (М., 1963)».

лей: «В механизме своем он (язык. — *И.Ш.*), — писал Г.П. Павский, — должен соотносываться с механизмом человеческих мыслей». Общее количество глагольных пород («форм», по Г.П. Павскому) он насчитывает 24 (из них употребительны первые семь). Окончания перфектных форм глагола, как и преформативы имперфектных форм, Г.П. Павский возводит к формам личных изолированных местоимений.

Важным событием в истории русской семитологии стал перевод Библии на русский язык, выполнявший Г.П. Павским как в ходе преподавательской деятельности в Санкт-Петербургской духовной академии, так и по поручению уже упоминавшегося Библейского общества. Практически им были переведены все книги Ветхого Завета. В основу своего перевода Г.П. Павский положил масоретский текст; сам текст отличается большой точностью и художественной выразительностью. Примечательно, что тетраграмму *yhwh* Г.П. Павский передавал не обычным «Господь», но «Иегова». Филологическая точность достигалась в ущерб церковной ортодоксальности. Труд Г.П. Павского вызвал поэтому беспокойство в церковных кругах, что обнаружилось в анонимном доносе, посланном киевскому митрополиту Филарету в конце 1841 г. (Как выяснилось, автором доноса был бакалавр Московской духовной академии Агафангел, впоследствии сделавший блестящую духовную карьеру.) Доносчик не обнаружил в переводе пророчества об Иисусе Христе (что вполне естественно, поскольку Библия²⁵ таких пророчеств не содержит); кроме того, он упрекает переводчика в грубости языка, также в том, что в своем комментарии переводчик выразил неуверенность в «подлинности» отдельных частей пророческих книг²⁶. В конце концов переводчик обвинялся в ереси и нечестии. Перепуганные церковные власти не нашли ничего лучшего, как вообще запретить толкование (т.е. исследование) Библии. Сам Г.П. Павский вынужден был давать Синоду объяснения по поводу истолкования им отдельных пророческих текстов, а эти объяснения были признаны неудовлетворительными. Дело тянулось до марта 1844 г., и, наконец, решением Синода Г.П. Павский был признан невиновным в распространении литографированного издания его перевода, но при этом подтверждалось, что как в переводе, так и во введениях к отдельным книгам, оглавлениях и примечаниях имеются места, противоречащие догматике православной церкви. Кроме того, частным лицам без правительственной и синодальной санкции переводить Библию на русский язык вообще было запрещено; постановление Синода подтверждало и обязывало сохранять незыблемым авторитет Септуагинты и древнеславянского перевода Библии. Переводы Г.П. Павского были частично опубликованы в 1862–1863 гг. в журналах «Дух христианина», а позже — в «Русской старине» и отдельными изданиями²⁷.

²⁵ Неточность словоупотребления, ибо речь идет о Ветхом Завете (= *Biblia Hebraica*) христианской Библии.

²⁶ Представляется небезынтересным привести и иную оценку труда Г.П. Павского: «Это был перевод исключительно с еврейского текста. Однако, расходясь значительно с греческой и славянской библией, он во многом уклонился и от еврейской, не в чтении, а в расположении глав и стихов. Павский не следовал тому порядку и расположению, которое находил в еврейской библии, но взял свой порядок, довольно произвольный, опираясь исключительно на ученые соображения; вследствие чего труд его имеет исключительно ученый академический характер <...> Перевод Г.П. Павского сделан с еврейского языка, без всякого наклонения в пользу греческого текста, достоинствами которого вообще он не был увлечен <...> Поставивши задачей перевести священные книги на русский язык, Г.П. Павский переводил их на чистый русский язык, не пестря русской речи без крайней нужды словами и оборотами церковно-славянского языка. Но у него есть и другая крайность. Он ввел много вульгарных слов и оборотов, что легко заметить, например в книге Притчей. Кроме того, он оставляет иногда без перевода еврейские слова, не собственные, а нарицательные, например, в Притчах гл. 2, ст. 18: „со смертию смежен ее (жены блудницы) и с рефаймами стези ее“; гл. 15, ст. 15: „присподняя и Авадон пред Иеговою“ <...> Г.П. Павский, без сомнения, не всем владел, что было известно даже в его время по его специальности; после него наука сделала многое» (см.: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. С. 326–327, 329).

²⁷ О переводах Г.П. Павского см. подробно: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. С. 133–207; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. С. 140–149.

Особое место в литературном наследии Г.П. Павского занимают его труды по библеистике, оставшиеся неопубликованными: магистерская диссертация «Обозрение книги Псалмов»²⁸, где автор обосновывает мнение, согласно которому значительная часть книги не принадлежит Давиду, а также «Примечания на книгу Иова» — подробный историко-филологический комментарий к ее начальным главам по масоретскому тексту²⁹.

Другая попытка перевода ветхозаветных книг с еврейского оригинала на русский язык принадлежит перу М.Я. Глухарева (впоследствии алтайский миссионер архимандрит Макарий). М.Я. Глухарев руководствовался тем соображением, что отсутствие библейского текста на удобопонятном языке затрудняет миссионерскую проповедь; поэтому уже в 1834 г. он выдвинул проект перевода всей Библии на русский язык и в 1837 г. представил в Комиссию духовных училищ свой перевод книги Иова, в 1839 г. — перевод книги Исая. Впоследствии М.Я. Глухарев отредактировал свои переводы с учетом труда Г.П. Павского. Попытки М.Я. Глухарева были резко отвергнуты церковными властями как несоответствующие церковной и правительственной позиции по данному вопросу, а сам он был подвергнут епитимье, однако своей деятельности в этом направлении не оставил. Подготовленные М.Я. Глухаревым переводы книг Иова, Песни Песней, Экклезиаста, Притч, Пятикнижия, Судей, Самуила и Царей, Руфи, Хроник, Эзры, Нехемии, Эсфири и Маккавеев были опубликованы в 1860–1867 гг. в «Православном обозрении»³⁰.

Вопрос о переводе Библии на русский язык был поставлен заново, и на этот раз в кругах Синода в 1856 г. Теперь Синод пришел к выводу о том, что такой перевод необходим для того, чтобы «православный народ» мог пользоваться апробированным Синодом русским переводом Библии, хотя и тогда высказывались возражения против этого предприятия. Возражавшие отмечали, в частности, что перевод Библии на русский язык может привести к ослаблению культурных и религиозных связей со славянскими народами за пределами России («прочими славянскими православными церквами»; аргумент, в эпоху подъема славянофильских настроений в придворных кругах казавшийся весьма эффективным); намекали также и на опасности, которые могли проистечь из того, что в основе проектировавшегося дела лежит мысль о прогрессе. В переводе Библии на русский язык видели угрозу непоколебимости и неизменяемости церкви, самой ее власти, что привело бы к усилению западного (т.е. революционного) влияния. Однако эта откровенно мракобесная аргументация не возымела того действия, которое она оказывала в первой половине XIX в. В условиях сложившейся в России революционной ситуации и так называемых «великих реформ» Библия на русском языке должна была послужить, по мнению инициаторов перевода, заслоном против распространения революционных идей, способствовать укреплению власти церкви и самодержавного строя, слегка подретушированного реформами Александра II³¹. В целом осуществление этого проекта хорошо согласовывалось с проводившимися правительством преобразованиями сверху.

Работа по переводу Библии началась в 1860 г.; ее вел специальный комитет в составе М.А. Голубева, Д.А. Хвольсона и Е.Г. Ловягина. С 1861 г. в журнале «Христи-

²⁸ Павский Г.П. Обозрение книги Псалмов — опыт археологический, филологический и герменевтический. СПб., 1814.

²⁹ Павский Г.П. Нечто о книге Иова // Христианское чтение. 1833. III.

³⁰ О переводах М.Я. Глухарева (Макария) см. подробно: Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. С. 207–240; Рижский М.И. История переводов Библии в России. С. 149–155.

³¹ Подобная оценка реформ времени Александра II представляется совершенно неоправданной, ибо благодаря этим преобразованиям, несмотря на всю их непоследовательность и незавершенность, в России второй половины XIX в. произошел невиданный когда-либо ранее экономический подъем.

анское чтение» началось печатание выполненных ими переводов отдельных библейских книг. Одновременно и параллельно этому был опубликован перевод книги «Экклезиаст», принадлежащий перу Г. Максимовича; в «Трудах Киевской духовной академии» увидели свет переводы книг Самуила, Царей и Хроник, подготовленные М.Г. Гуляевым. Тогда же в журналах «Православное обозрение» и «Дух христианина» были обнаружены переводы М.Я. Глухарева и Г.П. Павского.

Конечным результатом всей работы явилась подготовка и публикация так называемого Синодального перевода Библии, который печатался отдельными выпусками начиная с 1868 г. Наиболее существенные особенности этого труда суть следующие³². Перевод делался с еврейского оригинала (масоретский текст), однако был также учтен и использован греческий вариант Септуагинты, причем отрывки, отсутствующие в масоретском тексте, были введены в перевод в скобках. В тех случаях, когда старославянский текст Библии существенно отличался и от масоретского текста, и от Септуагинты, он рассматривался как самостоятельный вариант последней: предполагалось, что в его основу положены рукописные варианты, отличающиеся от известных в настоящее время изводов Септуагинты. В итоге Синодальный перевод Библии является важным этапом подготовки сводного, а в известной степени и критического библейского текста. Достоинством Синодального перевода является также его высокая филологическая точность; можно смело сказать, что он был выполнен на уровне семитологической науки своего времени. Отрицательно на качестве работы, проделанной переводчиками, сказалось то, что ряд отрывков был переведен, в соответствии с христианской догматикой, как предсказания о пришествии Христа; к тому же в результате того, что авторы стремились передавать библейский текст литературно приглаженным и по возможности возвышенным слогом, приближенным к старославянскому переводу, стилистические особенности ветхозаветного оригинала не всегда получали адекватный русский эквивалент. Тем не менее Синодальный перевод Библии является и остается до настоящего времени одним из наиболее значительных достижений русской филологической науки³³.

Указом от 22 октября 1854 г., согласно которому в Санкт-Петербургском университете был образован факультет восточных языков, было предусмотрено образование кафедры еврейского языка и тем самым выведение гебраистических и общесемитологических исследований за чисто богословские рамки. При открытии факультета семитология (кафедра еврейской, сирийской и халдейской словесности) была включена в еврейско-арабский разряд с преподаванием «старо-еврейского и ново-еврейского» языков. Начало систематического преподавания еврейского языка и литературы в России было связано с именем Д.А. Хвольсона, который в 1855 г. получил должность экстраординарного профессора факультета.

Д.А. Хвольсон, имя которого уже упоминалось выше в связи с подготовкой Синодального перевода Библии, родился в Вильнюсе в 1819 г. в бедной еврейской семье. Получив традиционное религиозное образование в хедере и ешиботе, он обнаружил непреодолимое тяготение к светскому просвещению, в чем нельзя не усмотреть прямого влияния просветительских идей эпохи. Не имея возможности в условиях николаевской России реализовать свою тягу к знанию, Д.А. Хвольсон отправился в 1841 г. пешком за границу; в Бреславле он подготовился к экзаменам по гимназическому курсу и поступил в Католический университет. В 1850 г. за диссертацию «Сабин и сабизм» Д.А. Хвольсон получил от Лейпцигского университета ученую степень

³² Представляется необходимым уточнить, что все последующие характеристики относятся не к Библии вообще, а к книгам Ветхого Завета.

³³ О Синодальном переводе Библии см. подробно: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. С. 261–323; *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. С. 153–166.

доктора философии³⁴. В 1855 г. Д.А. Хвольсон, как уже говорилось, возглавил кафедру еврейской, сирийской и халдейской словесности Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, для чего ему пришлось принять православие. Сверх этого в 1858–1883 гг. он преподавал еврейский язык и библейскую археологию в Санкт-Петербургской духовной академии, а в 1858–1884 гг. — еврейский язык в Санкт-Петербургской католической духовной академии. В 1910 г., за год до смерти, Д.А. Хвольсон был избран действительным членом Академии наук³⁵.

Ученая деятельность Д.А. Хвольсона поражает своею разносторонностью. Помимо фундаментального труда о сабиях, опубликованного в 1856 г. и не утратившего своего значения по настоящее время, Д.А. Хвольсон подготовил и издал ряд важных трудов в области гебраистики, моавитской и сирийской эпиграфики, новозаветной истории, изучения ассиро-вавилонской традиции, арабской филологии.

Среди трудов Д.А. Хвольсона в области гебраистики должны быть отмечены прежде всего издания еврейских надписей из Крыма IX–XV вв., до сих пор являющиеся наиболее полной сводкой эпиграфических документов этого рода³⁶. Кроме этого, Д.А. Хвольсон опубликовал еврейский перевод Первой книги Маккавеев, обнаруженный в рукописи 1180 г., а также исследование букв *hē*, *wāw* и *yōd*³⁷. Большое общественное значение имели работы Д.А. Хвольсона, посвященные опровержению средневековых обвинений в том, что евреи будто бы употребляют в ритуальных целях христианскую кровь. Появление этих сочинений находится, несомненно, в прямой связи с тем, что в 1855 г. Д.А. Хвольсон был членом комиссии по поводу так называемого Саратовского дела по обвинению евреев в ритуальных убийствах и настаивал на полной необоснованности кровавого и вздорного навета, положенного в основу обвинительного заключения и приговора³⁸.

Живой интерес Д.А. Хвольсона ко всему новому в развитии науки нашел отражение в его статье о сенсационном для того времени открытии надписи моавитского царя Меша.

Другое направление работы Д.А. Хвольсона связано с изучением арабской письменности. Его интересовали такие сюжеты, как проблема сохранения остатков древневавилонской литературы в арабских переводах, культ Таммуза и обожествление людей у древних вавилонян. Особую ценность представляет в этом плане работа Д.А. Хвольсона «Известия о хазарах, буртасах, мадьярах, славянах и руссах Абу Али Ахмеда бен Омарка Ибн Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X в.,

³⁴ *Chwolson D.A. Die Ssabier und der Ssabismus. Bd. 1. Die Entwicklung der Begriffe Ssabier und Ssabismus und die Geschichte der harranischen Ssabier oder der syrohellenistischen Heiden im nördlichen Mesopotamien und Baghdad zur Zeit des Halifats. St. Petersburg, 1856; Bd. 2. Orientalische Quellen zur Geschichte der Ssabier und des Ssabismus. St. Petersburg, 1856.*

³⁵ Краткое изложение биографии Д.А. Хвольсона имеется в следующих двух некрологах: *Коковцов П.К. Д.А. Хвольсон (1819–1911) // Известия Императорской Академии наук. СПб., 1911. С. 74–750; Троицкий И.Г. Профессор Д.А. Хвольсон (некролог) // ЖМНП. Нов. сер. Ч. XXXIV. 1911. № 8. С. 90–99. О Хвольсоне см. также: Старкова К.Б. Гебраистика // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 544–546.*

³⁶ *Corpus inscriptionum hebraicarum, enthaltend Grabinschriften aus der Krim und andere Inschriften in alter hebräischen Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus der Handschriften vom IX–XV Jahrhundert gesammelt und erläutert von D.A. Chwolson. S. Petersburg, 1882 (=Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные и другие надписи из иных мест в древнем еврейском квадратном шрифте, также и образцы шрифтов из рукописей от IX–XV столетия, собранные и объясненные Д.А. Хвольсоном. СПб., 1884).*

³⁷ *Хвольсон Д.А. Покоющиеся буквы ך ם ן ן ן в древнееврейской орфографии. СПб., 1881.*

³⁸ *Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам. СПб., 1861 (2-е изд. СПб., 1880); немецкое издание: Chwolson D.A. Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden. Eine historische Untersuchung nach den Quellen. Frankfurt am Main, 1901.*

по рукописи Британского музея»³⁹, благодаря которой был введен в научный оборот важный источник по истории раннесредневековой Восточной Европы.

Третье направление работы Д.А. Хвольсона — это исследование новозаветной традиции; здесь наибольшее значение имеет его неоднократно издававшееся на русском и немецком языках и перерабатывавшееся сочинение о последней пасхальной вечере Иисуса Христа и о дне его смерти. Д.А. Хвольсон пытался доказать, что в казни Христа были заинтересованы не фарисеи, а саддукеи; в основе его работы лежит отношение к древней традиции — как новозаветной, так и находящейся за пределами Нового Завета — как к повествованиям, отражающим историческую реальность⁴⁰.

Наконец, Д.А. Хвольсон уделял специальное внимание изданию и исследованию сирийских надгробных надписей, найденных в Семиречье⁴¹.

Подводя итоги, можно сказать, что деятельность Д.А. Хвольсона заложила основы отечественной светской университетской семитологии, для которой был характерен подчеркнутый интерес к небиблейским сюжетам. Дальнейшее развитие отечественной семитологии, как в университете и Академии наук, так и в рамках Духовной академии, — дело преимущественно учеников Д.А. Хвольсона.

Среди них должна быть отмечена прежде всего деятельность И.Г. Троицкого, занимавшегося главным образом изучением Библии и Талмуда. И.Г. Троицкий родился в 1858 г. в Пензенской губернии, обучался он в Санкт-Петербургской духовной академии, а затем вел в этой академии преподавательскую работу, проделав обычную для своего времени карьеру вплоть до ординарного профессора еврейского языка.

К числу наиболее значительных работ И.Г. Троицкого относится прежде всего его магистерская диссертация, защищенная в 1885 г. и тогда же опубликованная: «Религиозное и государственное состояние евреев во времена Судей». Второе, исправленное и дополненное издание этой книги увидело свет в 1886 г. Само собой разумеется, что И.Г. Троицкий в своем сочинении строго следует библейской традиции в ее богословской (православной) интерпретации; тем более существенно, что в изложении и исследовании конкретно-исторического материала И.Г. Троицкий оказывается на уровне современной ему научной библеистики и науки о Древнем Востоке. Не утратил своего значения, в частности, его анализ сведений Филона Библского о финикийской религии, сохраненных Евсевием Кесарийским. И.Г. Троицкий характеризует мировоззрение финикийцев как «материалистический эволюционизм». Здесь творение, замечает И.Г. Троицкий, «понимается как смена и развитие бессознательных процессов материального бытия». Возникновение сирийского «язычества» И.Г. Троицкий объясняет, при всей несомненной религиозности своего мировоззрения, стихийно-материалистически. Тем не менее многие его суждения в настоящее время уже безнадежно устарели.

Другим важным трудом И.Г. Троицкого является «Грамматика еврейского языка» (первое издание вышло в свет в 1897 г.; второе — в 1908 г.). Это сочинение было подготовлено в ситуации, когда по решению Синода был осуществлен К. Коссовичем и издан в 1874 г. перевод на русский язык классической грамматики еврейского язы-

³⁹ Опубликовано: СПб., 1869.

⁴⁰ Хвольсон Д.А. Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день его смерти. СПб., 1875; переработанный вариант: СПб., 1878; немецкий вариант: *Chwolson D.A. Das letzte Passmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten des Synoptiker und des Evangelium Dehanus nebst einem Anhang: Das Vorhaltung der Pharisäer, Saddukaer und der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den Mithilfe rabbinischer Quellen, erläuterten Berichten der Synoptiker.* St. Petersburg, 1892.

⁴¹ Хвольсон Д.А. Предварительные замечания о найденных в Семиреченской области сирийских надгробных надписях // ЗВОРАО. 1886. Т. 1. С. 74–109; *он же.* Несторианские надписи из Семиречья п. XXIII–XXVIII // Там же. С. 212–221; *он же.* Дополнения и поправки к статьям «Несторианские надписи из Семиречья» // Там же. С. 303–308.

ка выдающегося немецкого семитолога В. Гезениуса. Сочинение И.Г. Троицкого, несмотря на свою краткость, содержит не только все необходимые сведения по фонетике, морфологии и синтаксису, но и очерк истории языка, а также истории его изучения. Значительный интерес и в настоящее время представляют замечания И.Г. Троицкого об употреблении перфектива (в его терминологии «аорист I»), а также имперфектива («аорист II»).

В 1913 г. был опубликован труд И.Г. Троицкого «Библейская археология»⁴². Это сочинение представляет собой сжатую и в то же время исчерпывающе полную сводку библейских реалий на фоне тех знаний о Древнем Востоке, которые были накоплены мировой наукой к началу XX в., параллельного этнографического (преимущественно арабского) материала, а также свидетельств побиблейской традиции. В книге И.Г. Троицкого рассмотрены систематически повседневная жизнь («индивидуально-естественный быт»), организация общества («общественный быт») и религиозные институты. Несмотря на то что после издания книги И.Г. Троицкого прошло около семидесяти лет⁴³ и накоплен многообразный новый материал, многие замечания автора сохраняют свое значение и в настоящее время — например, о положении рабов, о законах, действовавших в иудейско-израильском обществе. Однако присущая трудам И.Г. Троицкого религиозная (православная) тенденция сказалась и на этой работе.

Наконец, в 1904 г. увидела свет монография И.Г. Троицкого «Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений»⁴⁴.

Начало еще одному направлению семитологических исследований — сборанию и изучению еврейских рукописей, книг и эпиграфических памятников — было положено трудами караимского ученого А.С. Фирковича (род. в 1785 г. в Луцке, умер в 1874 г. в Чуфут-Кале)⁴⁵. По своим интересам и методам работы А.С. Фиркович был типичным средневековым самоучкой, высокоодаренным любителем книги и всякого рода древностей. Овладев только в 25-летнем возрасте еврейской грамотой, А.С. Фиркович быстро достиг высокого положения в караимской духовной иерархии. В 1818 г. он — хазан караимской общины в Луцке; затем он переселился в Евпаторию и там был законоучителем. В 1830 г. он сопровождал главного караимского хакхама С. Бабовича в его поездке в Палестину. По возвращении в Евпаторию Фиркович основал общество для издания классических памятников караимской литературы, а затем получил открытый лист на производство археологических раскопок и собирание материалов по истории караимов в Крыму и на Кавказе. В 1839 г. А.С. Фиркович проводил раскопки на Чуфут-Кале, Мангупе, в Карасубазаре и Феодосии, в 1840–1841 гг. — раскопки и собирание рукописей на Кавказе. В 1843 г. А.С. Фиркович совершил путешествие на Восток, и в частности в Египет, откуда вывез многочисленные рукописи из собрания Каирской генизы, которые⁴⁶ после его смерти в 1876 г. были преподнесены Государственной Публичной библиоте-

⁴² Через семь лет была опубликована еще одна работа аналогичного характера, к сожалению совершенно не отмеченная И.Ш. Шифманом: *Олесницкий А.А. Библейская археология*. Ч. 1, вып. 1. Религиозные древности / Под ред. и с дополнениями В.П. Рыбинского. Пг., 1920. Автор книги, А.А. Олесницкий, был профессором Киевской духовной академии.

⁴³ Эти слова И.Ш. Шифмана показывают, что данная статья написана ориентировочно в 1983 г.

⁴⁴ Со своей стороны хотелось бы отметить, что эта работа И.Г. Троицкого является единственным в русской науке исследованием собственно Талмуда.

⁴⁵ На русском языке есть добротная научно-популярная работа о жизни Фирковича: *Вихнович В.Л. Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия*. СПб., 1997.

⁴⁶ В авторской машинописи после этих слов стоит «в 1868», что совершенно невозможно, ибо несколькими словами далее сообщается о передаче рукописей в библиотеку после смерти А.С. Фирковича в 1876 г.

ке⁴⁷. В 1899 г. значительный фонд еврейских рукописей был преподнесен Публичной библиотеке начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандритом А. Капустиним.

Одновременно с этим проходило формирование еврейского рукописного фонда Азиатского музея (впоследствии Институт востоковедения, а затем Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР). В 1892 г. в Азиатский музей поступили рукописи из собрания Л.П. Фридланда, а после смерти Д.А. Хвольсона в 1912 г. — принадлежавшие последнему рукописи. Наконец, в 1898 и 1915 гг. Азиатский музей обогатился еврейско-персидскими рукописями из Тегерана и Бухары.

Среди рукописей, хранящихся в настоящее время в указанных собраниях, отчетливо выделяются памятники традиционной еврейской литературы, в том числе кодекс Пророков (916 г.) с вавилонской огласовкой, памятники светской средневековой еврейской и еврейско-арабской словесности (в том числе литературные памятники, записи фольклорных произведений, научные трактаты), деловые документы. Началом X в. датируются кожаные свитки Пятикнижия; достойна быть отмечена Каирская Библия 1010 г.; следует отметить также древний фрагмент Пятикнижия на коже из коллекции Н.П. Лихачева и дамасский список Библии, датированный 1280 г.

В 1897 г. К.Г. Залеман издал из собрания А.С. Фирковича в первом томе начатой им серии "Iudaeo-Persica" поэму «Худайдат-наме», написанную на бухарском диалекте еврейско-персидского языка. Во втором томе этой серии он опубликовал стихи поэта Ибрахима ибн Адулхейра⁴⁸.

В 1892 г. в фонды Азиатского музея поступила библиотека еврейских книг, собранная Л.П. Фридландом. Ее систематизация и описание были поручены С.Е. Винеру (1860–1923), который издал в 1893–1918 гг. семь выпусков каталога еврейских книг "Bibliotheca Friedlandiana". В дальнейшем работу над этим фондом продолжали М.Н. Соколов и И.Г. Бендер; последний опубликовал в 1936 г. восьмой выпуск каталога (под редакцией П.К. Коковцова) и подготавливал девятый и десятый выпуски⁴⁹.

С изучением рукописных фондов ленинградских коллекций связана была (но этим отнюдь не ограничивалась) деятельность крупнейших отечественных гебраистов второй половины XIX — начала XX в. А.Я. Гаркави, И.-Х. Гурлянда. Д.Г. Гинцбурга и П.К. Коковцова.

А.Я. Гаркави (1835–1919) получил в юности традиционное для еврейской религиозной среды образование; в 1863 г. он поступил на Восточный факультет Санкт-Петербургского университета. В 1867 г. получил ученую степень кандидата, в 1868 г. — магистра и в 1872 г. — доктора истории Востока. В 1868 г. он был командирован за границу для подготовки к профессорскому званию; там он учился ассириологии у Лепсиуса в Берлине и у Опперта в Париже. Осенью 1870 г. А.Я. Гаркави был приглашен в Санкт-Петербургский университет на кафедру истории Древнего Востока. Однако его преподавательская деятельность была крайне непродолжительной. А.Я. Гаркави оказался вынужден покинуть Университет и перейти на работу в Публичную библиотеку, где и проработал до своей кончины. Только Великая Октябрьская социалистическая революция снова открыла А.Я. Гаркави дорогу к университетской кафедре. Осенью 1918 г. он получил приглашение от Восточного факультета занять одну из гебраистических кафедр, но было уже слишком поздно⁵⁰.

⁴⁷ В авторской машинописи сказано так: «Государственной Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде». Хорошо известно, что ни город, ни библиотека в XIX в. так не назывались.

⁴⁸ О К.Г. Залемане см. подробно: *Периханян А.Г.* Карл Генрихович Залеман // Очерки истории русского востоковедения. IV. 1959. С. 93–95.

⁴⁹ См. подробно: *Старкова К.Б.* Гебраистика // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 547, 550–551.

⁵⁰ Краткое изложение биографии А.Я. Гаркави: *Магид Д.* А.Я. Гаркави (1835–1919) // Еврейская мысль. Научно-литературный сборник под редакцией С.М. Гинзбурга. Пг., 1922. С. 173–177.

Научные интересы А.Я. Гаркави были исключительно многосторонними. Проблеме, оживленно обсуждаемой и в настоящее время, посвящена его монография «О первоначальном обиталище семитов, индоевропейцев и хамитов»⁵¹. В качестве источника по этому вопросу автор привлек не только библейскую книгу Бытия, но и сочинение Моисея Хоренского, которое, по его мнению, восходит в том, что касается преданий о предках человечества, к Сивилле. Разбирая имена Сима, Хама и Иафета, а также библейское предание (сопоставляя его, в частности, с арабскими генеалогиями), А.Я. Гаркави пришел к выводу, что прародиной указанных выше народов была Армения.

Важнейшим направлением ученой деятельности А.Я. Гаркави было изучение материалов по раннесредневековой истории России. К числу его исследований по данной тематике относится прежде всего «Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и славянских словах, встречаемых у еврейских писателей»⁵². В 1867 г. оно было опубликовано в Вильне на иврите по заглавию «Наууеһудим usepat hasselawim». Оно явилось продолжением серии статей А.Я. Гаркави, публиковавшихся на иврите в журнале «Ха-Кармел»; в этих статьях автор стремился доказать, что первыми евреями, поселившимися в России, были боспорские и азиатские, пришедшие через Кавказ. Для решения интересующего его вопроса А.Я. Гаркави обращается к польским монетам 1177–1220 гг., имеющим польские легенды еврейскими буквами, а также к славянским глоссам, употреблявшимся в XI–XIII вв. для объяснения талмудических слов (в частности, в комментарии на Талмуд «Ор заруа» в рукописном фонде Фирковича), и к славянским именам собственным. Вывод А.Я. Гаркави — евреи в славянских землях говорили в эпоху раннего средневековья на славянских языках.

Другой фундаментальный труд А.Я. Гаркави по раннесредневековой истории России: «Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве»⁵³. Здесь приводятся в оригинале и в русском переводе и подробно комментируются отрывки из сочинения путешественника Эльдада ха-Дани, Иосиппона, а также письмо Хасдан ибн Шапрута хазарскому царю Иосифу. В дальнейшем исследования по истории хазар были продолжены П.К. Коковцовым.

В 1870 г. был опубликован труд А.Я. Гаркави «Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р.Х.)». Здесь собраны и подробно комментируются свидетельства ал-Ахтала, ал-Фазари, ал-Кальби, Мухаммада ал-Фаргани, Муслима ал-Хуррами, ал-Балазури, Ибн-Хордадбеха, Ахмада ал-Якуби, ат-Табари, Ибн Фадлана, ал-Масуди, Евтихия Александрийского, ал-Хазраджи, ал-Истахри, ал-Мутанабби, Хамзы Исфаганского, Ибн-Хаукаля, Ибн ан-Надима, ал-Кумми, Ибн Кутайбы, Ибн Вахшийи, Ибн Даста, ал-Балхи, Абу-Мансура, ал-Мукаддаси. Переводы сопровождаются у А.Я. Гаркави подробными комментариями, в которых анализируются сведения, содержащиеся в исследуемых памятниках.

Заслуживает внимания также статья А.Я. Гаркави «Отрывки из исторического сочинения Давида Лехно», посвященная сочинению упомянутого автора «Девар сефатайим». Давид Лехно, живший в первой половине XVIII в. в Карасубазаре, излагает в своем сочинении историю крымских татар за период 1681–1731 гг.; в частности, речь идет здесь о русско-татарских и о русско-турецких отношениях. А.Я. Гаркави приводит в своей статье перевод соответствующих глав, отмечая при этом тенденциозность изложения Лехно как историка, враждебного России. К сожалению, хроника

⁵¹ Опубликовано: СПб., 1872.

⁵² Опубликовано: СПб., 1865.

⁵³ Опубликовано: СПб., 1874.

Лехно до настоящего времени не введена полностью в научный оборот и ее материалы не используются⁵⁴.

К работам охарактеризованного выше направления примыкают труд А.Я. Гаркави «Altjüdische Denkmäler aus der Krim», изданный в 1876 г. (где А.Я. Гаркави показал подложность приписок к рукописям, сделанных Фирковичем, и недостоверность и тенденциозность последнего в том, что касается истории караимов), и статья «О надгробных памятниках на Таманском полуострове», опубликованная в 1881 г.

Значительное место в исследовательской деятельности А.Я. Гаркави занимает его работа по истории еврейского сектантства и в особенности караимства⁵⁵. Караимству посвящены, в частности, его исторические очерки, публиковавшиеся в 1897–1902 гг.⁵⁶, а также публикация «Naššerid wehappaliṭ missiṣre hamišwot harišonim libne miqra», содержащая публикацию фрагментов религиозных кодексов Анана, Нагавенди и Алькумиси (1903 г.).

В области работы над рукописными материалами должны быть отмечены его описание самаритянских рукописей из собрания Государственной Публичной библиотеки, опубликованное в 1874 г., его труд «Neuaufgefundene hebräische Bibelhandschriften», увидевший свет в 1884 г., но главным образом — составленный им в соавторстве с Х.Л. Штраком «Catalog der hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek in St. Petersburg», опубликованный в 1875 г. Описания, содержащиеся в каталоге, предоставляют исчерпывающую информацию о рукописях; во введении особое внимание уделено вопросу о подлинности колофонов на рукописях (решение отрицательное; соответственно отвергаются и реконструкции истории караимов, предлагаемые А.С. Фирковичем). На протяжении нескольких десятилетий А.Я. Гаркави работал над описанием всех еврейских и арабско-еврейских рукописей Публичной библиотеки, однако этот труд остался незавершенным и не публиковался. Из общесемитологических работ А.Я. Гаркави должны быть отмечены «Неизданная версия романа об Александре»⁵⁷, а также «Иегуда Галеви»⁵⁸.

И.-Х. Гурлянд (1843–1890), получив традиционное образование в Виленском раввинском училище, прошел под руководством Д.А. Хвольсона подготовку в Санкт-Петербургском университете⁵⁹. В 1863 г. он представил диссертацию «О влиянии философии мусульманской религии на философию Моисея Маймонида»⁶⁰, которая была удостоена золотой медали. Много времени и сил он отдал изучению рукописей из коллекции А.С. Фирковича. Его труды, бывшие результатом этих исследований, объединенные в серию «Ginzē Yišrā'ēl», включают «Описание путешествий трех караимских ученых из Крыма в Палестину в XVII–XVIII вв.»; краткое описание математических, астрономических и астрологических еврейских рукописей⁶¹, а также от-

⁵⁴ Гаркави А.Я. Отрывки из исторического сочинения Давида Лехно // Отчет Императорской Публичной Библиотеки за 1882 г. СПб., 1882. С. 1–41.

⁵⁵ Гаркави А.Я. Известия караима Абу-Юсуфа Якуба аль Киркисани об еврейских сектах. СПб., 1894; он же. Материалы для истории жизни и литературной деятельности Саида аль-Файоми в Императорской Публичной библиотеке. СПб., 1891.

⁵⁶ Гаркави А.Я. Исторические очерки караимства (Из этюдов о еврейских сектах). Вып. 1. СПб., 1897; вып. 2. СПб., 1902.

⁵⁷ Опубликовано: СПб., 1892. Изложение и подробный комментарий.

⁵⁸ Гаркави А.Я. Иегуда Галеви: Очерки его жизни и литературной деятельности (1080–1142 по Р.Х.). СПб., 1896.

⁵⁹ Об И.Х. Гурлянде см. подробно: Еврейская Энциклопедия. Т. 6. СПб., [б.г.]. Стб. 851. См. также: Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. М.–Л., 1950. С. 39.

⁶⁰ Полное название: О влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакаллитов, мутаазилитов и ашариев на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида. Рассуждение Ионы Гурлянда. СПб., 1863.

⁶¹ Гурлянд И. Краткое описание математических, астрономических и астрологических еврейских рукописей из коллекции Фирковича, хранящейся в Императорской Публичной Библиотеке в С.-Петербурге. СПб., 1866.

дельные разыскания по истории еврейской литературы⁶². Обращался И.-Х. Гурлянд и к истории евреев в России и на Украине; ему, в частности, принадлежит исследование о положении евреев в период восстания Богдана Хмельницкого и движения гайдамаков⁶³.

Д.Г. Гинцбург (1857–1910) известен как гебраист и арабист, один из учеников по Петербургскому университету В.Р. Розена⁶⁴. Среди его трудов особое значение имеет издание книги «Taršiš» Моисея Ибн Эзры, а также, в сотрудничестве с В.В. Стасовым, «L'ornement hébreu»⁶⁵; описание рукописей Института Восточных языков при Министерстве иностранных дел, а также очерк по истории каббалы. Д.Г. Гинцбург был собирателем еврейских рукописей и книг.

Наиболее существенную роль в развитии отечественной семитологии сыграл П.К. Коковцов (1861–1942), ученик Д.А. Хвольсона и известного арабиста В.Р. Розена, не только достойно продолжавший традиции своих предшественников, но и начавший разработку новых научных направлений. По окончании университетского курса П.К. Коковцов был оставлен для подготовки к профессорскому званию и написанию диссертационного сочинения. С 1894 г. П.К. Коковцов начал преподавательскую деятельность в Петербургском университете в качестве приват-доцента. В 1900 г. он стал экстраординарным профессором, а в 1912 г. — ординарным профессором по кафедре еврейской, сирийской и халдейской словесности. С 1899 г. П.К. Коковцов принимал активное участие в работе Восточного отделения Русского археологического общества. В 1903 г. он был избран адъюнктом Академии наук по литературе и истории, а в 1909 г. — действительным членом Академии наук. Для общественной позиции П.К. Коковцова характерно то, что, будучи приглашенным в качестве эксперта к участию в процессе Бейлиса, он дал заключение, опровергающее позорные средневековые обвинения в ритуальных убийствах, выдвигавшиеся против евреев. В условиях, когда царское правительство добивалось обвинительного приговора, который должен был вызвать очередную волну еврейских погромов и тем самым, по замыслу организаторов чудовищной провокации, остановить новый революционный подъем в России, в условиях, когда передовые круги русского общества активно боролись против черносотенной реакции, — в этих условиях выступление П.К. Коковцова, ведшего жизнь кабинетного ученого, далекого от политических бурь, явилось, несомненно, актом большого гражданского мужества. Заметим и то, что П.К. Коковцов не считал для себя возможным покинуть родину после революции. Он принял активное участие в строительстве советской науки; его учениками и продолжателями его дела были такие крупные советские семитологи, как Н.В. Пигулевская, А.Я. Борисов, Н.В. Юшманов, И.Н. Винников, В.К. Шилейко, В.П. Рифтин, Г.В. Церетели, И.Г. Бендер.

Среди исследовательских работ П.К. Коковцова прежде всего должны быть отмечены его труды по истории средневековой еврейской филологии и еврейско-арабской литературы. Автором была задумана серия исследований по этой проблематике на основании рукописного фонда из коллекции А.С. Фирковича. Первый том, содержащий текст диссертации П.К. Коковцова, был опубликован в 1893 г.; это было сочине-

⁶² Гурлянд И. Новые материалы для истории еврейской литературы XV столетия. М. Куматяно, ученый раввин, математик и экзегет из Константинополя, его жизнь, сочинения и соотечественники как из раввинистов, так и караимов. СПб., 1886.

⁶³ Гурлянд И.-Х. К истории бедствий израильских. Вып. 1–3. Ярославль–Краков, 1888 (на иврите).

⁶⁴ О Д.Г. Гинцбурге см. подробно: Еврейская энциклопедия. Т. 6. СПб., [б.г.]. Стб. 531–532. См. также: Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. С. 146, 167–168. О Д.Г. Гинцбурге, как и обо всем семействе Гинцбургов, см.: Якерсон С.М. К атрибуции одной библейской рукописи из собрания бабонав Гинцбургов (РГБ, шифр: ГИН, 568) // Восток/Oriens. 2005. 2. С. 6.

⁶⁵ Опубликовано: В., 1903.

ние «Книга сравнения еврейского языка с арабским Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испанского еврея конца XI и начала XII в.»⁶⁶. Сочинение Ибн Баруна было открыто П.К. Коковцовым. Своему изданию сохранившихся фрагментов текста он предпослал предисловие на русском языке и на иврите, где дано описание рукописи и характеризуется язык автора. Кроме того, в обширном введении обосновывается атрибуция текста, характеризуется публикуемое сочинение, подробно излагаются грамматические взгляды автора и определяется его место в истории еврейской средневековой филологии. Эти изложения сопровождаются переводами соответствующих фрагментов.

Второй том был опубликован в 1916 г.; он содержит «Новые материалы для характеристики Йехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI и XII вв.»⁶⁷. Среди «некоторых других» — Моисей Ибн Джикитилла и Йехуда Ибн Бал'ам; в еврейско-арабской части труда приводятся тексты рукописных фрагментов сочинений указанных авторов, а также вновь найденные отрывки из книг Ибн Баруна и Натаила (возможно, Натанаил Ибн ал-Файюми). При издании памятников П.К. Коковцов счел возможным внести в явно испорченный рукописный текст конъектуры, руководствуясь требованиями, которые в указанный период предъявлялись к арабскому литературно-правильному языку. В обширном введении П.К. Коковцов характеризует роль каждого автора в развитии еврейской грамматической науки, детально излагает их грамматические взгляды, сопровождая эти изложения переводами соответствующих фрагментов.

По глубине и тонкости историко-филологического анализа издаваемых и исследуемых текстов эти работы П.К. Коковцова не имеют себе равных в мировой семитологической литературе; они и до сего времени остаются образцовыми.

К этим трудам П.К. Коковцова примыкают его статьи «Из книги Беседы и упоминания (Китаб ал Мухдара вал Музахара) Моисея Ибн Эзры»⁶⁸; «Толкование Танхума из Иерусалима на книгу пророка Ионы»⁶⁹; «Еще один рукописный фрагмент Иерусалимского Талмуда»⁷⁰.

Традиционный для российской семитологии интерес к истории России был реализован в ряде трудов П.К. Коковцова. К ним принадлежат статьи «К вопросу о логике Авиасафа»⁷¹; «Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X в.»⁷². Многолетние исследования П.К. Коковцова по истории хазар получили достойное завершение в его монографии «Еврейско-хазарская переписка в X в.», изданной уже после Великой Октябрьской социалистической революции⁷³.

⁶⁶ Книга сравнения еврейского языка с арабским Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна, испанского еврея конца XI и начала XII в. Исследование П. Коковцова. С приложением подлинного текста сохранившихся отрывков труда Ибн Баруна. СПб., 1893 (К истории средневековой еврейской филологии и еврейско-арабской литературы. I).

⁶⁷ Новые материалы для характеристики Йехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI и XII вв. Собрал, исследовал и издал П.К. Коковцов. Пг., 1916 (К истории средневековой еврейской филологии и еврейско-арабской литературы. II).

⁶⁸ Издано в следующем сборнике: Восточные заметки. Сборник статей и исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета. СПб., 1895. С. 193–220. Данная статья была опубликована также отдельной брошюрой с сохранением нумерации страниц по всей книге в целом.

⁶⁹ Сборник статей учеников профессора В.Р. Розена. СПб., 1897. С. 97–168 (примеч. И.Ш. Шифмана).

⁷⁰ Опубликовано: ЗВОРАО. 1899. Т. 11. С. 195–205, 413. Отождествление нижнего слоя грузинско-еврейского палимпсеста, открытого акад. Н.Я. Марром (примеч. И.Ш. Шифмана).

⁷¹ Опубликовано: ЖМНП. Нов. сер., ч. 39. 1912, май. С. 114–133.

⁷² Опубликовано: ЖМНП. Нов. сер., ч. 48. 1913, ноябрь. С. 150–172. Последующее исследование этого документа: Бруцкус Ю. Письмо хазарского еврея от X века // Еврейская мысль. Научно-литературный сборник под редакцией С.М. Гинзбурга. Пг., 1922. С. 31–71.

⁷³ Опубликовано: Л., 1932.

Эта работа П.К. Коковцова, содержащая сличение рукописи Christ Church College 93 из Оксфорда с текстами, опубликованными в XVI в. в книге Исаака Акриша «Благая весть» (“Qōl mēbaššēr”), до настоящего времени остается образцовым изданием важнейшего источника по истории Хазарского каганата.

Для российской семитологии начиная с середины XIX в. традиционным является устойчивый интерес к семитской эпиграфике. Публикация надписи моавитского царя Меши вызвала к жизни серию статей, среди которых надлежит отметить труды Д.А. Хвольсона⁷⁴ и А.Я. Гаркави⁷⁵. И.Г. Троицкий посвятил ряд статей надписям из Зенджирли⁷⁶ и Гезерскому календарю⁷⁷. Значительный интерес к проблемам эпиграфики проявлял П.К. Коковцов. Особенно много внимания он посвятил арамейским надписям из Нераба⁷⁸ и из Пальмиры⁷⁹. По инициативе П.К. Коковцова для собрания Эрмитажа был приобретен открытый Абамелек-Лазаревым «Пальмирский пошлинный тариф»⁸⁰. В течение длительного времени П.К. Коковцов готовил его научную публикацию, однако не успел ее завершить⁸¹. Это направление работы было продолжено трудами советских семитологов⁸².

К работам данного круга примыкает и книга И.М. Волкова «Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V века до Р.Х.»⁸³, содержащая перевод на русский язык наиболее важных с точки зрения автора текстов (юридических и деловых документов), а также писем по поводу разрушения египтянами местного храма бога Йахо. К публикации приложен очерк жизни, быта и судеб колонии. Труд И.М. Волкова обобщил результаты предшествующих исследований элефантинских папирусов, среди которых важное место занимает статья П.К. Коковцова⁸⁴.

⁷⁴ Хвольсон Д.А. Новооткрытый памятник моавитского царя Меши (Mescha, Моса), современника иудейского царя Иосафата // Христианское чтение. 1870. № 8. С. 1–131.

⁷⁵ Гаркави А.Я. Об историческом значении надписи моавитского царя Меши (IX столетие до Р.Х.). Из лекции, читанной в Императорском Санкт-Петербургском университете 9 ноября 1870 г. СПб., 1871.

⁷⁶ Троицкий И.Г. Две древнесемитические надписи, найденные при раскопках в Сенджирли // Христианское чтение. 1895. Вып. 2. С. 422–430.

⁷⁷ Троицкий И.Г. Вновь открытая гезерская надпись // Христианское чтение. 1899. Вып. 3. С. 566–572.

⁷⁸ Коковцов П.К. Древне-арамейские надписи из Нираба (близ Алеппо) // ЗВОРАО. 1899. Т. 12. С. 145–178; он же. Имена жрецов в Нирабских надписях // ЗВОРАО. 1900. Т. 13. С. 093–097.

⁷⁹ Коковцов П.К. Новые арамейские надписи из Пальмиры // ИРАИК. 1903. Т. 8. Вып. 3. С. 1–30 (издание отдельной брошюрой: София, 1903); он же. К пальмирской археологии и эпиграфике // ИРАИК. 1908. Т. 13. С. 277–302 (издано отдельной брошюрой: София, 1908).

⁸⁰ Коковцов П.К. Открытый в Пальмире князем С.С. Абамелек-Лазаревым камень с таможенным тарифом 137 г. по Р.Х. и необходимость приобретения его для России. СПб., 1900. Об обстоятельствах находки Пальмирского пошлинного тарифа и его транспортировки в Россию см. подробно: Шифман И.Ш. Пальмирский пошлинный тариф / Введ., пер. и коммент. И.Ш. Шифмана. М., 1980. С. 36–45.

⁸¹ По данным работы И.Ш. Шифмана, отмеченной в предыдущем примечании, получается несколько иная картина. П.К. Коковцов считал нецелесообразным дальнейшие занятия пальмирским тарифом после того, как текст тарифа был издан французской Académie des Inscriptions et des Belles Lettres в рамках Corpus Inscriptionum Semiticarum (Шифман И.Ш. Пальмирский пошлинный тариф. С. 43).

⁸² Имеется в виду публикация: Шифман И.Ш. Пальмирский пошлинный тариф. При этом фраза: «Это направление работы было продолжено трудами советских семитологов» немало дает и для понимания самооценки И.Ш. Шифманом своего научного творчества.

⁸³ Опубликовано: М., 1915.

⁸⁴ Коковцов П.К. О новом арамейском папирусе Императорской Страсбургской библиотеки // ЗВОРАО. 1904–1905. Т. 16. С. XXII–XXXVII.

Summary

I.Sh. Schiffmann

Main Stages of Development of Semitology in Russia till 1917

(Published by A.G. Grushevoy)

Working in the Archive of the Oriental Studies Institute (St. Petersburg Branch) I have come across a number of works, published only partly or completely unpublished, written by I. Schiffmann (1930–1990), the famous Soviet Orientalist. Among these works there is an article about the main stages of development of Semitology in Russia. This article was partly published in the following books: *История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990. С. 238–241* (= *Oriental Studies in Russia before the Middle of the 19th Century. Moscow, 1990. P. 238–241*); *История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 года. М., 1997. С. 466–473* (= *Oriental Studies in Russia from the Middle of the 19th Century up to 1917. Moscow, 1997. P. 466–473*).

The two main subjects of the article are: 1. the history of translation of Biblical text into Russian (From Church-Slavonic versions to the Synodal Version officially recognized and accepted by Russian Orthodox Church); 2. biographical and bibliographical notes concerning life and works of Russian scientists engaged in Biblical, Hebrew medieval and Aramaic studies, as well as in Hebrew and Aramaic epigraphy (G. Pavsky, I. Troitsky, D. Chwolson, A. Harkavy, P. Kokowtsov and others).

The reedition of the article seems expedient and important in many respects. First, it deals with an interesting and hardly investigated page of Oriental studies in Russia. Second, when published, it underwent abridgement of a kind and saw the light of day with arbitrary abbreviations of the redactors. Third, the article has been written and published practically without references. But articles of such kind are interesting and have a right to exist when the description of scholarly activities of such or such researcher is accompanied by correct bibliographical references to his works, at least the mentioned ones.

Письма Ю.Н. Рериха В.Ф. Минорскому, 1943–1957 гг.

Предисловие, публикация
и примечания А.И. Андреева

Владимир Федорович Минорский (1877–1966) — один из крупнейших иранистов и историков мусульманского Востока.

В.Ф. Минорский родился 5 февраля 1877 г. в г. Корчеве (на Волге). Закончил юридический факультет Московского университета (1900), а затем Лазаревский институт восточных языков (1903). После этого поступил на службу в Министерство иностранных дел, на которой находился до октября 1917 г. Свою дипломатическую карьеру начал с должности драгомана генконсульства в Тавризе и миссии России в Тегеране (1904–1908). В 1913–1915 гг. работал в Комиссии по турецко-персидскому разграничению в качестве наблюдателя от России, а затем (1916–1917) занимал пост 1-го секретаря и поверенного русского посольства в Тегеране. После революции некоторое время находился на Северном Кавказе, выступая в роли советника при оппозиционном большевикам правительстве кн. Л.Ф. Бичерахова в Дагестане. В 1920 г., когда это правительство пало, уехал во Францию. В Париже Минорский в 1923 г. приступил к чтению лекций по персидской литературе, по истории Турции и ислама в Национальной школе живых восточных языков (Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes). В 1932 г. вместе с женой переехал на постоянное жительство в Великобританию, где вплоть до конца 30-х годов читал лекции по персидскому языку и литературе и истории Персии в Школе востоковедения (School of Oriental Studies) при Лондонском университете. После выхода в отставку в 1944 г. с титулом Professor Emeritus всецело отдался занятиям наукой. Всего им было написано (в основном по-английски) более 200 научных работ. О всемирном признании выдающихся заслуг В.Ф. Минорского в области ориенталистики свидетельствует длинный список его почетных титулов и званий: действительный член Британской и Французской академий, почетный член Азиатского общества в Париже и Германского востоковедного общества в Берлине, почетный доктор Кембриджского, Брюссельского и Каирского университетов...

В.Ф. Минорский умер в Кембридже 26 марта 1966 г. В 1968 г. его прах был перенесен в Москву и захоронен на Новодевичьем кладбище — там же, где покоится прах Ю.Н. Рериха¹.

Познакомились ученые в Париже в 1923 г. Только что закончивший отделение восточных языков в Гарварде (США), Ю.Н. Рерих приехал сюда с тем, чтобы усовершенствовать свои востоковедные познания под руководством наиболее авторитетных французских ориенталистов (Поль Пельо, Жак Бако, Сильвен Леви). Довольно неожиданно для В.Ф. Минорского он появился на его семинаре по «Шах-наме» и произвел хорошее впечатление своим знанием персидского. (Любопытно, что тот же семинар посещали и два других в будущем знаменитых ученых — Жюль Блок и Эмиль Бенвенист.)

¹ Основные вехи биографии В.Ф. Минорского взяты из архивной справки, составленной Н.Д. Путинцевой (Архив СПбФ ИВ РАН. Ф. 134. Оп. 1).

«Характер его был живой и общительный, — вспоминал В.Ф. много лет спустя. — Он был полон духа молодости и занимал нас рассказами о веселых проделках американских студентов, в которых он и сам участвовал... Юрий Николаевич свободно говорил на европейских языках и быстро устанавливал отношения. В Париже нашлись и его старые гимназические товарищи, смотревшие на него, как на восходящую звезду. Несмотря на разницу возраста в 25 лет, мы скоро подружились, и я с интересом слушал о проектах его исследований и путешествий по далеким и мало известным странам. Общественная жизнь в Париже была крайне развита, и мы постоянно встречались на лекциях и приемах, в музеях и ученых обществах»².

Вскоре Ю.Н. столь же неожиданно покинул Париж, отправившись на Восток, чтобы принять участие в знаменитой центральноазиатской экспедиции своего отца Н.К. Рериха. Время от времени, однако, он посылал весточку своему учителю из тех далеких земель, по которым проходила экспедиция, — из Монголии, Тибета или Индии. Эти бивуачные послания Ю.Н., к сожалению, не сохранились. Самое раннее его письмо (аэрограмма) в архиве В.Ф. Минорского датировано апрелем 1943 г. С этого времени переписка ученых становится регулярной. Продолжалась она почти 14 лет вплоть до того момента, когда Ю.Н. Рерих вернулся в СССР.

Особенность этой переписки состоит в том, что она является сугубо научной, насыщена многочисленными ссылками на различные востоковедные издания и работы, готовившиеся к публикации. Рерих-тибетолог толкует Минорскому-иранисту те или иные тибетские термины, проводит параллели в других языках, совершает экскурсии в древнюю историю. Впрочем, в письмах Ю.Н. нередко проскальзывают сюжеты, выходящие за рамки чистой науки, — отголоски наиболее волнующих его событий личной и общественной жизни, как то: смерть родителей (Н.К. и Е.И. Рерих), индо-пакистанский военный конфликт, присоединение Тибета к Китаю, Корейская война. Но есть одна тема, красной нитью проходящая через все письма, — это постоянный интерес Ю.Н. к жизни на Родине и беспокойство о судьбе своих российских коллег-востоковедов, связь с которыми прервалась в конце 1930-х годов.

В.Ф. Минорскому удалось побывать в СССР лишь однажды — в 1960 г. он приехал в Москву для участия в XXV Международном конгрессе востоковедов. Однако Ю.Н. Рериха, на встречу с которым Минорский так рассчитывал, уже не было в живых. В.Ф. посетил московскую квартиру Ю.Н. на Ленинском проспекте.

Пять лет спустя жена Святослава Николаевича Рериха Девика Рани послала Минорскому из Индии приглашение от министерства культуры СССР «по случаю торжественного открытия памятника Ю. Рериху» — надгробной стелы на Новодевичьем кладбище³. Но В.Ф. воспользоваться приглашением не смог, то ли по нездоровью, то ли по какой-то иной причине. Таким образом, его кратковременная поездка в Москву в 1960 г. оказалась прощанием и с Родиной, и со старым учеником и другом.

Личный архив В.Ф. Минорского находится в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Большую половину его составляет переписка ученого (2468 ед. хр.). Среди корреспондентов В.Ф. крупнейшие отечественные и западные востоковеды: В.В. Бартольд, Н.Н. Поппе, Ф.И. Щербатской, С.П. Толстов, Дж. Туччи, Ж. Бако и др. Одним из наиболее значительных по объему является собрание писем Ю.Н. Рериха (всего 42), охватывающее период с 1943 по 1957 г. (Ф. 134. Оп. 3. Д. 764, 765 и 1894). Письма эти написаны в основном на русском языке. Четыре письма (№ 1, 2, 3 и 18) написаны по-английски, они приводятся в русском переводе и имеют подпись «Дж. Рерих»; первые три из них представляют собой фотокопии аэрограмм (сам Ю.Н. называл эти свои послания «аэрографами»).

² *Минорский В.Ф.* Памяти Ю.Н.Рериха // Рериховский вестник. Вып. 5. Извара–Санкт-Петербург–Москва, 1992. С. 25.

³ Архив СПбФ ИВ РАН. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1853. Письмо Д.Р. Рерих Минорскому от 17 августа 1965 г.

Все остальные — подлинники. Тексты двух первых аэрограмм отпечатаны на машинке; третья аэрограмма и все последующие письма — автографы. Многие письма содержат приписку в верхней части 1-й страницы. При подготовке писем к изданию эти дополнения были перенесены нами в конец текстов, где они образуют своего рода «постскриптумы».

Все письма Ю.Н. публикуются с сохранением их стилистических особенностей. В то же время нередко употребляемые сокращения русских и английских слов, включая имена собственные, восстановлены до полной формы, кроме общепринятых. Пунктуация в письмах приведена в соответствие с современными нормами.

А.И. Андреев

1

C/o Naggar, Kulu,
Panjab, British India
13 апреля 1943

Дорогой Владимир Федорович,

Я был счастлив получить Вашу аэрограмму от 27 февраля. Пожалуйста, примите мою искреннюю благодарность за отправку мне Вашей статьи об «Oriental Studies»⁴, и я надеюсь, что она не потеряется в дороге. Недавно я просил RAS* в Лондоне послать мне Вашу книгу о Марвази⁵, но до сих пор не получил ее. Да, смерть профессора Щербатского и Коковцева (так у автора. — А.А.)⁶ — очень большая утрата, и до сих пор заменить их нечем! По Вашему совету я послал Поппе⁷ экземпляр моей статьи об эпосе «Гесер»⁸. Мои родители и брат здоровы и усердно трудятся. В настоящее время я занят переводом на английский тибетской хроники «Синяя Книга». Половина его уже закончена. Моя история центральноазиатских племен все еще находится в рукописи. Mdo-smad это Нижний Кам или Амдо. Знаете ли Вы что-нибудь о профессоре Бако и его издании тибетских хроник из Дуньхуана⁹?

С наилучшими пожеланиями г-же Минорской и Вам.

Искренне Ваш,

Дж. Перих

* RAS, Royal Asiatic Society (англ.) — Королевское Азиатское общество.

Д. 1854. Л. 1.

⁴ Статья В.Ф. Минорского о востоковедных исследованиях в СССР: Oriental Studies in the USSR // JRCAS (Journal of the Royal Central Asian Society). 1943. Vol. XXX. P. 81–101.

⁵ *Sharaf al-Zamān*. Tāhir Marwazī on China, the Turks and India. Arabic text with an English translation and commentary by V. Minorsky. L., 1942. Марвази (ум. в XII в.), персидский врач и автор трудов по географии, астрономии и естественным наукам.

⁶ Щербатский Федор Ипполитович (1866–1942), востоковед, индолог и буддолог, акад. АН СССР (член Российской АН с 1918). Коковцов Павел Константинович (1861–1942), семитолог, акад. АН СССР (акад. Петербургской АН с 1912).

⁷ Поппе Николай (Николас) Николаевич (1897–1991), советский и американский монголовед, тюрколог, лингвист, член-кор. АН СССР (1932). В 1949 г. эмигрировал в США. Преподавал монг. язык в университете штата Вашингтон в Сизтле (1949–1968). О нем см.: *Алпатов В.М.* Николай-Николас Поппе. М., 1996.

⁸ *Roerich G.N.* The Epic of King Kesar of Ling // JRASB (Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal). Letters. Vol. VIII. 1942. Переизд.: *Перих Ю.Н.* Избранные труды. М., 1967. С. 181–215; в русском переводе «Сказание о царе Кэсаре Лингском» см.: *Перих Ю.* Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара, 1999. С. 56–87.

⁹ Жак Бако (Jacques Bacot), французский тибетолог, один из учителей Ю.Н. в Сорбонне. В письме упоминается его монография: Documents de Touen-Howang relatifs à l'histoire du Tibet. P., 1940.

C/o Naggar, Kulu,
Panjab, India
9 марта 1944

Дорогой Владимир Федорович,

Я надеюсь, Вы получили мою аэрограмму от марта 1944. Ваша с нетерпением ожидаемая статья о востоковедных исследованиях (Journal [of the] Royal Central Asian Society), по-видимому, заблудилась — я так и не получил ее. Не могли бы Вы послать мне еще один экземпляр? Опубликовал ли Козин свое критическое издание и перевод «Mongol-un ni' ucha tobchiyan» (так у автора. — *А.А.*)*¹⁰? Имеете ли Вы новости о Бако и Пеллио (так у автора. — *А.А.*)? Я завершил перевод тибетской «Синей Книги» (Deb-ther sŋon-po) и теперь перепечатаваю на машинке рукопись. После этого мне придется искать издателя¹¹ — совсем не легкая задача в нынешних условиях! Пожалуйста, пишите мне о Вашей работе и планах. Надеюсь, что эта аэрограмма найдет Вас и Ваше семейство в добром здравии. У нас здесь все в порядке.

С наилучшими пожеланиями г-же Минорской и Вам.

Искренне Ваш,

Дж. Рерих

* Mongyol-un niyuča tobčiyan (*монг.*) — «Сокровенное сказание монголов».

Д. 1854. Л. 2.

C/o Naggar, Kulu,
Panjab, British India
16 июня 1944

Дорогой Владимир Федорович,

Благодарю за Вашу аэрограмму от 14 апреля 1944. Я был счастлив узнать о Вашем избрании членом Британской Академии. Примите мои сердечные поздравления. Я не видел «Джангариады» Козина. Я знаю его «Гесериаду» (1936)¹², которая является переводом с издания Канси¹³. Я видел также его статью о трудах Бичурина в Monumenta Serica, vol. III, 2 (1938)¹⁴. Большое спасибо Вам за то, что отправили мне еще один экземпляр Вашей статьи о «Oriental Studies». В настоящее время я могу отплатить лишь обещанием послать Вам оттиск заметки об авторе Hor-chos-'byuñ после ее

¹⁰ См.: Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongyol-un niyuča tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный сборник. Т. I. М.–Л., 1941. Переизд.: Сокровенное сказание монголов / Пер. С.А. Козина. Улан-Удэ, 1990.

¹¹ Англ. перевод «Синей Книги» («Синего тэптхэра») см.: The Blue Annals. Pt 1–2. Calcutta, 1949–1953 // The Royal Asiatic Society of Bengal. Monograph Series. Vol. VII. Repr.: Vol. 1, 2. Delhi, 1979. Русский перевод (с английского перевода Ю.Н. Рериха) см.: Гой-лоцава Шоннуэл. Синяя летопись Deb-ther sŋon-po. История буддизма в Тибете VI–XV вв. СПб., 2001.

¹² Козин С.А. Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренение десяти зол в десяти странах света. М.–Л., 1935.

¹³ Канси (1654–1722), император династии Цин (с 1662) в Китае.

¹⁴ Kozin S.A. Über die veröffentlichten Arbeiten des Hyakinth Bitschurin / Übersetzt von Wolfgang Seuberlich // Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies (Hua-yi-xue-zhi). Peiping, 1938. № 3. P. 628–644. Козину также принадлежит небольшое сообщение о находке новых работ Бичурина в архиве Азиатского музея, сделанное на заседании Президиума АН 8 июня 1929 г. См.: Козин С.А. К вопросу о неизданных работах Иакинфа Бичурина // Доклады АН СССР. Серия В. Л., 1929.

публикации¹⁵. Я послал Н. Поппе экземпляр моей статьи об эпосе «Гесер», но не получил ответа.

С лучшими пожеланиями.

Искренне Ваш,

Джс. Перих

Д. 1854. Л. 3.

4

Naggar, Kulu,
Panjab
22 сентября 1944

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович!

Спасибо Вам большое за присылку отдельных оттисков Ваших статей «Oriental Studies» и «The Gūrān»¹⁶ — ценный вклад в мое книжное собрание. Не знаете [ли] вы что-либо о судьбе В.Л. Котвича (состоял с ним в переписке, последнее письмо получил из Вильны в 1939 г.)¹⁷, А.Д. Руднева (жил в Выборге, но последнее время монголистикой не занимался)¹⁸ и Ц.Ж. Жамцарано (до войны работал в Ленинграде)¹⁹?

До войны много говорилось об издании «Истории монгольской литературы», в котором должен был участвовать ряд наших монголистов. Надеюсь, Вы получили мой airgraph*, в котором я дал некоторые сведения о Козине. Его «Джангариаду» не видел. Нет ли второго экземпляра в продаже? Вероятно, скоро получите сведения из Парижа о судьбе тамошних востоковедов. Хотелось бы узнать о судьбе Васот и его работе о тибетских хрониках из Дуньхуана. Она должна была выйти перед войной. Закончил свой перевод Deb-ther sñon-po — 1200 печатных страниц quarto. Подумываю о печатании. Если будете в Лондоне, не спросите ли секретаря Royal Asiatic Society, получена ли моя заметка для Journal'a об авторе «Hor-čhos-ħbyuñ» (так у автора. — А.А.)? Послана она была заказным письмом воздушной почтой. Автором «Hor-čhos-

¹⁵ Эта статья Ю.Н. была опубликована лишь в 1946 г. См.: Roerich G.N. The Author of the Hor-čhos-ħbyuñ // JRASB (Letters). 1946. Pt 3–4. P. 192–196. Перевод: Перих Ю.Н. Избранные труды. С. 225–229.

¹⁶ Minorsky V. The Guran // Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), London University. 1943. Vol. 1. Pt 1. P. 75–103.

¹⁷ Котвич Владислав Львович (1872–1944), монголист, проф. Петербургского университета, ректор ИЖВЯ (с января 1921 по апрель 1922). Осенью 1923 г. репатриировался в Польшу. В дальнейшем преподавал во Львовском университете. Сохранилось его письмо к Минорскому из Львова от 31 марта 1935, в котором ученый сокрушается по поводу состояния русского востоковедения: «Революция расколола русское востоковедение. Те, которые остались на старых местах, теперь или отошли в лучший мир, или должны приспособляться к большевистской идеологии. То, что осталось от старого, прозябает и скоро окончательно замрет» (Архив востоковедов. СПбФ ИВ РАН. Ф. 134. Оп. 3. Д. 634. Л. 4об.). Несмотря на все невзгоды, в середине 1930-х Котвич строил планы издания научного сборника с целью «показать, что востоковедение живо и жизнеспособно», не увенчавшиеся, однако, успехом.

¹⁸ Руднев Андрей Дмитриевич (1878–1958), монголист, первый учитель монгольского языка Ю.Н. В 1903–1918 гг. — приват-доцент кафедры монгольской и калмыцкой словесности СПб. университета. После 1918 г. проживал с семьей в Финляндии (жена Руднева была финка). Отошел от востоковедения и зарабатывал на жизнь уроками музыки, вел класс фортепьяно в Выборгском музыкальном училище в 1923–1939 гг. После советско-финляндской войны переехал в Хельсинки, где преподавал русский язык (1940–1947).

¹⁹ Жамцарано Цыбен Жамцаранович (1880–1942), бурятский монголист, литературный деятель, фольклорист, организатор науки в МНР (1921–1931 гг. — секретарь Монгольского ученого комитета в Улан-Баторе). В 1932–1937 гг. — научный сотрудник ЛО ИВ АН. О нем см.: Цыбиков Б.Д. Ученый и просветитель Цыбен Жамцарано // Национально-освободительное движение бурятского народа. Улан-Удэ, 1989. С. 64–75; Рещетов А.М. Наука и политика в судьбе Ц.Ж. Жамцарано // Orient. 1998. Вып. 2–3. С. 5–55.

hbyuñ'a» оказался не hñigs-med nam-mkha', как думал Huth²⁰, а hñig-med Rig-pa'i rdo-ñje. Сердечный привет Вам и всем Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* То же, что airgram (англ.) — аэрограмма.

Д. 764. Л. 1, 1об.

5

Naggar, Kulu,
Panjab
21 авг[уста] 1946

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо сердечное за письмо Ваше от 11-го июля и за интереснейший оттиск «Vīs u Rāmīn»²¹. Продолжаю сохранять интерес к иранистике. В добуддийском Тибете существовали культурно-экономические связи с Согдианой — Ираном, и страна Ta-zig ~ sTag-gzig (< Tājik) даже считалась Terge sainte* добуддийского тибетского шаманизма (Bon). Хотелось бы написать статьи на эту тему, но материал собирается туго. Ведь и название «Тибет», вероятно, пришло от согдийцев и восходит к тибетскому stod-Bod (Tödböd, совр. Тö-Вö), то есть Западный Тибет и Центральный (область dBus и gTsan). Искренне спасибо Вам за предложение распределить оттиски моей статьи в России и в Ваших краях. Отдельным пакетом посылаю Вам десять оттисков. Хотелось бы послать акад. Алексею, Баранникову, Козину, Крачковскому и А. Вострикову (если он еще существует)²². Остальные по Вашему усмотрению. Пошлю оттиск в Am[erican]-Russian Institute²³. Отсюда посылать в Россию почти невозможно. Очень многое пропадает in transit**». В том же пакете послал Вам для Вашей коллекции Rossica: монографию об искусстве моего отца, написанную В. Conlan'ом²⁴ — английский поэт и критик, недавно выбравшийся из немецкого концлагеря, где провел несколько лет в одной камере с сенегальцами, а также сборник со статьями Л. Андреева и советских критиков Бабенчикова и Голлербаха²⁵. Прошу известить по получении текста. Русоедство стало в моде. «Иван сделал свое дело и должен отойти». За Атлантикой это явление приняло совершенно неприличный и истерический характер. Только что получил запоздалое известие об уходе Pelliot (умер 26 окт[ября] 1945), Marcel Granet и Henri Maspero²⁶. Поч-

²⁰ Георг Хут (Georg Huth), немецкий буддолог, переводчик упомянутого тибетского текста. См.: *Huth G. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*. Bd. 1–2. Strassburg, 1892–1896.

²¹ *Minorsky V. Vīs u Rāmīn. A Parthian Romance*. L., 1946–1962.

²² Алексеев Василий Михайлович (1881–1951), филолог-китаист, переводчик, акад. АН СССР (1929). Баранников Алексей Петрович (1890–1952), индолог, акад. АН СССР (1939), директор ИВ АН (1938–1940). Козин Сергей Андреевич (1879–1956), филолог-монголист, акад. АН СССР (1943). Крачковский Игнатий Юлианович (1883–1951), арабист, историк, акад. АН СССР (1921). Востриков Андрей Иванович (1904–1937), тибетолог, индолог, бурятовед. С начала 1937 г. руководитель тибетологической группы ИВ АН. Арестован 9 апреля 1937 г., обвинялся по ст. 58-10, 11 УК РСФСР. Решением Военной коллегии Верховного Суда СССР от 26 сентября 1937 г. приговорен к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян в Ленинграде.

²³ American-Russian Institute — речь идет об Американско-русском институте культурных отношений с СССР (American-Russian Institute for Cultural Relations with the USSR) в Нью-Йорке. (До 1931 г. — Общество культурных отношений с СССР.)

²⁴ *Conlan B. Nicholas Roerich — A Master of the Mountains*. Allahabad, 1938. Б. Конлан — ирландский поэт и критик, жил в Париже; автор ряда публикаций о Н.К. Перихе.

²⁵ *Andreyev L., Gollerbach E., Babenchikoff M. Roerich // New World Library*. № 1 [Delhi, 1946?].

²⁶ Поль Пельо (Paul Pelliot, 1878–1945), один из крупнейших французских синологов. Марсель Гране (Paul Marsel Granet, 1884–1941), Анри Масперо (Henri Maspero, 1883–1945) — французские синологи.

ти одновременно Франция потеряла свою синологическую славу. Ведь преемников-то нет! Что стало с изданием Marco Polo профессора Moule и Pelliot (печатал Routledge)²⁷? G. Tucci²⁸ писал мне, что Pelliot написал монографию о монгольских документах, относящихся к эпохе сакьяпаских иерархов²⁹. Работа еще в руках. Вы спрашиваете о моих планах. Бенгальское Азиат[ское] общ[ество] выразило готовность издать мой перевод тибетской хроники «Синяя Книга». Как пойдет дело дальше, не знаю. Вы, вероятно, уже слышали о кровавых событиях в Калькутте³⁰. Сейчас работаю над статьей об исторических хрониках Тибета. Мне удалось нащупать существование тибетских хроник, относящихся к VIII–IX вв. В связи с этим необходимо было бы иметь работу Vasot о дуньхуанских хрониках (по слухам, издана Musée Guimet³¹ в 1941), но до сих пор мне не удалось установить связь с Vasot. Жив ли он? Ведь здоровьем он не был крепок. В рукописи лежит большая работа «История народов Ср[едней] Азии» dès origines*** до конца монгольской эпохи (1368 г.). Недохват источников принудил временно прекратить работу. «Empire Mongol» Grousset не видал. Знаю его «L'Empire des Steppes» (Payot, Paris, 1939)³². Привет всем Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

В октябре выйдет в Journal RAS моя статья об авторе «Hor-čhos-'byuñ!»

* Terre sainte (франц.) — Святая земля.

** In transit (англ.) — при пересылке.

*** Dès origines (франц.) — от начала.

Д. 764. Л. 2, 2об., 3, 3об.

6

Naggar

31 октября 1946

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Искреннее Вам спасибо за письмо Ваше от 7-го с.м. и за пересылку оттисков моей статьи указанным Вами лицам и учреждениям. Примите мои сердечные поздравления по случаю избрания Вас почетным членом Парижского Société Asiatique. Очень рад слышать, что Vasot жив и состоит председателем общества. Уход Pelliot большая утрата. Что случилось с его изданием (совместно с Moule) Марко Поло? С Парижем все еще не могу списаться. Дня два тому назад получил номер «L'Ethnographie» (январь) 1946). Но это все. Вышла ли книга Vasot о дуньхуанских тибетских хрониках? Издавалась она в Annales de Musée Guimet. Чудесную книжку акад. Крачковского о рукописях имею³³, но вот Козина («Юань-чао би-ши») все еще не могу достать. Попытался

²⁷ Moule A.C., Pelliot P. (eds). Marco Polo: The Description of the World. Vol. I–II. L., 1938.

²⁸ Джузеппе Туччи (Guiseppe Tucci, 1894–1984), выдающийся итальянский тибетолог, исследователь Центральной Азии. Директор Института Среднего и Дальнего Востока Итальянской Академии наук в Риме.

²⁹ Буддийская секта сакьяпа или сакья (Sa-skyu) — по названию монастыря Сакья, основанного в 1073 г., иначе называемая «красношапочной», — одна из четырех основных школ тибетского буддизма. Пользовалась особенно большим влиянием в Тибете в XI–XII вв.

³⁰ Речь идет о межобщинных религиозных (мусульманско-индусских) столкновениях в Калькутте в августе 1946 г., спровоцированных правительством Мусульманской лиги, которое в то время находилось у власти в Бенгалии. Их жертвами стали, по оценкам прессы, от 5 до 15 тыс. человек.

³¹ Musée Guimet — Музей восточных искусств Эмиля Гиме в Париже.

³² Речь идет о двух монографиях французского ориенталиста Рене Груссе: Grousset R. L'Empire des Steppes. Attila. Gengis-khan. Tamerlan. P., 1939; *idem*. L'Empire Mongol (1-re phase). P., 1941.

³³ Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. М.–Л., 1946.

через Тегеран, но не имел успеха. Теперь снова пытаюсь добыть ее через В.О.К.С.³⁴. В наших краях порядочный застой в научной работе. Гуманитарные науки в загоне. Все одержимы политико-экономическими проблемами. Начала выходить новая «История Индии» под общей редакцией Раджендра Прасада и Саркара, рассчитанная на 20 томов! Пока вышел VI том (Gupta Age)³⁵. В «Archaeological Survey» замечается некоторое оживление благодаря Dr. Wheeler'у³⁶. Стали издавать «Ancient India», Bulletin of the Arch[aeological] Survey. Пока вышло два выпуска (янв[арь], июль, 1946). Всегда рад Вашим вестям.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

Д. 764. Л. 4, 4об.

7

P.O. Naggar, Kulu
Panjab, India
15 апреля 1947

Глубокоуважаемый Владимир Федорович,

Давно не было от Вас вестей. Писал Вам в ноябре. Не знаю, дошло ли. В газетах читаем о «ледниковом периоде» и потопах в Ваших краях. Кажется, Cambridge избежал наводнения. Хотелось бы знать о Ваших последних работах и ближайших планах. Нет ли вестей с Родины? Прошлой зимой в Индию приезжала делегация русских ученых — акад. Волгин, вице-президент Академии наук, и акад. Е.Н. Павловский (паразитолог). Удивлялся, что в составе делегации не было индологов. Написал в Москву и вот получил ответ от 16 / III: «Ты спрашиваешь об индологах. Увы, все вымерли». Среди здравствующих академиков и членов-кор[респондентов] Академии упомянуты арабисты: И[гнатий] Юл[ианович] Крачковский, В.А. Крачковская, Г[еоргий] Вас[ильевич] Церетели; иранисты: Мих[аил] Ст[ефанович] Андреев, Евг[ений] Эд[уардович] Бертельс и А.А. Фрейман; историки Востока: И.А. Орбели и Вас[илий] В[асильевич] Струве; тюркологи: Гордлевский, Малов и Н.К. Дмитриев; монголоеды: С[ергей] Анд[реевич] Козин. В письме не упоминаются акад. Алексеев, А.П. Баранников и Н.Н. Поппе³⁷. Где они? О событиях в наших краях Вы уже, вероятно, знаете из газет. Все это сильно тормозит научную работу. Мой перевод тибетской хроники XV века печатается. В декабрьском номере (1946) J.R.A.S. вышла моя статья «The author of the Hor-čhos-ḥbyuñ». Вы, вероятно, получаете журнал, если нет, то пришлю оттиск. Все еще не могу достать «Монгольское сокровенное сказание» Ко-

³⁴ ВОКС — Всесоюзное общество культурных связей с заграницей (1925–1958).

³⁵ Majumdar R.C. (ed.). The Vakataka Gupta Age (circa 200–550 A.D.). Banaras. 1954 (New History of the Indian People. Vol. 6).

³⁶ Мортимер Уилер (Mortimer Wheeler), археолог, генеральный директор Археологической службы Индии (1944–1948). Провел ее существенную реорганизацию. Именно при нем (1946) начал издаваться периодический бюллетень «Древняя Индия» (Ancient India. Bulletin of the Archaeological Survey), содержащий исследовательские статьи и полевые отчеты о раскопках в Индии и соседних странах (см.: Штенко А.Н. Первобытный Индостан. Л., 1979. С. 19–21). М. Уилер является автором трудов: Civilization of the Indus Valley and Beyond. N.Y., 1966; The Indus Civilization (3rd ed.). Cambridge, 1968.

³⁷ Летом 1941 г. Н.Н. Поппе — в то время заведующий монгольским кабинетом Института востоковедения — был эвакуирован в Элисту. После захвата фашистской Германией Северного Кавказа остался на оккупированной территории. Сотрудничал с немецкими властями и затем (1943) отступил с частями вермахта в Германию. Преподавал монгольский и тюркские языки в Берлинском университете; работал в Институте Восточной Азии. В 1949 г. переехал в США, где занимался преподавательской и научной работой в университете штата Вашингтон в Сизтле. Оставил мемуары: Nicholas Poppe. Reminiscences. Bellingham, 1983.

зина. Как он объясняет титул тангутского царя *Burqan* и *ilaqu Burqan*? Титул этот упоминается в § 249 и 250 издания *Haenisch*³⁸, но, вероятно, в издании Козина распределение параграфов другое. По-моему, титул этот является переводом тибетского *lha-rgyal*, о чем и написал статью. Недавно получил «*L'Asie Orient.*» *Grousset*³⁹. Еще не успел прочесть, но вот несколько замечаний: с. 209 — народ сьянь-бэй — турки, а не монголы, о чем писал уже Бартольд; с. 278 — *Khilok*, а не *Tchilok*, с. 284 — монгольское *belčig* означает развилину (рек или дорог); стр. 286 — урочище *Daban nemürges* лежит на Немүрге-голе, притоке Халхин-гола. Буду очень рад получить от вас весточку. Не знаете ли что-либо о судьбе А.Д. Руднева? Проживал в Выборге. Не откажите передать привет всем Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

P.S. Что случилось с Пеллио?

Вышел ли труд *Vasot* о дуньхуанских хрониках?

[Рядом приписано, по-видимому, рукой Минорского: Это два года после его смерти! — А.А.]

Д. 764. Л. 7, 7об., 8, 8об.

8

Naggar, Kulu,
Panjab
8 мая 1947

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо сердечное за письмо Ваше от 28 апр[еля] и за все сведения, в нем заключенные. Вашего письма от 26.X.45 о кончине Пеллио я не получил. Меня это не удивляет, ибо почта в наших краях ходит довольно фантастически. До сих пор плохо доходят письма из Европы. Так, на днях получили «воздушное» письмо из Швейцарии, которое шло всего 4½ месяца. Г. Шклявер⁴⁰ жив, но почему-то пишет через Америку и как-то кратко и осторожно. В марте в течение двух недель сидели без всякой почты из-за событий в Пенджабе, где почуяли «слободу» и привели некоторые города в развалины, так что воздушная бомбардировка не могла бы сделать лучше⁴¹.

Вероятно, некоторые из трудов *Pelliot* так и не увидят свет, в особенности его текст к пещерным храмам Дуньхуана и издание восстановленного монгольского текста «Юань-чао би-ши». Что случилось с его «Марко Поло»? Получил несколько писем из Ленинграда от одного приятеля-индуса, который был приглашен университетом читать лекции по санскритскому языку⁴². Пишет, что в настоящее время в Институте

³⁸ Эрих Хениш (*Erich Haenisch*, 1880–1966), немецкий синолог. В письме речь идет о его издании «Сокровенного сказания», представляющего собой реконструкцию монгольского текста на основе китайской транскрипции: *Haenisch E. Monghol-un Niuča Tobča'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Die geheime Geschichte der Mongolen, aus der chinesischen Transkription (Ausgabe Ye Teh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt von E. Haenisch. Bd. 1–2. Lpz., 1935–1937.*

³⁹ *Grousset R. L'Asie Orientale dès origines au XVe siècle. Pt. 1. Les Empires. P., 1941.*

⁴⁰ Шклявер Георгий Гаврилович (ум. 1970), юрист, проф. Сорбоннского университета. Секретарь Общества им. Н.К. Рериха и председатель Ассоциации друзей Музея Рериха во Франции.

⁴¹ Речь идет об индо-мусульманских столкновениях в Пенджабе в связи с планами раздела этого княжества (между Индией и Пакистаном) в 1947 г.

⁴² Имеется в виду индийский пандит Рахула Санкритьяна (1893–1963). По возвращении в Индию встречался с Ю.Н. Рерихом. (См. письма от 26 апреля, 23 июня и 20 июля 1949 г.) О нем см.: *Васильков Я.В. Рахула Санкритьяна и Россия // Ариаварта (СПб.). 1998. № 2.*

востоковедения не ведется работ в области тибетологии и санскрита. Видимо, со смертью Ф.И. Щербатского работа в этой области прекратилась. Не понимаю, куда девался его ученик А.И. Востриков? Работы его перестали появляться на страницах журналов с 1937-8 гг. *Bibliotheca Buddhica* была прекращена еще в 1937 г.⁴³. Книгу Grousset «L'Empire Mongol» мне еще не удалось раздобыть. Спасибо за адрес акад. Алексеева. Попытаюсь написать ему относительно Козина. Что случилось с Н.Н. Поппе? Не знаете ли, жив ли Ц.Ж. Жамцарано⁴⁴? Последнее время он был в Ленинграде.

Относительно *kūh-i Tngāt* (~ *Tīgāb*) имею предложить следующее:

1) В «Мэн-гу-ю-му-цзи» Попова⁴⁵, с. 383 [и] след[ующая], приводится цитата из дневника советника Чжан дэ-хуй, в которой говорится, что в 4-х переходах по большой почтовой дороге за р. Тамир он перешел через р. Та-нгу, название которой происходит от названия страны Тангут. Тан-гу и монг. *Tangyud*. Это на Хангае. К сожалению, у меня нет под рукой дневника Чжан дэ-хуй (арх[имандрит] Палладий: «Путевые записки китайца Чжан дэ-хуй во время путешествия его в Монголию в первой половине XIII стол[етия]». Зап[иски] Сиб[ирского] отд[еления] И.Р.Г.О. Т. IX–X, 1867, с. 582–91; англ[ийский] перевод E. Schneler'a в *Geographical Magazine*, 1875, с. 7–11).

2) На северн[ом] склоне Монг[ольского] Алтая на территории бывшего хошуна Туше-гун Манибадара на Гученской дороге, к западу от оз. Хулиму-нур лежит урочище Тангат-тологой, что означает в переводе «Тангутская вершина, или холм» («тологой» очень часто встречается в названиях местности в значении «отдельная вершина, холм»). См.: *Козлов П.К.* Монголия и Кам. Т. I, карта л. I⁴⁶. The above are only suggestions*, но Тангат-тологой вполне соответствует *kūh-i T(a)ngāt* персидского текста. Посылаю Вам оттиск своей статьи об авторе *Hor-chos-'byuñ'a*.

Из Америки пишут, что страна находится in the grip** крайней русофобии. Даже некоторые музеи распродают свои русские коллекции. Всё русское готовы объявить опасным для существующего правопорядка.

Привет всем Вашим от всех нас.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

* The above are only suggestions (англ.) — это лишь предположения.

** In the grip (англ.) — в тисках.

Д. 764. Л. 5, 5об., 6, 6об.

⁴³ *Bibliotheca Buddhica* — серия публикаций буддийских текстов, а также буддологических исследований. Издавалась в С.-Петербурге с 1897 г. под эгидой РАН, а затем АН СССР при участии как отечественных, так и зарубежных ориенталистов. Издание прервалось после того, как Ф.И. Щербатской в 1936 г. опубликовал перевод трактата Асанги «Мадхьянта-вибханга», базовый текст виджнянавады: *Madhyanta-Vibhāṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati.* М.–Л., 1936 (т. XXX). Серия была возобновлена в 1960 г. благодаря усилиям Ю.Н. Рериха. Более подробно об обстоятельствах прекращения серии см.: *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // *Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации.* М., 1989. Вып. 4. С. 204–206, а также примеч. 156 на с. 221.

⁴⁴ Ц. Жамцарано был арестован в Ленинграде 11 августа 1937 г. Обвинялся в участии в «шпионско-диверсионной» организации и был приговорен к 5 годам тюремного заключения. Умер 14 мая 1942 г. в Соль-Илецкой тюрьме. Реабилитирован в 1956 г.

⁴⁵ *Мэн-гу-ю-му-цзи.* Записка о монгольских кочевьях / Пер. с кит. П.С. Попова. СПб., 1895.

⁴⁶ *Козлов П.К.* Монголия и Кам. Труды экспедиции РГО, совершённой в 1899–1901 гг. под руководством П.К. Козлова. Т. 1–2. СПб., 1905–1906.

Naggar, Kulu
Panjab
2 июля 1947

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Сердечное спасибо за письмо Ваше от 21.VI, как всегда принесшее много интересного. Рад, что письмо мое от 8.V со справкой о Тангут-тологой дошло до Вас. При сем прилагаю схему. Тангут-тологой расположено на караванном пути Улясутай-гучен, который в XIII в. являлся воен[ной] дорогой. Он сыграл роль и в событиях 1911-12 гг.

Ваша цитата из Я'күбй (II, 568) очень интересна⁴⁷. Его *ŋhūn* передает первую половину имени тибетского царя *Khri-sroñ lde-btsan* (755–797). В современном разговорном тибетском *khri-sroñ* произносится *t^{ci}-soñ* ~ *t^{ci}-soñ*; в амдоском наречии — *č^c-soñ* (*č^c* — палатализованный аспирированный аффрикат). В VIII в. *sroñ* произносился *srong*. Сравни[те] кит[айскую] транскрипцию имени: Ци-ли-су-лунь-ле-цзань (Pelliot. «Transcriptions chinoises de noms tibétains», T'oung Pao, 1915, стр. 6 отдельного оттиска). О «китайских» именах месяцев у Я'куби (I, 209) нужно подумать. В тибетских хрониках довольно часто упоминается народ *Gar-log*. Это, видимо, транскрипция тюркского «карлук». Упоминается набег карлуков на царство Гугэ в Зап[адном] Тибете в начале XI в. Не упоминаются ли набеги карлуков на Запа[дный] Тибет в арабо-персидских источниках? Буду Вам очень благодарен за справку. Спасибо большое за сведение о выходе работы *Bacot* о дуньхуанских хрониках. Недавно вышла его «Грамматика письменного тибетского языка»⁴⁸. Очень уж трудно доставать книги из Парижа. Работу Бернштама не видел. О его работах знаю по кратким сообщениям в «*American Journal of Archaeology*». Скоро выйдет моя статья «*Notes on Central Asia*» (1. Титул тангутского царя. 2. Тибетские хроники о судьбе последнего сунского императора)⁴⁹. Пошлю оттиск. Вышел тибетский перевод буддийского текста «Дхаммапады», исполненный одним тибетским ученым, с моим предисловием о тибетских переводах санскритских текстов⁵⁰. Хотел бы послать экземпляр в Инст[итут] востоковедения. Нельзя ли через Вас? Мой брат, действительно, женился года два тому назад на племяннице Рабиндраната Тагора, видной артистке до замужества⁵¹.

Искренний привет Вам и всем Вашим от всех нас.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

14–18 июня состоялась сессия Академии наук СССР в Москве, посвященная Индии. Акад. А.П. Баранников читал о *Tulsī Dās*; А.П. Кальянов о языке индийских эпик; В.М. Бескровный о *Prēm Chand*; В.А. Сулейкин о проблемах древней истории Индии. Получил пригласительный билет по авиапочте. Всего 10 дней!

Д. 764. Л. 8, 8об.

⁴⁷ Ал-Якуби (al-Ya'kubi), арабский географ и историк IX в. В письме упоминается двухтомное издание арабского текста его «Истории»: *Ibn-Wadhih qui dicitur Al-Ja'qubi*. *Historiae. Pars prior. Historiam ante-islamicam continens. Pars altera. Historiam islamicam continens*. Ed. M.Th. Houstma // *Lugduni Batavorum*. [Leiden]: E.J. Brill, 1883.

⁴⁸ *Bacot J. Grammaire du tibétain littéraire*. Pt. 1–2. P., 1946–1948.

⁴⁹ *Roerich G. Notes on Central Asia* // *Journal of the Greater India Society*. Vol. XIII. 1948.

⁵⁰ Имеется в виду перевод Гедун Чопела: *Chos-kyi tshigs-su-bcad-pa. Dhammapada* / Transl. by dGe' dun Chos-'phel, with a foreword by G. Roerich. Gangtok, 1946.

⁵¹ Речь идет о Девике Рани Перих (1899–1994). Сохранились два ее письма к В.Ф. Минорскому (Архив востоковедов. СПбФ ИВ АН. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1853).

Naggar, Kulu
E. Panjab, India
11 янв[аря] 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо Вам сердечное за Ваше письмо от 27 дек[абря] н.г. с выражением соболезнования в нашем великом горе⁵². Трудно примириться с этой утратой. Ведь кроме родственных уз была многолетняя дружная общая работа. Отец всегда жил сердцем. За время войны он много скорбел о трудностях, испытываемых Родиной, а после войны охватившее многие страны русофобское мракобесие окончательно подорвало его силы. По мере сил будем продолжать начатые им дела, но сыновьям далеко до отца. Ваше письмо от 28 сент[ября] н.г. также получено мною, пришло оно с большим опозданием из-за местных событий, и по семейным обстоятельствам пришлось отложить ответ. Вы совершенно правильно интуитивно почувствовали, что у нас было «несладко». Кроме кончины отца, над нашей областью пронесся жестокий ураган свирепой религиозной войны⁵³ со всеми атрибутами джихада и джохара⁵⁴. Не жалели ни пола, ни возраста. Вчерашние овцы превратились в волков и в пьяном угаре творили жестокое дело. Пришлось быть свидетелями многих тяжелых картин, и после нескольких дней резни многих недосчитались. Теперь стало спокойнее, но подземный огонь еще пылает, и раскол может начаться снова по классовому признаку. О Кашмире Вы, вероятно, читаете в газетах. Африди⁵⁵ XX века — человек с минометом и автоматом на грузовике. В течение более трех месяцев были отрезаны от внешнего мира, не было ни почты, ни телеграфа. После резни начались небывалые наводнения. У нас, в долине р. Беас, достигло уровня 33 футов! Все мосты были снесены, и даже сейчас, после четырех месяцев, нет автотранспорта. Видимо, перед мною открывается новая глава жизни. Еще не знаю, куда направит судьба. В Европу меня не тянет, слишком я привык к Азии. Америка исключается из-за тамошнего русофобства. Ведь лекция о русской литературе первой половины XIX в. рассматривается как пропаганда. Как и Вы, болею за судьбу родной земли, но верю, что новое чудо снова выведет страну на исторический простор. У отца была прекрасная статья «Не замай!»⁵⁶. О своих планах напишу, как только они получат оформление. Книгу Васот еще не получил. Она мне чрезвычайно нужна. Несколько раз писал Heffer'у (Cambridge) о ней. Буду Вам весьма признателен, если напомните ему о ней. Он знает мой адрес. Он посылал мне книги по адресу брата в Бомбее. В «Journal [of the] Greater India Society» (vol. XIII) вышла моя статья «Notes on Central Asia» — 1) о титуле тангутского царя — *ilaqu Burqan* — тиб. *Lha-gyal = Tengri-khān* персидских историков; 2) судьба последнего сунского императора по тибетским источникам. Издатели забыли прислать мне оттиски. Пошлю Вам оттиск, как только получу их. Скоро выйдет моя статья о тибетских исследованиях за десятилетие — 1937-47. Мой перевод тибетской «Синей Книги» печатается в Калькутте. Из Парижа получил брошюру о Пел-

⁵² 13 декабря 1947 г. в Кулу скончался Н.К. Рерих.

⁵³ Речь идет об индо-пакистанском конфликте, разгоревшемся вскоре после того, как английское правительство приняло закон о предоставлении Индии независимости, предусматривавший раздел страны на два государства. Осенью 1947 г. началось вторжение с территории Пакистана пограничных патанских племен в Кашмир, сопровождавшееся многочисленными актами насилия. После некоторых колебаний махараджа Кашмира был вынужден обратиться за помощью к правительству Индии и согласился на присоединение своего княжества к Индийскому Союзу.

⁵⁴ Джихад (*араб.*) — усилие, направленные на распространение и торжество ислама; джохар (*араб.*) — истинная сущность, суть, т.е. подразумевается война «за веру и истину».

⁵⁵ Африди — одно из патанских племен. После образования на территории Индии двух независимых государств (1947) районы, населенные патанами, вошли в состав Пакистана.

⁵⁶ *Рерих Н.К.* Не замай! (10 июня 1940) // Октябрь. 1958. № 10.

лио. От Васот писем давно не имел. Последнее письмо получил еще до войны. Heffer⁵⁷ раздобыл для меня Grousset «L'Empire Mongol». За последнее время работать пришлось мало из-за событий. Capt. Snellgrove⁵⁸ появился на моем горизонте в 1945 г., до нашей долины он не добрался, но была переписка. В начале сентября в нашем дистрикте погиб американец Bernard⁵⁹, бывший в Тибете. Привет всем Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 764. Л. 9, 9об.

11

Mandi House,
Bhagwan Das Rd.,
New Delhi
26 марта 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Давно не было вестей от Вас. Дошло ли до Вас мое январское письмо, в котором излагал все наши печальные события? На днях послал Вам воздушной почтой оттиск моей статьи о титуле тангутского царя (ilaqu Burqan). Нахожусь еще в Delhi и окунуюсь в своеобразный мир столицы нового государства. Планы мои еще в fluid state*. Многие будут зависеть от внешних событий. До первой недели апреля буду здесь, но затем, вероятно, заеду в Бомбей (адрес мой: c/o S. Roerich, c/o National City Bank. 293, Hornby Road. Bombay). Буду очень рад получить от Вас весть. Часто вспоминаю Ваше последнее письмо. Мир быстрыми шагами приближается к новому испытанию. Научная работа продолжается «под сурдинку», но каково будущее научных работ в наших краях, сказать трудно. С принятием хинди в качестве национального языка появился некоторый интерес к санскриту. Шлю сердечный привет Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Fluid state (англ.) — в текущем состоянии.

Д. 764. Л. 14, 14об.

12

Mandi House,
Bhagwan Das Rd.,
New Delhi
14 апр[еля] 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Спасибо за письмо Ваше от 2 апр[еля], которое переслали мне из Бомбея. На Вашу долю выпало поддержать славу русской востоковедной науки за границей — искрен-

⁵⁷ В. Хеффер (W. Heffer), английский иранист; в 1940-х годах преподавал в Кембриджском университете в Англии.

⁵⁸ Имеется в виду английский буддолог, исследователь Гималаев Дэвид Снелгроув (David L. Snellgrove).

⁵⁹ Возможно, речь идет об американце Теосе Бернарде (Theose Bernard). Бернارد путешествовал по Тибету и провел около трех месяцев в Лхасе летом 1937 г. Был радушно принят Царонгом (бывш. военный министр и фаворит Далай-ламы XIII) и другими высокопоставленными тибетцами. Оставил воспоминания: *Bernard T. Penthouse of the Gods: A Pilgrimage in the Heart of Tibet and the Sacred City of Lhasa*. N.Y., 1939; *idem*. *Land of a Thousand Buddhas*. L., 1940.

не радовался, что Бельгия достойно отметила достижения русского ученого. Придется, видимо, пробыть в Дели до конца месяца. О своих дальнейших планах сообщу особо. Если напишете (air-mail) по указанному адресу, то, вероятно, письмо застанет меня еще здесь. Работу Dr. Luciano Petech'a о ладакской хронике (La-dwags gyal-rabs)⁶⁰ знаю. В общем, это — хорошая монография, но предложенную им последовательность царствования тибетских царей имперского периода придется пересмотреть на основе дуньхуанских хроник. Petech — ученик итальянского индолога G. Tucci, который недавно проехал снова в Тибет и предполагает обследовать древнейший тибетский монастырь bSam-yas⁶¹. Работу Vasot «Documents de Touen-houang» получил. В полученном мною экземпляре отсутствуют введение (около 13 стр.) и заглавие первой хроники. Все ли экземпляры дефективны? Нельзя ли узнать номер первой хроники, помещенной в книге? Моя «Синяя Книга» печатается. Трудно с корректурами. Уж больно безграмотны печатники и корректоры. «Arch[aeological] Survey» просит дать им статью о кушанах-тохарах. Собираюсь это сделать. Получил приглашение на Парижский конгресс, но проехать туда по настоящим условиям трудно. Вл[адимира] Ал[ексеевича] Иванова⁶² встречал в Калькутте в 1924 г. Во время войны он работал цензором в Бомбее. Как и Вас, нас чрезвычайно заботит международное положение. И здесь консолидируются группировки. Страну пытаются сманить долларом и зерном. Все по старой поговорке с некоторым изменением. Иван сделал свое дело, Иван должен уйти. Получили ли мое январское письмо? Привет всем Вашим.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

Д. 764. Л. 13, 13об.

13

Khandala Hotel,
Khandala.
Dist. Poona, India
9 мая 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо Вам большое за письмо от 24.IV. Передайте, пожалуйста, мою глубокую признательность Татьяне Алексеевне⁶³. На это я никак не мог претендовать! Теперь все неясности устранены, и я смогу расширить свой доклад о тибетских исторических хрониках. Следовало бы написать комментарий на парижский перевод дуньхуанских хроник. Своеобразный архаический язык во многом стоит ближе к перечням северо-востока, чем к письменному тибетскому. Идентификация некоторых племен в тексте хроник подлежит пересмотру. Так на с. 38 под 694 г. стоит: «Mgar sta-gu fut

⁶⁰ Petech L. A Study on the Chronicles of Ladakh. Calcutta, 1939.

⁶¹ Монастырь Самье (Самьяй, bSam-yas) основан в 766 г., согласно датировке Эрика Хаара (Erich Haahr), тибетским царем Тисонг Деценом (Khri-srong-lde-btsan) с помощью индийских пандитов Шантирашиты и Падмасамбхавы. Образцом для него послужил монастырь Отантапури (впоследствии разрушенный) или Наланда. Это был первый крупный монастырь в Тибете. Здесь находилось самое большое собрание санскритских рукописей, привезенных из Индии (сильно пострадало во время пожара в начале 1900-х годов).

⁶² Иванов Владимир Алексеевич (1886–1970), иранист. С 1920 г. проживал в Индии. О нем см.: [Акимущкин О.Ф. Предисл., публикация текста и примеч.] Автобиографическая справка Владимира Алексеевича Иванова (1886–1970) // Петербургское востоковедение. 2002. № 10. С. 446–468 (включает «Краткую справочную биографическую записку» В.А. Иванова и список его публикаций).

⁶³ Татьяна Алексеевна — жена В.Ф. Минорского.

pris par les Mongols»*. Конечно, дело идет не о монголах. Автор хроники имеет в виду район Sog на севере Тибета. В «Синем Дебтере» область эта часто упоминается. В настоящее время нахожусь в Западных Гхатах около Бомбея. Иванова еще не видел, но вероятно увижу. Погружен в чтение второй корректуры «Синего Дебтера». О своих дальнейших планах своевременно сообщу. Страна переживает керенщину. Что будет дальше, сказать трудно. Кашмир и Хайдарабад — центры большого нагнетения [напряжения]. В этом вопросе правительство не может потерять лицо, а выпроводить «гостей» из Кашмира трудновато. Недавно облачение католического епископа из Барамулы (Кашмир) было продано в Танке (Вазиристан) за Rs 200! Купил его местный малик**.

С сердечным приветом.
Искренне Ваш,

Ю. Перих

P.S. Tucci поместил статью о тибетских хрониках в сборнике в честь Vogel'я (Лейден)⁶⁴.

* Mgar sta-gu fut pris par les Mongols (*тиб., фр.*) — Mgar sta-gu был захвачен монголами.

** Малик (*араб.*) — хозяин, владетель; зд.: титул племенного вождя.

Д. 764. Л. 12, 12об.

14

Taj Mahal,
Bombay
9 июня 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо большое за Ваш интереснейший «Tamim ibn Bahr»⁶⁵, в который погрузился с великой для себя пользой. В тибетской литературе многократно упоминается народ Gag-log, то есть карлуки. Почему-то знак равенства между обоими именами никогда не был поставлен. В IX–X–XI вв. часто упоминаются набеги gag-log'ов на Западный Тибет (Ладак, царство Гугэ). Когда-нибудь следовало бы собрать все эти разрозненные упоминания.

Планы мои все еще в процессе оформления. Многое будет зависеть от местных обстоятельств. «Синий Дебтер» печатается, но за переездами пришлось отложить некоторые другие работы. Возможности экспедиционных работ также весьма туманны. Появилась датская экспедиция, которая собиралась работать в Тибете и Синегурене, но, видимо, ей придется ограничиться Бадахшаном⁶⁶. Банды грабителей проникли из Кашмира в Ладак — сожгли буддийский храм в Мульбеке (между Каргилом и Лэ). Там было прекрасное скульптурное изображение Будды Майтреи. За последнее время было мало вестей с Родины. Что слышно у Вас? В местной газете появилась статья акад. Баранникова об индологии в СССР — в ней непонятный statement*, что Е.Е. Обермиллер (ученик акад. Ф.И. Щербатского, умерший в 1935/6 г.) продол-

⁶⁴ Tucci G. The Validity of Tibetan Historical Tradition // India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel on the Occasion of the 50th Anniversary of His Doctorate. Leiden, 1947. P. 309–322. Об экспедиции Дж. Туччи в Тибет в 1948 г. см.: Tucci G. To Lhasa and Beyond. Diary of the Expedition to Tibet in 1948 / Transl. by M. Carelli. Rome, 1956.

⁶⁵ Minorsky V. Tamim ibn Bahr's Journey to the Uyghurs // BSOAS. 1948. Vol. XII, 2. P. 275–305.

⁶⁶ Речь идет об экспедиции д-ра Хаслунда Христенсена. См. также письма от 10 октября и 13 декабря 1948 г.

жает работать в области буддизма (sic!). Собираетесь ли на Парижский съезд? Писал Вам в мае. Еще раз благодарю Татьяну Алексеевну за столь ценную помощь.

С сердечным приветом.
Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Statement (англ.) — утверждение.

Д. 764. Л. 11, 11об.

15

Khandala Hotel,
Khandala, Dist. Poona.
Bombay Presidency, India
21 сентября 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

С мая не было вестей от Вас. 10 мая отправил Вам воздушной почтой заказное письмо. Вероятно, Вы его получили. Думаю, что Вы участвовали на съезде востоковедов в Париже в июле. Интересно было бы услышать Ваши впечатления. Кто представлял советское востоковедение? Мои планы на будущее все еще не прояснились. Серьезная болезнь матери задержала меня в Западных Гхатах около Пуны. Надеюсь осенью начать действовать. За это время единственной конструктивной работой было чтение корректур моего «Синего Дебтера». Дело это подвигается, но все же чрезвычайно медленно. Набросал статью о тохарах-юэчжи, которую просил здешний «Archaeological Survey» для их журнала «Ancient India»⁶⁷. Обсуждается вопрос возобновления научно-исследовательской работы в Гималаях. Ряд научных экспедиций работает в этом районе: датская — в Бадахшане, Tucci — в Тибете. Ему удалось получить разрешение на поездку в большой монастырь VIII века — bSam-yas⁶⁸. Осенью в Дели открывается большая археологическая выставка, которую устраивает новый глава археологической службы — д-р Чакраварти. Словом, планов много. Многое зависит от общего политического положения. Только что отгремела хайдарабадская история. Горят монастыри Ладака⁶⁹. Много ценного успели отправить через границу в Тибет, но фрески не увезешь. Еще раз приношу мою глубокую признательность глубокоуважаемой Татьяне Алексеевне и надеюсь скоро услышать от Вас.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Что Васot? Говорят, Musée Guimet снова открыт, но, вероятно, атмосфера уже не та. Кажется, сегодня начало съезда (или разъезда?) UNO* в Париже.

* UNO, United Nations Organisation — ООН.

Д. 764. Л. 16, 16об.

⁶⁷ Статья Ю.Н. Рериха о тохарах-юэчжи, по-видимому, осталась незаконченной. Во всяком случае, в журнале «Ancient India» она не была опубликована.

⁶⁸ См. примеч. 61.

⁶⁹ Имеется в виду индо-пакистанский конфликт.

Khandala Hotel.
Khandala. Dist. Poona.
10 октября 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо сердечное за память — письмо Ваше от 1.Х и оттиск «Гардзй об Индии»⁷⁰, полученные одновременно. Итак, и Индия вошла в Вашу *kṣetra**, после Марвазй ценно свидетельство Гардзйй. Интересно отметить, что и тибетцы говорят о магических и медицинских познаниях уроженцев Jallandhar'a (в область Jallandhara входила и долина Кангра). Традиция эта еще продолжала жить в могульский период, и многие потерявшие носы ездили в Кангру для пластических операций.

Спасибо за характеристику съезда в Париже. Отсутствие *commanding personalities*** чрезвычайно характерно для современности. Открытие билингвы в Киликии чрезвычайно интересно. Вероятно, хеттско-вавилонская билингва⁷¹? Иванова мне еще не пришлось видеть. Говорят, он вернулся в Бомбей и уже ругал всех и вся в Европе и на Ближнем Востоке. Многие будд[ийские] монастыри в Ладаке пострадали во время военных действий в Кашмире. К сожалению для многих, Индия и будд[ийские] страны все еще являются каким-то средневековым *dar-u'l-harb****. Этим летом значительная часть западного Ладака и Зангкара была занята пакистанскими отрядами. Противник появился и в 16 милях от границы нашего района в Гималаях. Во главе датской экспедиции стоит д-р Хаслунд Христенсен. В настоящее время экспедиция закончила свои этнолого-географические изыскания в Бадахшане и осенью перебросится в Сикким и далее в Тибет, если получит разрешение. Первоначально предполагалось вести работу двумя отрядами — один с Дальнего Востока, другой из Бадахшана через Северный Тибет. Встреча обоих отрядов предполагалась где-то около Эцин-гола в Южн[ой] Монголии. Конечно, из этого ничего не вышло. Все это было возможно на карте в Копенгагене. Надеюсь, что Вы чувствуете себя лучше. Берегите себя! С сердечным приветом,

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Как и Вас, меня чрезвычайно заботят общее грозное положение и поход на Родину. И у нас пытаются закупить и сманить слабодушных. Имели ли письма от акад. И.Ю. Крачковского? Слышу, что Unkrig издал в Вене монголо-немецкий словарь⁷². Пришлось ли Вам его видеть? Новый словарь под редакцией Санжеева⁷³ появился на Родине.

* *Kṣetra* (санскр.) — букв. «поле», зд. «область интересов».

** *Commanding personalities* (англ.) — руководящие личности, лидеры.

*** *Dār-u'l-harb* (араб.) — территория войны, поле боя.

Д. 764. Л. 15, 15об.

⁷⁰ *Minorsky V. Gardizi on India // BSOAS. 1946. Vol. XII, pt 3–4. P. 625–640.* Гардизи (Abu Sa'id 'Abd al-Na'ay b. al-Dahhak b. Mahmud Gardizi), персидский историк XI в. (возможно, ученик ал-Бируни).

⁷¹ Речь идет о двуязычной надписи — на финикийском языке и хеттскими иероглифами. Обнаружена проф. Х.Т. Боссертом (директором Отдела ближневосточных исследований Стамбульского университета) в ходе раскопок хеттской крепости в Кара-тепе в 1948 г.

⁷² *Unkrig W.A., Bleichsteiner R. Wörterbuch der heutigen mongolischen Sprache. Unter Mitwirkung von R. Bleichsteiner und W. Heissig. Wien-Peking, 1941.* Вильгельм А. Ункриг (Wilhelm Alexander Unkrig, 1883–1956), немецкий теолог, монголист, тибетолог. О его жизни и научной деятельности см.: *Hartmut Walravens. W.A. Unkrig (1883–1956). Leben und Werke.* Wiesbaden, 2003. В этой книге также приводится полный список публикаций Ункрига.

⁷³ Краткий монгольско-русский словарь / Сост. А.Р. Ринчинэ под ред. проф. Г.Д. Санжеева. С приложением краткого грамматического очерка монгольского языка, сост. Г.Д. Санжеевым. М., 1947.

17

Khandala Hotel
Khandala. Dist. Poona.
13 декабря 1948

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Спасибо за открытку от 15 ноября, полученную сегодня. Посылаю это письмо по указанному Вами каирскому адресу.

Лондонский «Times» немногословен. Индия и даже Америка, враждебная всему русскому, уделили много внимания памяти отца. Сегодня — первая годовщина со дня его ухода.

Вероятно, для Вас соприкосновение с Востоком было снова приятно и интересно. Буду рад узнать о Ваших впечатлениях.

Ближайшие мои планы еще не выяснились. Все еще нахожусь между Бомбеем и Пуной, куда недавно приезжал проф. Renou⁷⁴ из Парижа. Думают издавать новый санскритский словарь. Датская экспедиция распалась. Глава экспедиции д-р Христенсен в прошлом сентябре ушел в иной мир в Кабуле. Один из его сотрудников д-р Sögert в настоящее время начал работу в Сиккиме. Вернулся Туччи. Побывал на месте погребения древних тибетских царей (VII–IX вв.) в Яр-лунге, привез эстампажи надписей на каменных обелисках (rdo-ring), несколько санскритских рукописей, среди них рукопись Abhidharmasamuccaya Асанги⁷⁵, и несколько интересных хроник, в том числе важную — «Красный Дебтер», на основании которого писались все позднейшие хроники. Мой «Синий Дебтер» подвигается. Получил уже author's file copy* первой книги. Но все это берет очень много времени. Хотелось бы знать Ваше мнение об этнической принадлежности жуань-жуаней (V–VI вв.). Pelliot считал их за монголов, так же как и хуннов-эфталитов. Думаю, что жуань-жуани и эфталиты были торками. Конечно, не исключается наличие среди жуань-жуаней монгольских поколений. Очень буду благодарен за пару строк по этому вопросу. Что слышите с Родины? Здесь полное молчание. С сердечным приветом.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Author's file copy (англ.) — авторский экземпляр.

Д. 764. Л. 17, 17 об.

18

Khandala
9 февраля 1949

Дорогой Владимир Федорович,

Только что получил Вашу открытку от 19 декабря 1948. Большое спасибо за информацию об эфталитах. Я думаю, что предложенное Шарпантье⁷⁶ отождествление усуней с асианами (asii = os-as) правомерно. Мне они представляются сарматскими племенами, населявшими огромную территорию между Тянь-Шанем и Алтаем, с воз-

⁷⁴ Луи Рену (Louis Renou, 1896–1966), французский индолог.

⁷⁵ Асанга (святой из Аджанты), индо-буддийский философ, один из основателей школы йогачара (IV в.). Abhidharmasamuccaya — один из его наиболее известных трактатов (всего Асанге приписывается 19 трудов, входящих в тибетский канон).

⁷⁶ Ярл Шарпантье (Jarl Sharpantier), шведский буддолог.

можным распространением в северо-восточном направлении. Эта местность, вообще говоря, соответствует той, которую ныне занимают современные казахи.

Я не читал статьи Гиршмана об эфталитах⁷⁷, но я не понимаю, почему они непременно должны быть иранцами. Я всегда считал их тюрками, одним из племен, принадлежавших к орде западных гуннов. В конце концов, центральноазиатские тюрки, возможно, пользовались иранским диалектом в своих надписях, точно так же как юэчжи-тохары-кушаны (не иранцы) использовали иранские титулы на своих монетах. Я никогда не считал эфталитов монголами. У меня создалось сильное впечатление, что монгольские племена начали двигаться на запад много позднее, возможно после 840/1 г. н.э., когда имел место первый приток монгольских племен — найманов, керейтов и т.д. в Западную Монголию. Это движение усилилось после 1125 г. н.э., когда некоторые монгольские племена проникли в западную часть Центральной Азии вместе с кара-китаями.

Я выезжаю с этой станции 12 сего месяца и направляюсь в Калькутту, чтобы ускорить печатание «Синей Книги». Оттуда я проследую в Сикким для обсуждения планов создания Буддийского исследовательского института (главным образом индо-тибетского). Я сообщу Вам свой новый адрес. Тем временем письма, посланные мне на адрес С. Рериха — с/o National City Bank of New York, Hornby Road, Fort Bombay, — будут обязательно доходить до меня.

Получали ли Вы новости от профессора Алексева? В этой части света в настоящее время все довольно спокойно, практически никаких новостей.

С наилучшими пожеланиями.

Искренне Ваш,

Дж. Рерих

Д. 764. Л. 22, 22об.

19

“Crookety”, Kalimpong,
via Siliguri,
West Bengal, India
26 апреля 1949

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Надеюсь, письмо это застанет Вас уже в Cambridge. Вот уже второй месяц, как нахожусь в Сиккиме, где пробуду некоторое время. «Синий Дебтер» движется, и думаю, что к концу года закончу чтение корректур. Встретился с одним индийским востоковедом, который побывал у нас на Родине. Говорит, что Н.Н. Поппе был эвакуирован немцами и в настоящее время находится во Франции. Так ли это⁷⁸? Имеются ли сведения о нем? Что стало с его большой работой о монгольской квадратной письменности, которая должна была выйти в 1941⁷⁹? Деканом Восточного факультета в Ленинграде состоит некто Штейн⁸⁰, специалист по восточной экономике. С.А. Козин

⁷⁷ Роман Гиршман (Roman Ghirshman, 1895–1979), французский иранист. Возможно, речь идет о публикации: Les Chionites-Nephtalites. Avec la collaboration de R. Ghirshman. Le Caire: Impr. de l'Inst. Français d'archéologie orientale, 1948.

⁷⁸ Если верить воспоминаниям Н. Поппе (Reminiscences. Bellingham, 1983), в 1943–1949 гг. он находился в Германии. 14 мая 1949 г., после получения американской визы, вылетел из Франкфурта в США. Информация о пребывании Поппе во Франции исходит от его сестры. См. письмо от 5 сентября 1949 г.

⁷⁹ Поппе Н.Н. История монгольской письменности. Т. 1. Квадратная письменность. М.–Л., 1941.

⁸⁰ Штейн Виктор Морицевич (1890–1964), экономист-синолог. В 1935–1964 гг. — сотрудник китайского кабинета ИВ АН.

сильно постарел после болезни. Козин в прошлом состоял на российской дипломатической службе и занялся монголистикой уже на склоне лет. Оказывается, Ф.И. Щербатской умер не в Ленинграде, а где-то в Казахстане⁸¹. Удалось познакомиться с некоторыми работами Бернштама (его статья о гуннах в «Советском востоковедении», I, 1940)⁸². Не знаете ли, в чем заключаются его тохарские взгляды? Писал Вам из Кхандалы в Каир. Дошло ли письмо? Что слышно в Ваших краях? Было бы весьма интересно услышать о Ваших впечатлениях. Нет ли вестей с Родины?

С сердечным приветом.
Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 764. Л. 18, 18об.

20

“Crookety”, Kalimpong,
via Siliguri, West Bengal
23 июня 1949

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Давно не было от Вас вестей. Не знаю, получили ли мое письмо, посланное отсюда. В нем я писал о своей встрече с одним местным ученым, который побывал на Родине. По его словам, Н.Н. Поппе в настоящее время находится где-то во Франции. Так ли это? В одном из Ваших прошлых писем Вы спрашивали об акад. С.А. Козине. С.А. Козин — в прошлом финансовый советник монгольского правительства, каковым состоял до 1917. Вероятно, письмо это застанет Вас уже дома, в Cambridge. Каковы Ваши планы, над чем работаете в настоящее время? Мой «Синий Дебтер» значительно подвинулся. К концу года, возможно, будет готов первый том. Собираюсь начать и другую работу совместно с одним ученым индусом — перевод Gramāṇa-vārtika (сочинение Dharmakīrti). Об этой работе мечтал покойный акад. Ф.И. Щербатской, но обстоятельства после 1937 ему не позволили ее начать. Кстати, Ф.И. Щербатской не в Ленинграде, а в Буревом в Зап[адной] Сибири⁸³. Согласно одному книжному каталогу, Unkrig издал монгольско-немецкий словарь, где-то в Вене. Видели ли вы «Alttuerkische Grammatik» A. von Gabain (Leipzig, 1941)?

С душевным приветом.
Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 764. Л. 19, 19об.

21

“Crookety”, Kalimpong,
via Siliguri, West Bengal, India
20 июля 1949

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Очень обрадовался получить Ваше письмо от 4 июля и узнать, что Вы благополучно вернулись из Египта. О «прижиме» на востоковедов я слышал. В марте 1949 состоялась научная сессия Института востоковедения, на которой подверглись кри-

⁸¹ Ф.И. Щербатской был эвакуирован из Ленинграда вместе с другими учеными в Боровое (Северный Казахстан).

⁸² Бернштам А.Н. Из истории гуннов I в. до н.э. // Советское востоковедение. М.—Л., 1940. № 1. С. 51–77.

⁸³ См. примеч. 81.

тике труды акад[емиков] И.Ю. Крачковского и Бертельса⁸⁴. В прениях приняли участие известный Вам Бернштам, Якубовский, Боровков и Г. Петров⁸⁵. Акад. С. Козин издал в 1948 г. новый труд «Эпос монгольских народов» (Сокровенное сказание. Гесериада. Джангар). В «Литературной газете» от 26. III. 49 группа неизвестных бурят напечатала весьма критический отзыв о книге под заглавием «Идеализация реакционного эпоса». «Советское востоковедение», V, мне видать не пришло. Там, говоря, появилась статья о раскопках в столице хуннов-эфталитов, которая меня весьма интересует⁸⁶. Недавно удалось получить изданный в 1947 монголо-русский словарь, составленный Ринчинэ, под ред. проф. Г.Д. Санжеева. В 1941 г. Монголия перешла на русский алфавит, с добавлением знаков ө (звук ó русской транскрипции) и ү (звук ú). В общем, не плохо, но почему-то слова, заимствованные из санскрита, указаны как заимствования из тибетского. Обращает внимание присутствие многочисленных будд[ийско]-философских терминов, что не наблюдалось в прежних словарях, вышедших за последние 30 лет.

Друг мой рассказывал много любопытного из быта тамошних ученых, о летнем городке ученых под Мустамьяками, который в настоящее время заканчивается, о находках будд[ийских] индийских бронз (VII в. по Р. Хр.) в Семиречье. Он же рассказывал о Н.Н. Поппе, со слов сестры последнего. Не знаете ли, где Поппе находится в настоящее время? Говорят, где-то во Франции. В Праге не встречали ли проф. П.Н. Савицкого (евразийца)⁸⁷? Где он? «Синий Дебтер» двигается. В конце года должен выйти первый том. В настоящее время заканчиваю статью о дуньхуанских хрониках. Удалось удовлетворительно объяснить одно тибетское выражение, затруднявшее F.W. Thomas'a. Статья пойдет в «Indian Culture», номер, посвященный памяти индийского буддолога проф. Баруа⁸⁸. Tws mt, конечно, mDo-smad, Нижнее Amdo, к северу от Желтой реки. В современном Тибете область mDo-smad соответст-

⁸⁴ О И.Ю. Крачковском см. примеч. 22. Бертельс Евгений Эдуардович (1890–1957), востоковед, член-кор. АН СССР (1939).

⁸⁵ Бернштам Александр Натанович (1910–1956), историк, археолог, тюрколог, научный сотрудник Эрмитажа (1932–1935), ГАИМК–ИИМК АН СССР (1934–1956), руководитель археологических экспедиций в Семиречье–Тянь-Шань–Памир–Фергану (1936–1956). Якубовский Александр Юрьевич (1886–1953), археолог, член-кор. АН СССР (1943), зав. сектором Средней Азии и Кавказа ГАИМК–ИИМК АН СССР (с 1925), Государственного Эрмитажа (с 1928), руководитель Согдийско-Таджикской экспедиции (с 1946). Боровков Александр Константинович (1904–1962), тюрколог, член-кор. АН СССР (1958), сотрудник ЛО ИВ АН (1934–1959). Петров Георгий Михайлович (1901–1962), иранист, сотрудник ИВ АН (1936–1962), работал в Иране в 1935–1936, 1943–1945 гг.

⁸⁶ Речь, вероятно, идет о публикации В.А. Крачковской «Новые работы по истории культуры Древнего Ирана» («Советское востоковедение». 1948. № 5). Эта статья в основном посвящена анализу труда Э. Херцфельда (*Herzfeld E. Iran in the Ancient East // Archeological Studies Presented in the Lowell Lectures at Boston. L.–N.Y.: Oxford University Press, 1941*), который, по словам Крачковской, является «первой крупной работой по истории иранской культуры с древнейших времен».

⁸⁷ Савицкий Петр Николаевич (1894–1968), экономист-географ, историк и философ. Ученик П.Б. Струве. С 1921 г. в эмиграции в Праге. Один из теоретиков и лидеров евразийского движения. Вместе с П.П. Сувчинским и кн. Н.С. Трубецким издавал неперіодическое издание «Евразийский Временник» (Берлин и Париж, 1923–1927) и еженедельник «Евразия» (Кларм, 1928–1929). В 1935–1941 гг. преподавал в Пражском Немецком университете. В 1940–1944 гг. директор русской гимназии в Праге. В мае 1945 г., вскоре после вступления советской армии в Прагу, был арестован, вывезен в Москву и осужден на 10 лет. В 1956 г. возвратился в Прагу. См.: *Стенанов Н.Ю. Идеология евразийства: П.Н. Савицкий // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992. В фонде Минорского в Архиве востоковедов (Ф. 134. Оп. 3. Д. 786) сохранились два письма Савицкого Минорскому из Софии (1921) и Праги (1958) вместе с приложенной к последнему подборкой его стихов (машинопись на двух страницах) и списком опубликованных на Западе трудов. Спрашивая Минорского о Савицком, Ю.Н., очевидно, и не подозревал, что знаменитый евразиец находится в это время в советском концлагере.*

⁸⁸ Статья Ю.Н. Рериха о дуньхуанских хрониках не была опубликована в указанном номере журнала «Indian Culture» (1948–1949. Vol. XV. № 1–4. В.М. Barua Commemoration Volume). О ее публикации сведений не имеется.

ует области Chamdo, во главе которой стоит пограничный комиссар с титулом *ṡhabmdo sprui-khyab*. Но в древности *mDo-smad* безусловно означало Нижнее Amdo. С поездкой в Европу трудно. Уж очень трудны всякие валютные ограничения. Калимпонг или *bKa'-blon spruṡs* — пограничный городок, *trademart**. Хотелось бы знать Ваши впечатления о Ближн[ем] Востоке.

С сердечным приветом.
Искренне Ваш,

Ю. Рерих

* *Trademart* (англ.) — фактория.

Д. 764. Л. 20, 20об., 21, 21об.

22

“Crookety”, Kalimpong,
via Siliguri, West Bengal, India
5 сентября 1949

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Хотел поблагодарить Вас за сведения о Н.Н. Поппе и за вырезки со статьей Туччи о последней экспедиции, но более трех недель проболел одним из видов местной лихорадки, и все пришлось отложить. Согласно словам сестры Поппе (супруга академика И. Орбели), Поппе находится где-то во Франции. Чем окончился «прижим» на востоковедов? Удалось достать «Хорезм» С. Толстова⁸⁹. К сожалению, добывание книг чрезвычайно затруднено, и многих так и не удалось достать. Видели ли Вы работу von Gabain «*Altuerkische Grammatik*»? Ваш Heffer пишет, что издание уже распродано. «Синий Дебтер» (том I) подвигается к окончанию. Вероятно, выйдет в ноябре, закончил статью «Заметки о дуньхуанских хрониках», которая пойдет в одном из местных журналов. К Вам в Cambridge направляется сын раджи Манди (один из туземных штатов Пенджаба) — нашего большого друга⁹⁰. Я позволил себе дать Ваш адрес, и сей молодой человек, вероятно, Вас посетит. Иванова я не видал. В бытность в Бомбее зашел в Sama Oriental Institute справиться о нем. Нашел там мерзость запустения, и какой-то парс в старомодном лакированном цилиндре сказал мне, что видел его на улице, но адреса дать мне не мог. С сердечным приветом.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

Д. 764. Л. 23, 23об.

23

“Crookety”, Kalimpong,
via Siliguri, West Bengal, India
8.I.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Давно не имел Ваших вестей (с прошлого июня) и хотелось бы снова услышать от Вас. Как здоровье? Над чем работаете в настоящее время? Все это время

⁸⁹ *Толстов С.П.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1958.

⁹⁰ В декабре 1928 г. Н.К. Рерих вел переговоры с махараджей Манди о покупке бывшего имения полковника Ренника в Наггаре в долине Кулу. Сделка была совершена 24 февраля 1929 г., несмотря на противодействие англо-индийских властей.

не писал, ибо почти два месяца проболел одной из местных лихорадок, что отразилось на работе и в настоящее время приходится догонять утерянное время. Мой «Синий Дебтер» должен был выйти еще в конце года, но до сих пор я не получил своих авторских экземпляров. Чтение корректур второго тома двигается, хотя и медленно. Все еще нахожусь в Kalimpong'e — здесь легче добывать необходимые книги. Не имели ли писем с Родины? Здесь как-то стало труднее сноситься, и вновь замечается боязнь всего русского. Не знаете ли, что стало с проф. П.Н. Савицким (евразиец)? Удалось ли снестись с Н.Н. Поппе? На недавний Indian Science Congress приезжал из Москвы акад. Энгельгардт (биолог)⁹¹. Почему-то востоковеды в наших краях не появляются. В области тибетоведения, видимо, застой. О новых работах не слышно, и издание *Bibl[iotheca] Buddhica* так и не возобновилось.

Шлю Вам и глубокоуважаемой Татьяне Алексеевне наилучшие пожелания в наступившем году. Не откажите передать привет мой Prof. Bailey⁹².

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

Д. 765. Л. 1, 1об.

24

“Crookety”, Kalimpong
W. Bengal, India
20.II.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

С прошлого июля не имел вестей от Вас. Не знаю, доходят ли до Вас мои письма — последнее (заказное) было от 9 янв. 1950. Вышел первый том моего «Синего Дебтера», и мне бы очень хотелось послать Вам экземпляр этой работы. Второй том выйдет в конце наступившего года, если все будет обстоять благополучно.

Давно не имел вестей с Родины. Нет ли новостей? Не знаете ли, что стало с работой Васот о тибетской рукописи из дуньхуанского собрания, содержащей тибетский перевод доклада уйгурского посла уйгурскому хану, которую [он] предпринял вместе с Hambis⁹³? Tucci в своем издании «Tibetan Painted Scrolls» (Roma, 1948) поместил appendix, содержащий работу Pelliot о письмах-ярлыках монгольских ханов сакьяским иерархам⁹⁴. К сожалению, цена издания совершенно фантастическая — U.S. \$ 255. События в Тибете⁹⁵, вероятно, не позволят ему продолжить исследовательскую работу в этом году. Продолжаю работу над *Pratāṇa-vārtika* и Tu-

⁹¹ Энгельгардт Владимир Александрович (1894–1984), советский биохимик, акад. АН (1953) и АМН (1944). Один из основоположников молекулярной биологии.

⁹² Гарольд У. Бэйли (Harold Walter Bailey, 1899–1996), английский востоковед, проф. Кембриджского университета.

⁹³ О публикации этой работы Ж. Бако сведений не имеется. Л. Амби (L. Hambis), французский востоковед, исследователь Восточного Туркестана.

⁹⁴ Pelliot P. Un récit mongol en écriture «Phags-pa» // Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 2. Rome, 1949. P. 621–624. Ю.Н. Рерих приводит неверную дату публикации этого труда.

⁹⁵ Ю.Н., по-видимому, намекает на планы Народно-освободительной армии Китая осуществить «освобождение Тибета» от английских и американских империалистов, о чем Радио Пекина объявило в годовом обращении 1 января 1950 г. Это заявление вызвало большую тревогу в Лхасе и побудило тибетское правительство предпринять ряд дипломатических шагов с целью предотвратить вторжение китайских войск на территорию Тибета.

kwan-grub-mtha⁹⁶. Что случилось с П.Н. Савицким? Удалось ли обнаружить следы Н.Н. Поппе?

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 765. Л. 2, 2об.

25

“Crookety”, Kalimpong
W. Bengal, India.
6.III.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Очень был обрадован, получив Ваше письмо от 27 февраля. Отдельным заказным пакетом послал Вам первый том своего «Синего Дебтера». Tucci и Petech склонны считать 569 г. за год рождения царя Сонг-цэн'а⁹⁷. Мне же представляется, что год этот выведен из известного «пророчества» в Mañjuśrīmūlatantra, которое, согласно тибетским авторам, относилось к Тибету. Вопрос этот я излагаю во введении⁹⁸. С большим интересом буду ожидать появления Ваших этюдов «Caucasica». Где должны они появиться? В Bulletin of the School of Oriental Studies? Спасибо большое за все сведения. Толстов считает массагетов за юэчжи, но как-то не принимает во внимание перекочевку юэчжи из Зап[адного] Ганьсу на Запад. Интересно, что среди кафиринов Нуристана в Авгане⁹⁹ существует предание, что их предки пришли из Китая. Нет ли среди них потомков юэчжи-тохаров? Лингвистически область плохо исследована. Тибету, видимо, предстоит перейти из средневековья в XX в. Политика искусственной сегрегации страны начинает приносить плоды. Прыжок громадный, и чем это все кончится, сказать еще трудно.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 765. Л. 3, 3об.

26

“Crookety”, Kalimpong.
West Bengal, India
6.VI.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо сердечное за письмо Ваше от 9 мая, пересланное сюда из Бомбея. Второй том «Синего Дебтера» движется быстро и, вероятно, к концу года появится и будет

⁹⁶ Pramāṇa-vārtika («Об источниках познания») — один из семи трактатов по логике индийского философа VII в. Дхармакирти. Tu-kwan-grub-mtha — одна из поздних тибетских хроник, составлена Туван Лобсаном Чокьи-Нимой (Tu-kwan blo-bzañ cho-kyi ni-ma, 1737–1802).

⁹⁷ Согласно датировке современного тибетского историка В.Д. Шакабпы, тибетский правитель (царь) Сонг-цэн гам-по (Srong-btsan sgam-po) родился в 617 г. (*Shakabpa Ts.W.D. Tibet: A Political History. N.Y., 1987. P. 25*).

⁹⁸ См.: *Roerich G.N. Introduction to the Blue Annals*. Перевод: *Перих Ю.Н. Избранные труды. С. 266 и сл.*

⁹⁹ Кафиры (*араб.*) — «неверные», т.е. немусульмане. Название, употребляющееся в отношении племен, населяющих Нуристан (бывш. Кафиристан), высокогорную область в северо-восточной части Афганистана. Нуристан был завоеван эмиром Абдурахманом в 1896 г., после чего его население было обращено в ислам.

Вам послан. Н. Hoffmann'a я не знаю и работ его не читал¹⁰⁰. Из наших краев трудно следить за научной жизнью Европы — письма как-то плохо доходят и часто остаются без ответа, тема статьи Hoffmann'a о карлуках в тибетской литературе интересна. Я сам собирал материал по этому предмету (gar-log <qarluq>). Президентом R.A.S. of Bengal состоит the Hon[orary] Mr. Justice R.P. Mookerjee. Среди вице-президентов — S.K. Chatterji, Philological Secretary — буддолог Dr. N. Dutt. Т. VI «Сов[етского] востоковедения» не видал. Имею лишь IV и V. О поездке Н.Н. Поппе в Америку не слышал. Там одно время собиралась монголоведческая группа вокруг О. Lattimore¹⁰¹ в Балтиморе и даже выписали из Китая Делову гегена, одного из халхаских перерожденцев¹⁰². Но в настоящее время Lattimore находится «под огнем» Сенатской комиссии по обвинению в левизне. На всякий случай напишу в N[ew] Y[ork] и по получении ответа напишу Вам. Надеюсь достать работу Pelliot о «Юань-чао би-ши». Кто автор книги о «Золотой Орде»? Подготовил статью на тему о монгольском «Сокр[овенном] сказании», но печатание берет много времени¹⁰³. Roerich Museum в N[ew] Y[ork] действует. Исследовательский институт в Индии собирается вновь начать работу. Об этом ведутся переговоры. С сердечным приветом.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 765. Л. 4, 4об.

27

“Crookety”, Kalimpong
West Bengal
4 сент[ября] 1950 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Только что получил следующую информацию о Н.Н. Поппе: в настоящее время Н.Н. преподает в University of Washington in Seattle. Вообще в США замечается некоторый интерес к монголоведению — А. Mostaert, известный монголист и автор нескольких трудов об ордоском наречии, находится в настоящее время в Washington, D.C. Лучший японский специалист по алтайским языкам Shirō Hattori читает лекции в Univ[ersity] of Michigan. Cleaves подвизается в Harvard'e; в Yale монгольский яз[ык] преподается Rahder'ом¹⁰⁴. Delowa gegen, один из последних халхаских перерожденцев, сильно скомпрометированный японцами, преподает в John Hopkins Univ[ersity]¹⁰⁵. Как видите необычайное оживление. Получил «Histoire Secrète des Mongols» de Paul Pelliot. Pelliot дает фонетически выдержанный текст, но во многих отношениях издание Козина стоит ближе к подлиннику. Почему издание Козина не упоминается во французском издании? В 1942 г. в Японии появилось издание «Сокровенного сказания» Shiratori (ум. 1942) с соответствующими китайскими переводами (транс-

¹⁰⁰ Гельмут Гофман / Хофман (Helmut Hoffmann, род. 1912), немецкий тибетолог, исследователь Калачакра-тантры. Список его работ (по 1982 г.) см.: Helmut Hoffmann Bibliography (comp. by Michael Walter). Bloomington, 1982.

¹⁰¹ Оуэн Латимор (Owen Lattimore, 1900–1989), американский историк, монголист, исследователь Центральной Азии.

¹⁰² Речь идет о Дилова-гегене, крупном буддийском деятеле Монголии, в 1930-х годах бежавшем в Китай.

¹⁰³ О том, где была опубликована эта статья, сведений не имеется.

¹⁰⁴ Антон Мостарт (Antoon Mostaert, 1881–1971); Сиро Хаттори (Shiro Hattori, 1908–1995); Френсис В. Кливс (Francis Woodman Cleaves, 1911–1995), американский монголист; Йоханнес Радер (Johannes Rahder), немецкий буддолог.

¹⁰⁵ Университет Джона Хопкинса (John Hopkins University) находится в г. Балтимор, штат Мериленд.

крипция китайская) монгольского текста, перевод (XV в.) и три версии китайского подстрочного перевода¹⁰⁶. Мне еще не пришлось видеть это издание. Слышал, что в Ваших краях побывал Тусси. Что слышно из Северной Пальмиры? Я знаю, как Вы заняты, но все же надеюсь получить хотя бы краткое слово о Ваших работах. Закончил чтение корректур второго тома «Синего Дебтера», который должен появиться в конце года. В настоящее время сижу над переводом одной тибетской хроники, восходящей к VIII в. по Р. Хр. (царствования Ти-сон дэ-цэна и Му-не цэн-по)¹⁰⁷. С искренним приветом.

Душевно Ваш,

Ю. Перух

Д. 765. Л. 7, 7об.

28

“Crookety”, Kalimpong.
West Bengal, India
16.IX.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Только что долетело Ваше письмо от 19/IX. Спешу выразить Вам и Татьяне Алексеевне наше глубокое соболезнование в постигшем Вас великом горе. Вот не думал, что Вы проходите через столь тяжкое испытание и находите в себе силы продолжать Вашу столь трудную для нас всех работу.

События складываются достаточно грозно, и конфликт на Д[альнем] В[остоке], видимо, крепнет. Великое достоинство нашего здесь главы правительства — его вечность. О многих этого сказать нельзя. Бомб[ежка] городов по своей безответственности вызывает осуждение. Иначе и не могло быть. Итак, учению стадийного развития языков положен конец. Вы правы — давно было пора. Но сколько бумаги и чернил было изведено зря, да и горя! Персидские слова в тибетский язык попали через Зап[адный] Тибет — куда приток персидских слов попадал из урду (более поздние заимствования) и прямо из персидского. В ранний период, т.е. VII–XII вв. по Р. Хр., Тибет имел довольно оживленные торговые и культурные сношения с stag-qzig < Тājik, т.е. верховья[ми] Пянджа — Амударьи. К этому времени относятся ранние заимствования типа deb-ther < перс. daftar < греч. δὀρθέρα. Персидские слова, заимствованные монгольским яз[ыком] из тибетского, легко распознаются, тибетский язык наложил на них свой отпечаток. Все же думаю, что большинство персидских заимствований в монгольский язык пришло непосредственно из персидского, ведь в XII–XIII вв. персидский язык был своего рода lingua franca* в Средней Азии. Персидские названия, встречающиеся в монг[ольском] materia medica**, попали в язык главным образом из Индии (через Тибет) и Китая. Монгольская медицина заимствовала свою materia medica почти исключительно из Индии (через Тибет) и Китая. Влияние мусульманского Востока в этой области незначительно.

С Dr. Petech не состоял и не состою в переписке. О Тусси давно не слыхал. Вскоре после войны он пригласил меня стать со-editor*ом*** тибетской серии, издаваемой им. С тех пор он замолк, и я ничего не знаю о судьбе серии. Из писем Vasot к одному тибетцу узнал, что Тусси пробовал собирать средства во Франции — видимо, без ус-

¹⁰⁶ Японский монголовед Сиратори Куракити (Shiratori Kurakichi) издал в 1942 г. в Японии транскрибированный на латыни текст «Сокровенного сказания».

¹⁰⁷ Царь Ти-сон дэ-цэн (Khri-srong lde-btsan) правил с 755 по 797 г. Му-не цэн-по (его второй сын) — в 797–804 гг. См.: Hoffmann H. The Religions of Tibet. N.Y., 1961. P. 78.

пека. Вышла ли его большая работа «Tibetan Scrolls»? О Shackleton-Bailey¹⁰⁸ мне писал Prof. Bailey. Смесь пастора с тибетоведом никогда к хорошему не приводит.

Второй том моего «Синего Дебтера» печатается. В Калькутте вышла моя статья — перевод тибетской версии трактата Dharmottara — «Paralokasiddhi», т.е. «Обоснование существования иного мира», который появился в Memorial volume, посвященном известному бенгальскому буддологу проф. В.М. Barua¹⁰⁹. Хотелось бы знать Ваше мнение по след[ующему] вопросу: в работе Pelliot «Les Mongols et la Parauté», I¹¹⁰, с. 15 (с. 10 персидского текста) и с. 18 (примеч. 4) для слова silam дается чтение var-tême. Не правильнее ли было бы считать это слово за заимствование из санскрита — śīlam «добродетель, нравственность» через уйгурский? Кроме выражения śīlam-tur-oga известно выражение śīlam barīqu «соблюдать добродетель». Буду весьма признателен за совет. С сердечным приветом.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

* Lingua franca (лат.) — смешанный язык, используемый людьми из разных стран.

** Materia medica (лат.) — лекарственные вещества, фармакология.

*** Co-editor (англ.) — соиздатель.

Д. 765. Л. 5, 5об., 6, 6об.

29

Kalimpong
30.XII.50

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Спасибо Вам за письмо от 6 дек[абря] и справку относительно silam. Книгу Mesrogoe Seth'a постараюсь Вам раздобыть. Уже написал в Calcutta и имел оттуда ответ, что the matter is in hand*, Helmut Hoffmann'a я не знаю и работ его не читал. Книги доставать вообще стало трудно. Особенно из Северной Пальмиры. Новое издание Грекова и Якубовского «Золотая Орда»¹¹¹ я не видел, но, конечно, хотелось бы иметь. Не посоветуете ли как это сделать? Из Ваших краев это, видимо, легче. Буду весьма признателен. Меня посетили некоторые восточники из Европы — проф. санскритского языка в Фрейбургском университете Regamey (собственно говоря, Константин Констант[инович] Регамей) и Dr. Nebesky-Wojkowitz, австриец (собственно, чех), занимающийся будд[ийской] иконографией¹¹². Рассказывали много любопытного о жизни в Европе. Имел приветственное письмо относительно «Синего Дебтера» от Туччи. Сейчас навалилась кропотливая работа по составлению Index'a для обоих томов. Придется выпустить Index третьей частью, иначе второй том станет слишком гро-

¹⁰⁸ Дэвид Рой Шеклтон-Бэйли (David Roy Shackleton-Bailey) (1917–2005), американский медиевист, историк античной литературы. Автор ряда буддологических исследований. Их список приводится в кн.: *Shackleton-Bailey D.R. Selected Classical Papers*. Ann Arbor, 1997 (Updated Bibliography of the Author's Works. P. 443–453).

¹⁰⁹ *Roerich G.N. Paralokasiddhi // Indian Culture. 1948–1949. Vol. V. № 1–4. В.М. Barua Commemoration Volume*. Перевод: Перух Ю.Н. Избранные труды. С. 235–240.

¹¹⁰ Pelliot P. *Les Mongols et la Parauté*. T. I. P., 1923.

¹¹¹ Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. *Золотая Орда и ее падение*. М.–Л., 1950.

¹¹² Константин Константинович Регамей / Регаме (Constantin Regamey, 1907–1982), востоковед (индолог, монголист) и композитор русского (или польского) происхождения. Преподавал восточные языки в университетах Швейцарии и Германии. Рене фон Небески-Войковиц (Réné von Nebesky-Wojkowitz), австрийский антрополог. Совершил трехлетнее путешествие по Гималаям (1950–1952), которое описал в популярной книге: *Where the Gods are Mountains. Three Years among the People of the Himalayas*. L., 1956.

моздким — 1093 страницы. Работаю над изданием хроники sBa-bžed¹¹³. Туччи предлагает печатать у него. Говорят, у нас на Родине буддийские исследования совершенно прекратились. Так ли это? Монах, сопровождающий китайцев, — бывший временщик покойного далай-ламы — весьма ученая личность¹¹⁴. Шлю сердечный привет и пожелания всего наилучшего в 1951 г.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

* The matter is in hand (англ.) — дело находится под контролем.

Д. 765. Л. 8, 8об.

30

“Crookety”, Kalimpong.
West Bengal
4 July, 1951

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Давно уже не было вестей от Вас, и хотелось бы снова услышать о Вашей работе и, быть может, кое-что с Родины. Только на днях удалось добыть после длительных поисков справку об интересующей Вас книге «Armenians in India. From the earliest time to the present day». Автор книги — Mesrove J. Seth (9 Mayden Street, Calcutta). Издана книга в 1937 г., издание — авторское. Стоимость Rs 10, или 15 шиллингов. Печаталась у M/S Sri Gauranja Press, 5–6, Chintamani Das Lane, Calcutta. Книга содержит 629 страниц. Интересует ли Вас эта книга?

Второй том моего «Синего Дебтера» отпечатан, остается закончить Index. На очереди издание sBa-bžed и еще одной хроники, если ее удастся получить. Ведь обстоятельства изменились, и добывать книги стало трудно. Все же удалось поспособствовать в получении полного экземпляра Канджура для Кор[олевской] библиотеки в Копенгагене. У нас в Kalimpong'e побывали несколько тибетологов: Prof. Regamey (Константин Константинович) из Lausanne и Hermanns (ныне в Бомбее), автор обширного труда об амдоских кочевниках¹¹⁵. С сердечным приветом.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

Д. 765. Л. 9, 9об.

31

“Crookety”, Kalimpong.
West Bengal
21 авг[уста] 1951

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Очень был обрадован получить Ваше, как всегда, доброе письмо. Отложил несколько ответ в надежде добыть для Вас экземпляр книги Mesrove Seth'a, но этот

¹¹³ Тибетская хроника sBa-bžed, sBa-gsal-snang (Религиозная история царствования Ти-сон дэ-цэна) издана Р.А. Стейном, см.: Stein R.A. Une Chronique Ancienne de bSam-yas: sBa-bžed. P., 1961.

¹¹⁴ Достоверность этого сообщения вызывает сомнения, поскольку ни один из живых в то время фаворитов покойного Далай-ламы XIII (Царонг Шапэ, Кушо Лунгшар и Кумпхел Ла) не принадлежал к ученому монашескому сословию.

¹¹⁵ По-видимому, имеется в виду монография: Hermanns M. Die Nomaden von Tibet. Vienna, 1949.

господин, несмотря на повторные напоминания, так мне и не ответил. Придется просить знакомого зайти к нему в Калькутте. Во время жаркого периода года — явление это обычное, люди просто теряют человеческий облик и перестают реагировать. Конечно, согласен на обмен. Разыскиваю Грекова и Якубовского, «Золотая Орда» (2-е издание). Не знаю, можно ли достать его в Ваших краях? Из этой области удалось достать Spuler'a «Die Goldene Horde»¹¹⁶ и посмертное издание Pelliot «Notes sur l'histoire de la Horde d'Or»¹¹⁷. Кстати, как объясняете имя старшего сына Джучи — Орда Элчана? Pelliot (стр. 33) предлагает читать ejen «господин», но Abū l'Ghāzī дает الكان, el-kan. Не восходит ли имя к elči~elčin «посол»? В этом вопросе интерес у меня персональный — прабабка моя принадлежала к тюрко-монгольскому роду Эльчаниновых, которые вели свой род от основателя Большой Орды. Вы спрашиваете, получают ли книги с Родины? Кое-что удастся достать через Отделение русск[ого] яз[ыка] при Делийском университете. Но все это довольно случайный материал. По заказам книги как-то не доходят. Таким путем добыл Рашид ад-Дйна (III)¹¹⁸ и Обручева «Вост[очная] Монголия»¹¹⁹ — последняя книга сборник маршрутов, приложена новая карта. К сожалению, для Внут[ренней] Монголии названия местностей, рек и т.д., видимо, взяты с японской карты и на них отразилась японская транскрипция монгольских слов. Казалось бы, в М[оск]ве можно было восстановить монгольские названия. Книгу Веры Инбер имею. В ней прочел о судьбе некоторых друзей¹²⁰. С сердечным приветом и пожеланиями всего светлого.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

Н.Н. Поппе находится в Институте Washington¹²¹. Там приобрели коллекцию русских книг по монголоведению из Японии и в настоящее время заняты переводом работ Позднеева о ламаизме. Lessing работает над «Mongol-English Dictionary»¹²² с помощью русского Сергея Касаткина и монгольского перерожденца Делова гегена.

Д. 765. Л. 10, 10об.

¹¹⁶ Spuler B. Die Goldene Horde der Mongolen in Russland 1223–1502. Lpz., 1943.

¹¹⁷ Pelliot P. Notes sur l'histoire de la Horde d'Or. Suivies de quelques noms turcs d'hommes et de peuples finissant en «ar» // Oeuvres posthumes de Paul Pelliot. T. 2. P., 1949.

¹¹⁸ Рашидаддин / Рашид ад-дин Фазлаллах ибн Абу-ль-Хабир Хамадани (1247–1318), иранский ученый-энциклопедист, историк и государственный деятель. См.: *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1–2; т. 2–3. М.–Л., 1946–1960.

¹¹⁹ Обручева В.А. Восточная Монголия. Географическое и геологическое описание. Ч. 1–2. М.–Л., 1947.

¹²⁰ Ю.Н. имеет в виду блокадный дневник писательницы. См.: *Инбер В.* Почти три года. Ленинградский дневник. М., 1947.

¹²¹ В.Ф. Минорский состоял в переписке с Н.Н. Поппе до войны. (В его личном архиве сохранилось одно письмо Поппе этого периода, датированное 27 мая 1929 г.) После ее окончания ученые долгое время не делали попыток возобновить отношения вплоть до лета 1951 г., когда В.Ф., возможно побуждаемый к тому Ю.Н., написал русско-американскому профессору письмо (17 июля). 1 августа того же года Минорский получил ответ из Сизэтла. В нем Поппе помимо научных вопросов затронул тему репрессий против востоковедов в СССР в конце 30-х годов и обстоятельства своего бегства на Запад, то, о чем много лет спустя он расскажет в своих английских «Воспоминаниях». «Когда Вы мне писали в последний раз (это было еще до войны), многие, кого сейчас нет в живых, еще существовали. В 1937 арестовали и ликвидировали А.Н. Самойловича, В.А. Казакевича, Ц.Ж. Жамцарано (не совсем верно — Жамцарано арестовали, но не расстреляли, а отправили в лагерь. — А.А.), Б. Барадина, узбеков Фитрата (Абдаррауф), Гази Юнусова, азербайджанца Чобан Заде и т.д. Я еще тогда решил покинуть СССР, т.к. условия стали абсолютно невозможными. Возможности, однако, бежать не было, пока немцы не взяли меня в плен. Во время войны умер А.Н. Генко, которого продержали в тюрьме 2 года: он вышел и вскоре умер». О своей жизни в Америке Поппе отзывался довольно положительно: «Я здесь уже 3 года и чувствую себя хорошо. Условия для работы хорошие. Книг только мало» (Архив востоковедов. Ф. 134. Оп. 3. Д. 753. Л. 3–3об.). После этого письма Поппе писал Минорскому еще дважды — 22 августа 1956 г. и 17 декабря 1959 г.

¹²² Mongolian-English Dictionary / Compiled by Mattai Haltod. Gen. ed. F.D.L. Lessing. Berkeley–Los Angeles, 1960.

Kalimpong
8-го янв[аря] 1952

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Давно не было вестей от Вас. Шлю Вам и Татьяне Алексеевне искреннейшие пожелания здоровья и плодотворной работы в наступившем году. Что-то он нам принесет? Грозные тучи продолжают собираться, и, кажется, нет конца этому опусканию в какое-то звериное состояние. Побывал у нас D.R. Shackleton-Bailey. Провел в Калимпонге около двух месяцев. Бывал у меня. Говорил, что Вы были на съезде востоковедов в Истамбуле. В общем, вполне соответствует данному Вами описанию. Также проездом появилась в наших краях молодая голландка Dr. van Lohuizen de Leeuw, автор нового труда «The Scythian Period in Indian History», Leiden, 1948¹²³. Работу эту мне не пришлось видеть, но авторша обещала мне ее прислать. Посмотрим. Говорила, что получила назначение к Вам в Cambridge. С книгой Seth'a «Armenians in India» издана самим автором, но добраться до него почти невозможно. Неоднократно писал ему, но не получал ответа. Посылал к нему людей, но все один ответ «Out of town»*. Книги на продаже нет. Буду продолжать попытки. Второй том моего «Синего Дебтера» выйдет в 1952 г. В настоящее время работаю над учебником тибетского языка (разговорного) по поручению местных властей. В свободное время преподаю нескольким тибетцам санскрит по-тибетски. Был весьма опечален прочесть в Journal of the R.A. Soc[iety] о кончине академика И.Ю. Крачковского. Это громадная потеря. Но где же смена? Ведь должна же существовать преемственность. Вот еще несколько лет тому назад была школа тибетологии. Теперь она замолкла, и говорят, что кадры придется создавать заново. В наших краях появился первый том перевода Mahābhārata Баранникова и Кальянова¹²⁴.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

Очень жду Ваших вестей. В прошлом письме писал об Орда елчан'е. El-čan < elči, или, как думает Pelliot, < ejen?

* Out of town (англ.) — в отъезде.

Д. 765. Л. 11, 11об.

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal, India
23.I.52

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Очень был обрадован получением Вашего письма от 15-го. Сердечное спасибо за добрые пожелания. Номера Colliers'a¹²⁵ от 27 окт[ября] не видел, но принял меры, чтобы его достать. На Дальнем Востоке среди русского населения воинство ам[ери-

¹²³ Lohuizen de Leeuw Johanna van. The “Scythian” Period in Indian History. An Approach to the History, Art, Epigraphy and Paleography of North India from the 1st century B.C. to the 3rd century A.D. Leiden: E.J. Brill, 1949. Ю.Н. Рерих приводит неверную дату публикации этого труда.

¹²⁴ Махабхарата. Адипарва. Кн. 1 / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова под ред. акад. А.П. Баранникова. М.—Л., 1950.

¹²⁵ Популярный американский еженедельный журнал «Colliers» издавался в Нью-Йорке. В 1957 г. вошел в журнал «Look».

канских] оккупантов звали женихами¹²⁶, да и в Calcutta имеется особая социальная группа среди местного населения тибетцев, называемая «Amerik'an kie-men», т.е. «амер[иканские] жены», которые в количестве 500 человек были вывезены из Тибета для услады заокеанских воинов.

Вполне согласен с Вашим мнением о книге Pelliot. Ведь если принять всю эту этимологию, то нужно предположить, что и Рашид ад-Дин, и неизвестные авторы монгольского «Сокров[енного] сказания», и члены комиссии по составлению кит[айского] «Юань-ши» были фанатиками в высшем смысле этого слова. Вы пишете, что собираетесь ликвидировать часть книг. Если так, то прошу не забыть обо мне. Стоимость их могу выслать почтовыми денеж[ными] переводами в фунтах (разрешается до \$ 2 одновременно). Все о Монголии—Средней Азии меня живо интересует, особенно русское. Греков и Якубовский — «Золотая Орда» (2-е издание), Козин — «Джангар» и его «Монгольский эпос» (его «Сокров[енное] сказание» имею), Насонов — «Монголы и Русь» (М., 1940) и т.д. Все это разыскивалось, но безрезультатно. Книг я также получаю порядочно. Известный Вам Hoffmann прислал мне свои «Quellen z. Geschichte d. tibet[ischen] Bon-Religion»¹²⁷, Bleichsteiner свой «Wörterbuch d. heutigen mongolischen Sprache»¹²⁸, и т.д. В личной моей жизни определенности мало, и еще в никакие гавани не вхожу. Продолжаю работать unattached*, но, конечно, придет время, когда придется обо всем этом подумать.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Unattached (англ.) — ни с кем и ни с чем не связанный, независимый.

Д. 765. Л. 12, 12об.

34

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal, India
13/19 марта, 1953

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Очень был обрадован получить offprint* библиографии Ваших трудов¹²⁹ и снова увидеть Ваш облик, или, как говорят здесь, — daršana. Спасибо сердечное за память и за добрые слова. Иранистику я не забыл и часто испытываю некоторую ностальгию. На полках стоит немало книг по иранистике и среди них Ваши Hudūd al-'Alam¹³⁰ и Sharaf al-Zamān Tāhir Marwazī. Вижу, что много из созданного Вами я не читал, уж больно здесь трудно с научной периодической литературой. Когда ожидается «Studies in Caucasian History»¹³¹? Весьма сожалею, что мне не пришлось участвовать в сборнике, посвященном Вашему научному творчеству¹³², но после ухода Sir Denison Ross'a¹³³

¹²⁶ Имеются в виду американцы (несколько тысяч человек), воевавшие на Дальнем Востоке (Приморье) в составе войск Антанты в годы гражданской войны в 1918–1922 гг.

¹²⁷ Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Mainz–Wiesbaden, 1950.

¹²⁸ О слове современного монгольского языка Р. Бляйхштайнера (R. Bleichsteiner) см. выше примеч. 72.

¹²⁹ См.: Bibliography of the Publications of Prof. V. Minorsky. L., 1952.

¹³⁰ Hudūd al-Alam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.D. — 982 A.D. / Translated and explained by V. Minorsky with the preface by V.V. Barthold. L., 1937.

¹³¹ Minorsky V. Studies in Caucasian History. L., 1953.

¹³² Studies Presented to Vladimir Minorsky by his Colleagues and Friends. L., 1952.

¹³³ Эдвард Денисон Росс (Edward Denison Ross, 1871–1940), английский иранист, первый директор лондонской Школы востоковедения (School of Oriental Studies), основанной в 1916 г. Находился на этом посту до 1938 г. С 1939 г. — глава Британского информационного бюро в Стамбуле, где вскоре и умер. Автор книги воспоминаний: Both Ends of the Candle. L., 1943. Э.Д. Росс тесно сотрудничал с русскими востоковедами (например, с Ф.И. Щербатским), дважды побывал в России (1895, 1897–1898).

мои сношения со школой как-то прекратились. Знаю, как Вы должны быть заняты, но был бы весьма благодарен за весточку. На Родине перевернулась страница истории, и началась новая эпоха. Как-то плохо стали доходить книги и журналы. Многого не удалось раздобыть. Теперь попытаюсь достать последний том Рашйд ад-Дйна (пер. Смирновой). Работу Козина о монг[ольском] эпосе так и не удалось получить. Имею его «Сокровенное сказание», над которым сейчас работаю. В США переиздали на монгольском языке «Алтан тобчи», изданный в Улан-Баторе¹³⁴. Мои работы двигаются, хотя и трудно с корректурами. Уж больно много времени требуется. Шлю Татьяне Алексеевне и Вам мой самый сердечный привет.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

* Offprint (англ.) — оттиск.

Д. 765. Л. 13, 13об.

35

“Crookety”, Kalimpong.

W. Bengal

31 авг[уста] 1953

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Давно не имел Ваших вестей. Зная, что Вы в это время обычно отдыхаете, решил напомнить о себе. Писал Вам 13 марта. Надеюсь, письмо мое дошло до Вас. Хотелось бы узнать о Ваших трудах и ближайших планах. Со времени Вашего последнего письма (авг. 1952) много воды утекло. Изменилось и у нас на Родине, да и в Ваших областях «море волнуется». Хотелось бы услышать Ваше мнение. У меня все идет своим чередом. Второй том «Синего Дебтера» медленно приближается к завершению и будет Вам послан. Сдана в печать грамматика разговорного тибетского языка, которая печатается правительством. В 1954 выйдет монография амдоского наречия тибетского языка с извлечениями из сказания о Гесере. Несколько внезапно для себя пришлось заняться преподаванием. Калькуттский университет прислал research students* ко мне, и пришлось организовать индо-тибетский семинарий. В настоящее время читаем жизнеописания буддийских вероучителей на тибетском. В дальнейшем предполагается еще заняться по истории Тибета. Чтение корректур и преподавание оставляют мало времени для другого. От Г.В. Вернадского получил его прекрасный том «Russia and the Mongols»¹³⁵. Также удалось получить первый том Рашйд ад-Дйна (пер. Смирновой). Давно не имел известий от Prof. H.W. Bailey. Не откажите передать мой искренний привет Татьяне Алексеевне. Всего светлого.

Искренне Ваш,

Ю. Перух

Слышал, что предполагается учредить отделение индийской филологии при Институте востоковедения и переиздать труды покойного Баранникова. Также говорят об истории Индии.

* Research student (англ.) — студент-практикант.

Д. 765. Л. 14, 14об.

¹³⁴ Cleaves Fr. W. Altan tobči. A Brief History of the Mongols by bLo-bZaŋ bsTan-'jin. Cambridge, Mass., 1952.

¹³⁵ Книга Г.В. Вернадского называется несколько иначе: *Vernadsky G. The Mongols in Russia. New Haven, 1953.*

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal, India
26.I.55

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Давно не имел от Вас вестей. Наступил новый год, обещающий быть богатым событиями. Разрешите пожелать Вам плодотворной работы во славу отечественной науки. Очень жду Вашей статьи о тегеранских документах, о которой Вы мне писали. Если будете иметь свободную минуту, хотелось бы услышать Ваше впечатление о последнем съезде востоковедов в Cambridge и о встречах с иностранными делегациями. Кто именно приезжал из родных пределов? О себе скажу, что год начался под знаком большой нагрузки. Второй том «Синего Дебтера» принес хорошие отзывы и много предложений книгообмена. Как-то сам собой образовался индо-тибетский семинарий, которым приходится руководить. Слушатели — индусы и японцы, есть и монголы. Грамматика моя скоро должна появиться. Сейчас подготавливаю издание жизнеописания одного тибетского святителя, оставившего любопытное описание Сев[ерной] Индии начала XIII века. Вообще с печатанием трудно, даже оттисков получить трудно, а гонорар — никогда. И все берет фантастически долгое время. Туччи закончил успешное путешествие в Непал. Пишет, что скоро выйдет отчет¹³⁶. Не откажите передать привет Татьяне Алексеевне.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

Д. 765. Л. 15, 15об.

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal, India
12 февр[аля] 1955

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Спасибо большое за письмо Ваше от 5-го с.м. Как вижу, мне следовало поздравить Вас не только с наступившим годом, но и со знаменательной датой Вашего 78-летия. Примите мои искренние пожелания славы и плодотворной работы. Спасибо за все интересные сведения о съезде востоковедов. Губер¹³⁷ действительно проезжал Индию, но мне не пришлось его повидать. Мне писали с Родины, что востоковедная специальность становится острodefицитной. Даже монголисты поредели — остались Б.И. Панкратов (который мало пишет и занимается больше дипломатией¹³⁸) и Санжеев. Ту-Фань в танскую эпоху (吐蕃, Ту Фань, Thu-pw'an) означало Тибет, о чем имеется заметка покойного Pelliot в его статье «Quelques transcriptions chinoises des noms tibétains» (T'oung Pao, 1915). В ханскую эпоху Турфанский оазис — это

¹³⁶ Tucci G. Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal. Rome, 1956.

¹³⁷ Губер Александр Андреевич (1902–1971), советский историк, акад. АН СССР (1966). Автор трудов по истории Юго-Восточной Азии.

¹³⁸ Панкратов Борис Иванович (1892–1979), советский синолог. В 1919–1935 гг. жил и работал в Китае (в 1923–1929 гг. — переводчик при советском посольстве в Пекине). По возвращении в СССР зачислен в штат сотрудников ИВ АН по рекомендации НКВД. В 1942–1948 гг. вновь находился в дипломатической командировке в Китае. Как и Рерих, Панкратов свободно владел многими восточными языками — монгольским, китайским, маньчжурским, тибетским, санскритом.

южный Цзюй-ши (偉師); затем в уйгурскую эпоху и в монгольскую — это Хо-чжоу (火州) < Qoço, Карā-ходжа, около которого расположены развалины Идикут-шахри (города Идикута)¹³⁹. В минскую эпоху приобретает значение г. Турфан (Ту-лу-фань, 吐魯番 в транскрипции маньчжурской эпохи). Брат мой продолжает работать в области искусства (пейзажи, портрет). Супруга его избрана в Академию музыки и танца и сейчас в Дели организует семинарий киноискусства. О себе могу сказать, что нахожусь еще в разряде беспризорных. В течение ряда лет экономической базой было плантаторство — это позволяло жить в горах. Со временем придется присоединиться к какому-нибудь университету, но это трудновато с моей специальностью, которая, кажется, постепенно вымирает. В Индии востоковедные знания плохо оплачиваются — в Калькуттском унив[ерситете] лектор тибетского языка получает Rs 100 в месяц, т.е. немногим более £ 7. За границей же слишком много русоедства. Заранее благодарю за высылку статьи Вашей.

Всего Вам светлого. Искренне Ваш,

Ю.Р.

Д. 765. Л. 16, 16об.

38

“Crookety”, Kalimpong,
West Bengal
17 дек[абря] 1955 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Шлю Вам и глубокоуважаемой Татьяне Алексеевне наилучшие пожелания к светлomu празднику и наступающему Новому году. Давно не имел Ваших вестей и давно не писал. Уходящий год был тяжелым и скорбным годом для меня. 5 окт[ября] испытал великое горе — уход моей матери, которая была для меня не только матерью, но и великим другом. Это внесло большие перемены в мою жизнь. Осталось много неоконченной работы. Спешу все это привести в порядок. Печатание работ идет весьма медленно. Все еще печатается моя тибетская грамматика. Заканчиваю издание тибетского текста и перевод «Хождения в Индию Ч'аг-лоц'авы» (автор начала XIII в.), свидетеля мусульманского нашествия на Магадху. Печатается моя монография амдоского наречия со словарем. Недавно были свидетелями небывалой манифестации дружбы народов. Было много трогательного¹⁴⁰. Буду очень рад получить от Вас весточку. Из каталога Brill'я узнал, что Вы перевели несколько работ В.В. Бартольда. Когда же выйдет? Не знаете ли, можно ли достать русское издание его «Туркестана»¹⁴¹? Всего Вам светлого.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

Д. 765. Л. 17, 17об.

¹³⁹ В.И. Роборовский во время своей экспедиции по Сычуани в 1893–1895 гг. посетил развалины древнего уйгурского города Идикут (Идыгот-шари). См. его описание и пересказ легенды о царе Идыготе: *Роборовский В.И. Путешествие в Восточный Тянь-Шань и Нань-Шань*. М., 1949. С. 392–394.

¹⁴⁰ Вероятно, имеется в виду официальный визит в Индию в ноябре 1955 г. советской партийно-правительственной делегации во главе с Н.С. Хрущевым и Н.А. Булганиным.

¹⁴¹ *Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. Ч. 1–2. СПб., 1898–1900.

Kalimpong
8-го янв[аря] 1956 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Долетело Ваше письмо от 28 дек[абря] т.г. Приношу Вам глубокую благодарность за Ваше участие в моем горе. Да, моя мать, как и мой отец, была исключительным человеком, и с ними жилось и работалось легко. О всем этом осталась неугасимая память. Сейчас нахожусь как бы на перепутье. Вероятно, в ближайшие три-четыре месяца положение начнет выясняться, и тогда смогу написать подробнее о своих планах. Заранее благодарю Вас за высылку Вашей книги, которая выходит в Каире¹⁴². Для меня все это весьма и весьма ценно, как бы встреча с русской востоковедной наукой славного периода. Видели ли Вы новое издание «Сов[етского] востоковедения»? В № 2, на с. 164–166 любопытная заметка о новых планах и задачах¹⁴³. О всем этом хотелось бы узнать Ваше мнение. Да, мне пришлось быть свидетелем небывалого народного энтузиазма во время недавнего посещения¹⁴⁴. Миллионные толпы, и до сих пор в ушах стоит рев толпы «зиндāбād, зиндāбād»*. Это явление было исключительное. Дело не в Русия-ка бадшах**, а в некоем исконном дружелюбии к стране. Ведь до сих пор на базаре дерутся из-за журналов, содержащих иллюстрации посещения. Осталось самое хорошее впечатление, как бы касание к родным просторам. Вы правильно подметили петровский размах. Его много, а также веры в будущее. Дневники Минаева¹⁴⁵ я получил. Много еще жило в недавнем прошлом. Моя грамматика тибетского языка все еще печатается, вот уж третий год! Монография о наречии Амдо, вероятно, выйдет через 5–6 месяцев. Заканчиваю просмотр своей работы «Хождение в Индию Ч'аг-лоцāвы» (начало XIII в.). Около двух лет руководил семинарием (индо-тибетским). Студенты приезжали даже из Японии. Продолжаю преподавать санскрит по-монгольски отцам-монахам. Не откажите передать мой привет Татьяне Алексеевне.

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Зиндāбād (*хинди* — *jindābād*) — да здравствует!

** Русия ка бадшах (*хинди*) — русский правитель.

Д. 765. Л. 18, 18об.

“Crookety”, Kalimpong
7 февр[аля] 1956

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,
Спешу поблагодарить Вас за присылку подлинника интереснейшего путешествия в Иран *ibn Muhalhil'*¹⁴⁶. Особенно бережно сохраняю его. Также весьма благодарен за присылку газетных вырезок о Стране Снегов. На одной из фотографий изображен

¹⁴² Речь идет о работе Минорского: *Abu-Dulaf Mis'ar ibn Muhalhil. Travels in Iran (circa A.D. 950). Arabic Text with an English Translation and Commentary* by V. Minorsky. Cairo, 1955. См. след. письмо.

¹⁴³ См.: Всесоюзное совещание по вопросам восточной филологии // Советское востоковедение. 1955. № 2. С. 164–166. Заметка представляет собой отчет о всесоюзном совещании востоковедов-филологов, проходившем в Москве с 28 по 30 марта 1955 г. Среди докладчиков упоминаются К.В. Островитянов, А.А. Губер и Е.Э. Бертельс. Более подробное сообщение об этом совещании опубликовано в № 3 (с. 3–10).

¹⁴⁴ См. примеч. 140.

¹⁴⁵ Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму 1880 и 1885–1886. М., 1955.

¹⁴⁶ Об этом сочинении см. примеч. 142.

мой многолетний друг. Автор статьи входил в группу журналистов, посетивших страну прошлой осенью¹⁴⁷. Новая дорога действительно замечательное достижение¹⁴⁸. Надеюсь, Вы получили мое письмо от 8 января, в котором я изложил свои впечатления о посещении. В настоящее время идет фильм этого посещения, но билеты достать трудно — все переполнено. Как видите, северное сияние продолжает вызывать восторг.

Здесь идут большие приготовления к празднованию 2500[-летней] годовщины Будды. Приходится писать статьи для местной прессы. Перевожу на хинди рассказ Л.Н. Толстого «Будда» и его «Карму». Таким образом, и Россия будет участвовать в общем хоре. С моего горизонта совершенно исчез Prof. Bailey. Что с ним? Может быть, русский дух не по нутру? Моя тибетская грамматика медленно продвигается к выходу в свет. Долгий и мучительный процесс, не откажите передать искренний привет глубокоуважаемой Татьяне Алексеевне.

Всего Вам светлого.

Искренне Ваш,

Ю. Рерих

Д. 765. Л. 20, 20об.

41

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal, India
7 сент[ября] 1956 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович,

Сегодня у меня была большая радость. Ваш кембриджский Neffer прислал мне Ваш перевод В.В. Бартольда «Four Studies on the History of Central Asia»¹⁴⁹. Великое спасибо Татьяне Алексеевне и Вам за прекрасную книгу. Эти две работы Бартольда мне не пришлось читать, и сегодня я предвкушаю удовольствие погрузиться в чтение этой книги. Давно не было Ваших писем, и мое последнее письмо осталось без ответа. Знаю, как Вы заняты, но все же хотелось бы услышать Ваш голос. За последнее время у меня много времени ушло на писание статей о буддизме в связи с Buddha Jayanti* в нынешнем году. К сожалению, местные газеты и журналы не дают отписок. Тибетская грамматика, вероятно, выйдет в свет через пару месяцев. Вторая книга — «Хождение в Индию Ч’аг-лоц’авы» выйдет в феврале 1957 г. Должна скоро выйти моя монография об амдоском наречии в Риме. Говорили, выйдет этим летом. Все это берет много времени и хлопот. Тучи на политическом горизонте снова сгущаются. Снова едут северные мемлюки. Когда-то среди них бывали Иваны военачальниками¹⁵⁰. Не откажите передать привет Татьяне Алексеевне.

¹⁴⁷ Об этой поездке см.: *Андреев А.И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006. С. 356–357. Автор заметки, «долголетний друг» Ю.Н. Рериха — это, по-видимому, английский журналист, корреспондент газеты «Daily Worker» Алан Уиннингтон, позднее опубликовавший книгу о своей поездке, см.: *Winnington A.* Tibet. Record of a Journey. L., 1957 (в русском переводе: *Алан Уиннингтон.* Тибет. Рассказ о путешествии. М., 1958).

¹⁴⁸ Речь, вероятно, идет о шоссе Цинхай–Тибет, открытом в конце 1954 г. Именно по этой «новой дороге» по маршруту Чэнду–Лхаса–Шигаце и проехали посетившие Тибет журналисты.

¹⁴⁹ *Bartold V.V.* Four Studies on the History of Central Asia / Transl. from the Russian by V. and T. Minorsky. Vol. 1–3. Leiden, 1956–1962.

¹⁵⁰ Речь, по-видимому, идет о событиях в шахском Иране. «Северные мемлюки» — это американские и английские экономические и военные советники, хлынувшие в страну в конце 1955 г. в соответствии с Багдадским пактом. «Бывали Иваны военачальниками» — намек на контингент русских войск (элитный

Искренне Ваш,

Ю. Перих

* Buddha Jayanti (хинди) — День рождения Будды.

Д. 765. Л. 20, 20об.

42

“Crookety”, Kalimpong.
W. Bengal
13 февр[аля] 1957 г.

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Федорович.

Уже очень давно не имел Ваших вестей. Писал Вам к Новому году, но ответа не получил. В журнале «East and West» (Tucci) видел вашу фотографию читающего лекцию в его институте. Если будет свободное время, буду благодарен за весточку. Над чем работаете и как мыслится в наши сумрачные дни? Вот воздушная почта еще ходит, а все остальное à la Vasco da Gama*! Продолжаю свои работы. Грамматика тибетского языка вышла¹⁵¹, но правительство, которое напечатало книгу, еще не назначало цену на книгу, и потому книга лежит без движения. Вторая книга «Хождение в Индию Ч’аг-лоц’авы» печатается в Патне¹⁵². Третья «Le dialecte du Amdo» напечатана, но еще не вышла (у Tucci в Риме¹⁵³). Собираю материал для новой книги — «Жизнеописание шестого Далай Ламы». 14-е перерождение посетило Индию¹⁵⁴. В связи с заседанием UNESCO в Дели сюда наехало много буддологов из Европы. Посетили и меня (Hoffmann, Dr Jong¹⁵⁵, Nebesky и проч.). Смерть Groenbech’a¹⁵⁶ большая утрата для алтайской филологии. На родине ушел последний тибетолог — Воробьев-Десятовский¹⁵⁷. Ушел в иной мир и Unkrig; тибетоведению что-то не везет. Не откажите передать искренний привет Татьяне Алексеевне.

Всего Вам светлого в наступившем году. Искренне Ваш,

Ю. Перих

* À la Vasco da Gama (франц.) — зд.: как во времена Васко да Гамы.

Д. 765. Л. 21, 21об.

казачий полк, позднее бригада) в Персии, отправленный в 1879 г. императором России по просьбе Насруддин-шаха для модернизации персидской армии; находился в Тегеране в качестве шахской гвардии до 1918 г.

¹⁵¹ Roerich G.N. Textbook of Colloquial Tibetan (Dialect of Central Tibet). Delhi, 1957.

¹⁵² Roerich G.N. Biography of Dharmasvamin (Chag lo-tsa-ba Chos-rje-dpal). Patna, 1959. Перевод: Перих Ю.Н. Избранные труды.

¹⁵³ Roerich G.N. Le parler de l’Amdo. Etude d’un dialecte archaïque du Tibet. Roma, 1958.

¹⁵⁴ Далай-лама XIV посетил Индию в связи с празднованием 2500-летней годовщины рождения Будды (декабрь 1956 — март 1957). Встречался с президентом Индийской республики Раджендрой Прасадом и премьер-министром Джавахарлалом Неру.

¹⁵⁵ Ян Де Йонг (Jan Willem De Jong, род. 1921), голландский тибетолог.

¹⁵⁶ Кааре Грэнбех (Kaare Grønbech, 1901–1957), датский монголист, тюрколог.

¹⁵⁷ Воробьев-Десятовский Владимир Святославович (1927–1956), индолог, сотрудник ЛО ИВ АН (1951–1956), преподаватель ЛГУ (1955–1956).

Summary

Letters from Yu.N. Roerich to V.F. Minorsky, 1943–1957.

Prefaced, edited and commented by A.I. Andreyev

This block of 42 letters represents the extensive correspondence between the two eminent émigré Russian Orientalists: the student of Tibetan Buddhism, Yuri Nikolaevich Roerich (1902–1960), and his life-long friend, the expert in the history of Iran and the Muslim East, Vladimir Feodorovich Minorsky (1877–1966). Roerich first met Minorsky in Paris in 1923. A graduate of Harvard University, Roerich moved from the United States to France, where he would attend for some time Minorsky's seminar on the *Shahname* at Sorbonne. Their acquaintance eventually grew into a lasting friendship and intimate scholarly partnership, which continued until Roerich's sudden death, three years after he had re-emigrated to the USSR in 1957.

The preface briefly outlines Minorsky's biography and the story of Roerich's friendship with him. The letters themselves touch upon a variety of subjects, such as Roerich's and Minorsky's research work and publications, problems of Central Asian history, the turbulent events of the post-war period (the Indo-Pakistan conflict, the reunification of Tibet and China, the Korean war, etc.), the correspondents' personal lives, as well as the fate of some outstanding Soviet Orientalists, with whose published works Roerich had been well acquainted (N.N. Poppe, V.L. Kotvich, A.D. Rudnev, A.I. Vostrikov, F.I. Stcherbatsky, Ts. Jamtsarano).

The commentary contains historical and biographical data relating to the events and persons mentioned in Y.N. Roerich's letters.

А.А. Гурьева, И.М. Дьяков

Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы

В начале апреля 2006 г. в СПбГУ состоялась международная научная конференция «Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы. Актуальные проблемы и перспективы», посвященная 150-летию Восточного факультета СПбГУ. Заседания конференции проходили в 11 секциях и объединили несколько традиционных конференций: по корееведению и африканистике, а также конференцию «Россия и тюркский мир», проведенную совместно с Библиотекой Академии наук.

К началу конференции был издан сборник тезисов (Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы. Актуальные проблемы и перспективы. 4–6 апреля 2006: Тезисы докладов. Отв. ред. Н.Н. Дьяков, СПб., 2006).

Открыл этот востоковедный форум доклад почетного декана Восточного факультета СПбГУ, акад. М.Н. Боголюбова «Заратуштра о душе». Затем прозвучали доклады А.Б. Давидсона о проблеме афроазиатизма в XXI в., Р.Г. Ланды о понятии политического ислама, о его истоках, историческом развитии и перспективах, М.Н. Пака о некоторых итогах и задачах работы Международного центра корееведения МГУ, Р.М. Валеева об университетском востоковедении в Казани и нашего зарубежного гостя, профессора Стокгольмского ун-та Хольгера Дауна под названием «Globalization and Competitive vs Moral Education».

За два дня работы секции «Востоковедение и африканистика на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета. История востоковедения в Санкт-Петербурге и России. Актуальные проблемы и перспективы востоковедных наук» было проведено пять заседаний под председательством Б.Н. Мельниченко и Н.А. Самойлова, на которых присутствовали в общей сложности около 100 человек из Берлина, Гамбурга, Риги, Стокгольма, Петербурга, Москвы, Казани, Петрозаводска, Краснодара, Новосибирска, Барнаула.

На девяти заседаниях секции «Языки стран Азии и Африки: изучение и преподавание» в двух подсекциях под председательством А.К. Оглоблина, О.И. Редькина и В.В. Рыбина было заслушано более 50 докладов. Обсуждались вопросы лексики и фразеологии, лексикографии, синтаксиса, морфологии, фонологии, социолингвистики. Докладчики представляли не только российские научные и учебные заведения, но и такие зарубежные вузы, как Багдадский ун-т, Летний ун-т в Папуа–Новая Гвинея.

М.С. Пелевин, Н.А. Спешнев и А.Г. Сторожук председательствовали на заседаниях секции «Литературы народов Азии и Африки», в ходе работы которой было зачитано более 15 докладов, распределенных по четырем тематическим направлениям: 1) «Литературы Азии нового и новейшего времени», 2) «Взаимодействие литератур (литературные связи)», 3) «Письменные источники и классическое наследие», 4) «Литература и культура азиатских обществ».

На заседаниях секции «История и историография стран Азии и Африки с древнейших времен до наших дней» под председательством Н.Н. Дьякова, В.М. Климова и А.В. Филиппова прозвучало 28 докладов, большая часть которых касалась проблем историографии и источниковедения. В работе секции участвовали преподаватели и ученые из университетов и академических центров Петербурга, Москвы, Баку, Еревана, Тбилиси, различных городов Израиля, Турции, США.

Международная конференция «Корейский язык и литература в XXI веке» была посвящена 100-летию со дня рождения А.А. Холодовича — лингвиста-востоковеда, основателя школы корейской филологии в Санкт-Петербургском ун-те. Работа проходила по четырем подсекциям: «Жизнь и деятельность А.А. Холодовича», «Корейская лингвистика», «Корейский язык в странах СНГ», «Корейская литература». В конференции приняли участие ученые из Республики Корея, Германии, Казахстана, Узбекистана, Болгарии и России (Санкт-Петербург, Москва, Уссурийск, Владивосток). Конференцию открыли доклады, посвященные личности самого А.А. Холодовича, а также его вкладу в развитие корееведения и общего языкознания. Среди представленных на конференции докладов центральное место занимали сообщения, связанные с актуальными проблемами изучения корейского языка и литературы в Санкт-Петербурге, а также университетах ближнего и дальнего зарубежья.

На заседании секции «Религия и общество в Азии и Африке» выступили 12 исследователей из Франции, Индонезии и различных городов и регионов России: Санкт-Петербурга, Москвы, Урала, Астрахани. Их выступления затрагивали широкий круг вопросов, связанных с религиозной проблематикой народов стран Ближнего и Дальнего Востока.

Секция «Политика, экономика и право в современной Азии и Африке» работала два дня под председательством С.М. Иванова и В.Н. Колотова. Было заслушано более десяти докладов ученых из Швеции, Швейцарии и России (Санкт-Петербург и Москва).

Восточным факультетом СПбГУ совместно с Библиотекой РАН была проведена II Международная научная конференция «Россия и тюркский мир», в которой приняли участие около 40 представителей 17 научных учреждений: высших учебных заведений, академических институтов, крупных научных библиотек, архивов и музеев Москвы и Санкт-Петербурга, Казахстана и Турции. Заседания проходили в трех подсекциях: «История и проблемы изучения тюркских народов в России и Западной Европе. Вопросы контактов и взаимовлияний»; «Филологические аспекты изучения тюркских народов и их культуры в России. Вопросы взаимовлияния и контактов в гуманитарных областях»; «Россия и тюркский мир по материалам библиотечных, архивных и музейных фондов. Научные и культурные связи».

Под руководством В.Ф. Выдрина, Н.А. Добронравина, А.Ю. Желтова, А.С. Зданевича было проведено пять заседаний секции «Африка: общества, культуры, языки. Научные чтения памяти Д.А. Ольдерогге». Всего было зачитано 29 сообщений. С докладами выступили сотрудники СПбГУ, ИСАА при МГУ, МАЭ РАН, Института Африки РАН, а также ученые из Стокгольма, Гамбурга, Парижа и Порту. Следует отметить, что зарубежные участники по существу представляют петербургскую школу африканистики (выпускники кафедры африканистики Д.А. Носницын, Т.А. Смирнова, Е.В. Гусарова).

На конференции работала отдельная секция «Научные чтения к 100-летию со дня рождения Г.В. Ефимова», на которой было зачитано шесть докладов.

Секция «Научные чтения, посвященные академику В.М. Алексееву» объединила несколько докладов ученых из Китая и России, освещавших переводческую и научную деятельность выдающегося ученого-китаеведа.

Завершившее конференцию пленарное заседание открыл академик РАН В.С. Мясников сообщением «Взаимодействие питерских и московских востоковедов: письма П.Е. Скачкова В.С. Мясникову (1957–1959 гг.)». Затем прозвучали доклады С.А. Кириллиной «„Очарованные странники“: Османская империя в русских паломнических описаниях XVI–XVIII столетий» и А.Д. Саватеева «Цивилизация: реальность и смыслы понятия». Закрыл конференцию доклад декана Восточного факультета СПбГУ Е.И. Зеленева «Региональный фактор и цивилизационные процессы в афроазиатском ареале».

Конференция собрала более 400 участников. Интерес к ней проявили как известные во всем мире востоковеды и африканисты из России, стран СНГ и Европы, так и студенты и аспиранты СПбГУ. Таким образом, был проведен крупный международный востоковедный форум, сравнимый по масштабам с традиционным Всемирным конгрессом востоковедов. Ученый совет Восточного факультета СПбГУ решил в дальнейшем регулярно проводить менее масштабные конференции по региональным и тематическим признакам, а столь значительные собрания неизменно приурочивать лишь к круглым датам в истории факультета.

С.В. Пахомов

Третьи Торчиновские чтения

15–18 февраля 2006 г. на философском факультете СПбГУ состоялись Третьи Торчиновские Чтения — ежегодная научная конференция, посвященная памяти проф. Е.А. Торчинова. В ее работе приняли участие 73 специалиста из 15 городов и 8 стран, в том числе таких, как Индия, Польша, Франция, Эстония. Большинство выступавших представляли различные научные и образовательные учреждения Санкт-Петербурга. Были заслушаны и обсуждены доклады представителей разных областей востоковедческой науки, объединенных общим интересом к исследованию религиозной жизни стран Востока, а также специалистов в области религиоведения. Конференция проходила в рамках нескольких секций — «Восток–Запад» (под руководством д. филос. н., проф. А.С. Колесникова), «Иудаика и библеистика» (д. филос. н., проф. И.Р. Тантиевский), «Арабистика и исламоведение» (к. и. н., доц. Т.Г. Туманян), «Индология» (к. филос. н., ст. преп. С.В. Пахомов), «Буддология» (к. филол. н., ст. преп. А.В. Парибок), «Дальневосточные религии» (д. филол. н., проф. М.Е. Кравцова), «Теоретические аспекты религиоведения» (д. филос. н. Е.С. Элбакян), «Древние и новые религии» (д. филос. н., доц. В.В. Емельянов).

Все выступления отличались высоким научным уровнем, среди наиболее значительных докладов, авторы которых представили их для публикации в научном сборнике, следует отметить следующие: «Meritorious Religious Contention Produces Excellent Philosophical Literature» (Satyajit Layek), «Мистическая парадигма общества Шри Ауробиндо» (А.Е. Величенко), «К интерпретации категории „опыт“ в контексте религиоведческого исследования» (А.Ю. Рахманин), «Психология религии для философии религии» (И.А. Тульпе), «Предание о нишанской шаманке» (Т.А. Пан), «Механизмы культурной памяти в месопотамской традиции» (В.В. Емельянов), «Об одном способе древнеегипетской теогонии» (Н.А. Тарасенко), «Обращение к зороастризму как религии прошлого на постсоветском пространстве» (В.Ю. Крюкова), «Роль буддийского духовенства в японских обрядах экзорцизма» (Е.С. Лепехова), «Kalyanamitras as Spiritual Guides in Early Indian Mahayana: On the Materials of the Gandavyuhasutra» (Märt Läänemets), «Праджня как интуиция в учении Д.Т. Судзуки» (Б.И. Джинджолия). Примечательно, что в конференции наряду с опытными востоковедами принимали участие молодые перспективные специалисты, студенты и аспиранты, занимающиеся востоковедными исследованиями (М.Ю. Оренбург, С.В. Дмитриев, Е.В. Леонтьева и др.).

На конференции состоялись также круглые столы — «Парадигмы духовного опыта индийской и китайской цивилизаций» (рук. М.Е. Кравцова), «Проблемы формирования категорий культуры в древнем мире» (рук. В.В. Емельянов) и «Вестернизация и ориентализация в современном мире» (рук. С.В. Пахомов и А.Д. Зельницкий). На них был рассмотрен и обсужден широкий спектр проблем, касающихся понимания традиционных культур Востока, формирования категориальных основ восточных цивилизаций, рецепции символов, понятий и обычаев восточных культур представи-

телями Запада и России, отношения восточных народов к проблемам глобализации и вестернизации и др.

Руководители секций и участники конференции отметили благожелательную атмосферу научных обсуждений, широкие перспективы, открывающиеся при выходе на междисциплинарные исследования, возможность апробации новых методологических и теоретических разработок.

Информация о последующих чтениях доступна на сайте <http://east.philosophy.pu.ru>.

Ырк битиг: Древнетюркская гадательная книга. Перевод, предисловие, примечания и словарь В.М. Яковлева / Бюллетень Общества востоковедов РАН. Приложение 4. М.: ИВ РАН, 2004. — 282 с. + 52 табл.

Во время своего второго путешествия в Центральную Азию британский археолог А. Стейн в храмовом комплексе «Пещера тысячи будд» близ Дуньхуана среди рукописей, замурованных в этих пещерах, обнаружил гадательную книгу на тюркском языке — *Ырк битиг*. Книга состояла из 58 бумажных листов размера 13,6×8 см, содержащих текст, написанный руническим письмом кистью, разделенный на 65 параграфов, и колофон. В процессе исследования текста было установлено, что в этих параграфах изложены предзнаменования (*ырк*); параграфы завершаются оценкой их значений, выраженной словами: *(e)dgü ol* «это — хорошо», *(a)ñiγ (e)dgü ol* «это — очень хорошо», *γ(a)b(i)z [~γ(a)bl(a)q] ol* «это — плохо», *añiγ γ(a)bl(a)q ol* «это — очень плохо».

Первая публикация текста книги была осуществлена датским лингвистом В. Томсенем в «*Journal of the Royal Asiatic Society*» в 1912 г. (с. 181–227). Впоследствии части текста рукописи и вся рукопись издавались неоднократно (основные публикации были осуществлены А. фон Габен, Х.Н. Оркуном, С.Е. Маловым, Т. Текином). Немало специальных статей посвящено вопросам перевода (интерпретации) отдельных параграфов текста. Будучи одним из наиболее ранних по времени составления и достаточно обширных рунических текстов, обнаруженных на территории Восточного Туркестана, этот письменный памятник, отличающийся от других и в жанровом отношении, был объектом по-

стоянного внимания исследователей. Но несмотря на это, до настоящего времени остается немало вопросов, связанных с трактовкой его отдельных частей.

Согласно единодушному мнению исследователей, язык произведения весьма близок к языку орхонских рунических надписей. Книга составлена предположительно в первой половине VIII — начале IX в.

В первых публикациях главное внимание уделялось вопросам интерпретации текста и в меньшей степени — другим его особенностям, в частности — трем группам кружочков, проставленных перед каждым параграфом. Как было установлено впоследствии, эти кружочки являются числовыми обозначениями параграфов; они играли существенную роль в процедуре гадания. То, какой из параграфов-предзнаменований «выпадал» гадавшему, определялось броском специальной гадательной кости, имевшей форму параллелепипеда, на четырех гранях которого были обозначены от одного до четырех глазков-выемов, соответствующих кружочкам в тексте. Выпавший гадавшему параграф определялся в зависимости от последовательности числа кружочков на гранях параллелепипеда при троекратном бросании кости¹. В рецензируемой работе подробно рассмотрены вопросы, связанные с последовательностью чисел перед главами-параграфами и принципами их упорядочения, хотя семантика способов упорядочения пока остается неясной; неочевидно также и то, что при «закреплении значений кости» (с. 35), как полагает автор, был использован тибетский или согдийский образец. Детально описан процесс изготовления гадательной кости по данным тибетского трактата, свидетельствующий о том, что

¹ *Gabain A. von. Alttürkische Grammatik. Lpz., 1950. S. 264.*

гадание должно было быть «освящено» соответствующими ритуалами.

В рецензируемой работе также подробно рассмотрены вопросы, касающиеся происхождения и структуры исследуемого текста. Особое внимание уделено случаям совпадения параграфов «Гадательной книги» с текстом китайского сочинения *И цзин* («Книга Перемен»), хотя, как верно замечено автором, при общем сходстве содержания «главки „Брк битиг“, воспроизводящие ситуации „Книги Перемен“, не являются переводами той или иной части текста последней, но резюмируют суть ситуации» (с. 10). Автор полагает, что система «Брк битиг» как пособия для гадания имеет сходство с гадательными традициями, пришедшими из Китая в Тибет в эпоху Тан предположительно в первой половине VII в. Происхождение тюркской «Гадательной книги» также относится к танскому времени, но, как отмечалось неоднократно в разных публикациях, тюркский вариант книги для гаданий не воспроизводит в точности ни одну из упомянутых систем.

Текст книги приводится в работе трижды: в транскрипции, наборным руническим шрифтом и в форме «рукописного варианта текста» (с. 3, табл. I–LII). Принятая автором система транскрипции следует системе, которая используется в публикации С.Е. Малова, но автор не исключает возможности использования иного варианта транскрипции, «если снова доведется кому-либо из наших тюркологов транскрибировать рунический текст» (с. 44), и с этим заключением невозможно не согласиться. Принятый в настоящее время в подавляющем большинстве публикаций древних тюркских текстов способ транскрипции сложился в результате длительной практики, испытан временем, и едва ли есть основания для того, чтобы отказываться от его использования в данном случае.

Несомненно положительной стороной рецензируемой работы является то, что помимо текста памятника, перевода, примечаний и словаря в нее включены основные публикации, содержащие подробные комментарии к интерпретациям текста, представленные работами В. Томсена, Дж. Клосона, М. Эрдала. Но необходимо заметить, что в переводе статьи М. Эрдала в некоторых случаях допущен ряд выражений, в терминологиче-

ском плане не всегда соответствующих общепринятым, например: «широкие временные формы» (с. 222), «гласный четверки в суффиксе принадлежности» (с. 198), «слово по форме является надежным» (с. 196), «будучи дополнениями к дополнениям» (с. 211), «две формы корня» (с. 199) — в последнем случае речь идет о двух фонетических вариантах корня *bič-*, *bič-*, и т. п.

В силу некоторых особенностей текста, несмотря на усилия многих специалистов, не всегда удавалось достигнуть убедительной интерпретации отдельных его частей. Настоящая работа также не является исключением в этом отношении. В переводе (интерпретации) текста автором приняты во внимание варианты, представленные в трудах разных авторов, но нельзя сказать, что во всех случаях отдано предпочтение варианту, более соответствующему значению оригинала. Так, при переводе (с. 134) параграфа LI (с. 61–62)) отдано предпочтение версии тех авторов, которыми пятое слово параграфа прочитано как глагольная форма *bolit* на том основании, что в этом слове, в отличие от предшествующего, читаемого как BULITLY (*bulit(i)γ*), не обозначен знак *İ* между L и T. Но в данном случае более приемлемой представляется точка зрения Дж. Клосона, читающего это слово как *bul(i)ti* в соответствии с правилом параллелизма звеньев. К этому следует также добавить, что при чтении этого слова как *bolit* послелог *ara*, который по определению зависит от какого-либо знаменательного слова, «повисает» без связи с чем бы то ни было, что вывилось бы здесь немотивированным нарушением правил. Соответственно, чтение и перевод этой части параграфа могут быть представлены следующим образом: (*er bušušluγ // tngri bulit(i)γ:: bul(i)ti ara kün toγmiš // bušan(n)č (ara m(e)ngi k(e)lmiš* «человек печален, небо облачно; меж тех облаков выглянуло солнце, меж печалей пришла радость». Что касается отсутствия знака для гласного *i* в слове *bulit* во втором случае, то этот звук по своей позиции здесь является сверхкратким, а графическая невыраженность сверхкратких гласных в рунических текстах — явление типическое. Различия в графическом отражении одних и тех же слов в тексте книги также встречаются нередко (ср. варианты начертания слова *ara* в форме RA и ARA в этом же параграфе). Параграф XXXVI (*üküş (a)tl(i)γ ögr(ü)ncüng*

yooq qobi (a)il(i)y qorq(i)nčing yooq učruyuy qutung yooq) в переводе автора представлен следующим образом: «Много конных — радости нет, мало конных — горя нет (страшного нет). Нет высшего счастья» (с. 130–131). Этот перевод в основных чертах совпадает с переводом С.Е. Малова². Но необходимо заметить, что форма и семантика этого пассажа вполне прозрачны; в нем представлена типовая синтаксическая конструкция, состоящая из сочетания имени в форме принадлежности с модальным словом *yoq* (*ögrünčüng yoq*), значение которой установлено и разногласий не вызывает: «у тебя нет радости» (букв.: твоей радости нет)³, словосочетание же *üküš atlïy* является определением к имени *ögrünč*. Соответственно, предложение *üküš atlïy ögrünčüng yoq* не может иметь иного значения, кроме: «у тебя нет радости от [обладания] множеством лошадей» (букв.: у тебя нет многолошадной радости), и весь пассаж в переводе может быть представлен следующим образом: «у тебя нет радости от множества лошадей, у тебя нет печали из-за мало[численности] лошадей, у тебя нет удачливости (т.е. счастливого удела, жизненной силы), которой ты позволил бы покинуть тебя (букв.: улететь)». К интерпретации многих разночтений в тексте еще предстоит вернуться.

В целом необходимо подчеркнуть, что В.М. Яковлевым выполнена необходимая и весьма своевременная, в некоторых отношениях итоговая работа, благодаря которой вновь привлечено внимание к вопросам изучения одного из уникальных письменных памятников, происходящих из Восточного Туркестана — региона, историко-культурное значение которого в формировании культуры как сопредельных, так и более отдаленных областей в настоящее время не подвергается сомнению.

Л.Ю. Тугушева

² «Если и есть владельцы многих лошадей — тебе радости (в этом) нет, если и есть владельцы малого количества лошадей, тебе опасения нет! У тебя нет высокого (?) счастья» (Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.–Л., 1951. С. 88).

³ См.: Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.–Л., 1948. С. 59.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод с санскрита, комментарий, исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. — 523 с.

Рецензируемая монография характеризует собой очередной и, на мой взгляд, весьма плодотворный этап возрождения в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН именно той проблематики, которая и принесла отечественной буддологической школе академика Ф.И. Щербатского мировую известность. Эта книга, как и ряд предшествующих монографических публикаций В.И. Рудого и Е.П. Островской, направлена на реализацию проекта изучения буддийской канонической философии на основе восьмитомного энциклопедического трактата «Абхидхармакоша», созданного классиком индийской религиозно-философской мысли Васубандху (IV–V вв.).

Чтобы по достоинству оценить не только результаты работы авторов монографии, но и степень приоритетности данного направления буддологических исследований, необходимо обратиться к истории вопроса. Замысел изучения «Абхидхармакоши» был окончательно сформулирован Ф.И. Щербатским в 1917 г., когда исключительная историко-культурная значимость этого фундаментального памятника была вполне осознана международным буддологическим сообществом.

Научный интерес к трактату Васубандху объяснялся как минимум тремя обстоятельствами. Во-первых, «Абхидхармакоша» суммировала в себе итоги исторического развития буддийской канонической философии как неотъемлемой компоненты историко-философского процесса в Индии эпохи древности и раннего средневековья. Именно в этом крупномасштабном тексте и обрела свое завершение теоретическое истолкование та совокупность идей, которая образует концептуальный каркас Трипитаки — санскритской версии буддийского канона, получившей распространение на Дальнем Востоке и в Тибете. Во-вторых, «Абхидхармакоша» входила в состав региональных канонических сводов — в так называемую китайскую Трипитаку и тибето-буддийский канон. И наконец, в-третьих,

к 1917 г. была обнаружена неполная уйгурская версия памятника, и эта находка рассматривалась как первостепенная научная сенсация.

Таким образом, прославленное творение Васубандху могло по праву считаться наиболее репрезентативным источником и для изучения буддийской канонической философии, и для исследования процесса ее рецепции за пределами Индии.

В дополнение к сказанному важно отметить и исчерпывающую полноту философской проблематики в «Абхидхармакоше». Об этом свидетельствует даже простой перечень названий восьми ее разделов: «Учение о классах элементов» (т.е. о составе человека — динамической структуре потока индивидуальной психосоматической жизни), «Учение о психических способностях» (факторах, обуславливающих функционирование сознания), «Учение о мире», «Учение о карме» (человеческой деятельности, продуцируемой сознанием), «Учение об аффектах» (ущербной мотивации, удерживающей сознание в оковах страдания и препятствующей истинному постижению реальности), «Учение о пути Благородной личности» (теоретический анализ религиозных практик, направленных на устранение аффектов), «Учение о знании» и «Учение о созерцании» (типология состояний сознания, ведущих к осуществлению высшей цели религиозной жизни).

Указанная структура проблематики в полном объеме соответствует третьему разделу буддийского канона — Абхидхарма-питаке (два другие — Сутра- и Виная-питака). Именно в силу этого трактат Васубандху и был назван «Абхидхармакоша», т.е. «Энциклопедия Абхидхармы», или «Энциклопедия буддийской канонической философии».

Способ изложения материала, зафиксированный в памятнике, соответствовал традициям обучения в буддийских образовательных центрах — монастырях-университетах. Важнейшие теоретические положения преподавались в форме *карик* — предельно лаконичных высказываний, составляющих в своей совокупности экспозицию философской системы. А каждая карика в отдельности сопровождалась устным разъяснением, включавшим элемент теоретической дискуссии, — *бхашьей*. Материал, включенный Васубандху в бхашью, не только служил комментаторским целям, но и воспроизводил воззрения различных буддийских школ и методы веде-

ния спора с оппонентами буддизма. Этот материал представлял для исследователей поистине огромную ценность, поскольку позволял реконструировать тот общеиндийский философский контекст, в котором развивалась буддийская теоретическая мысль со времени ее зарождения.

Говоря о проекте Ф.И. Щербатского, следует указать и на то обстоятельство, что санскритский оригинал «Абхидхармакоши» считался вплоть до 1935 г. безвозвратно утраченным. Работу планировалось вести по переводным версиям — двум китайским (Парамартхи и Сюань Цзана), тибетской и вновь обнаруженной уйгурской, а также на основе позднейшего санскритского комментария Яшомитры (IX в.) — «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья». Все эти письменные памятники нуждались в предварительном текстологическом анализе и издании, так как не были введены в научный оборот. Решение этой проблемы требовало привлечения коллективных усилий, и поэтому Ф.И. Щербатской формулировал проект изучения «Абхидхармакоши» как международную исследовательскую программу. Готовность участвовать в ней подтвердили выдающиеся ученые первой половины XX в. — С. Леви, У. Огихара, Л. де ла Валле Пуссен, Д. Росс и талантливый ученик Ф.И. Щербатского О.О. Розенберг.

Общее описание исследовательских задач проекта было опубликовано в XX томе серии «Bibliotheca Buddhica», на базе которой и замышлялось его осуществление. Издание тибетского перевода карик и бхашьи брал на себя Ф.И. Щербатской, первой главы комментария Яшомитры — С. Леви, второй и последующих — У. Огихара. Издателем уйгурского перевода должен был выступать Д. Росс, а обоих китайских — У. Огихара.

Переводы на европейские языки распределились следующим образом. Французский перевод комментария Яшомитры закреплялся за С. Леви, а китайской версии карик и бхашьи — за Л. де ла Валле Пуссеном, работавшим с текстами Парамартхи и Сюань Цзана. Русский перевод карик и бхашьи с тибетского планировал выполнить сам Ф.И. Щербатской, и он же в тандеме с О.О. Розенбергом намеревался осуществить английский вариант перевода с учетом результатов работы своего ученика с дальневосточными (в том числе японскими) источниками. На О.О. Розенбер-

га возлагалось также составление систематического обозрения философской проблематики «Абхидхармакоши».

Полностью завершил свою часть проекта только Л. де ла Валле Пуссен. Но выполненный им перевод карик и бхашьи имел некоторую специфику — выявив значительную часть философского понятийно-терминологического аппарата путем сопоставления китайских версий «Абхидхармакоши» и комментария Яшомитры, ученый предпочел не переводить эту терминологию на французский язык. Таким образом, во французском тексте весь буддийский понятийный тезаурус оказался представленным посредством транслитерированных санскритских калек.

О.О. Розенберг блестяще справился с исследовательской задачей. Подготовленная им монография «Проблемы буддийской философии» послужила в истории науки подлинным началом историко-философского изучения буддийского письменного наследия.

Ф.И. Щербатской издал в 1917 г. первую главу тибетского перевода «Абхидхармакоши», а первую половину второй — в 1930 г. Совместно с С. Леви он в 1918 г. подготовил к изданию первую главу комментария Яшомитры, а вторую — совместно с У. Огихарой. Кроме того, в 1923 г. Ф.И. Щербатской опубликовал свою небольшую по объему монографию «Центральная концепция буддизма и значение слова „дхарма“», проблематика которой всецело связана с трактатом Васубандху.

Однако полный перевод «Абхидхармакоши», который включал бы в себя и интерпретацию философской терминологии, так и не был выполнен. Это объясняется в первую очередь невозможностью полноценного разрешения данной задачи при отсутствии санскритского оригинала.

Но это стало вполне очевидным только после его обнаружения Рахулой Санкритьяной (1935 г., древлехранилище тибетского монастыря Нгор) и публикации П. Прадханом в 1967 г. Санскритский оригинал важен прежде всего тем, что философская проблематика излагается в нем в русле исторически сложившейся терминологии, сохранившей содержательную и смысловую связь с более ранними пластами буддийской традиции, т.е. в форме, свободной от инокультурных (неиндийских) семантических наслоений.

С учетом всего этого и следует, на мой взгляд, оценивать возрождение на новом

уровне проекта Ф.И. Щербатского, осуществленное В.И. Рудым и Е.П. Островской, как сугубо приоритетное направление современных буддологических исследований.

Рецензируемая монография предлагает вниманию читателей комментированный перевод пятого и шестого разделов «Абхидхармакоши» («Учение об аффектах» и «Учение о пути Благородной личности»). Переводу предпослано исследование, раскрывающее структуру и содержание проблематики.

Особенность, отличающая рассматриваемую книгу от предшествующих публикаций переводов В.И. Рудого и Е.П. Островской — первого и второго разделов «Абхидхармакоши» (М.: Ладомир, 1998), а затем третьего и четвертого (М.: Ладомир, 2000), состоит прежде всего в том, что ее читательская аудитория не ограничивается сравнительно узким кругом специалистов, владеющих санскритом. Интересы подобных специалистов с лихвой обеспечены богатейшим материалом, введенным в комментаторские статьи, — экспликацией оригинальной терминологии, многочисленными извлечениями из репрезентативных буддийских источников, разъяснением предметной области и философской семантики терминов.

Исследование ориентировано и на востоковедов, и на историков философии, религиоведов и культурологов. В нем, насколько это возможно, учитывая сложность предмета, дается простая и ясная (но неупрощенная), реконструкция воззрений буддийских школ на процесс реализации высшей цели религиозной жизни — вступление в Нирвану. Терминология приводится в русской транслитерации и только в тех случаях, когда ее отечественные аналоги заведомо отсутствуют.

Знакомство с монографией Е.П. Островской и В.И. Рудого способно существенно изменить устоявшееся в науке представление о том, что «Энциклопедия буддийской канонической философии» Васубандху является произведением, всецело укладываемым в рамки буддизма хинаяны и преимущественно излагающим воззрения таких классических ее школ, как кашмирская вайбхашика и саутрантика. Как показывают перевод и комментарий, большая часть той проблематики, которая традиционно считается вкладом махаяны в развитие буддийской религиозно-философской мысли, рассматривается Васубандху именно в аспекте ее канониче-

ского генезиса. Теперь с уверенностью можно утверждать, что автор «Абхидхармакоши» придерживался целостного взгляда на буддизм, стремясь подчеркнуть в нем отчетливые признаки *экаяны* («единой колесницы») — принципиального мировоззренческого единства.

Насколько мне известно, в настоящее время первый комментированный перевод санскритского оригинала «Абхидхармакоши» Васубандху на европейский (русский) язык В.И. Рудым и Е.П. Островской полностью выполнен. Публикация перевода седьмого и восьмого разделов трактата планируется в Издательстве Санкт-Петербургского государственного университета, выпустившем в свет рассматриваемую в этой рецензии книгу весьма качественно в полиграфическом отношении. Хочется надеяться, что публикация новых переводов состоится в самом ближайшем будущем и тем самым ознаменует окончательное завершение грандиозного исследовательского проекта, задуманного Ф.И. Щербатским.

М.И. Воробьева-Десятовская

Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов. СПб.: Европейский дом, 2006. — 340 с. ил.

Сборник статей «Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов» посвящен 300-летней истории контактов Санкт-Петербурга и Китая и был подготовлен к Неделе Санкт-Петербурга в Шанхае, прошедшей в апреле 2006 г. в рамках Года России в Китае, а также к Неделе Шанхая в Санкт-Петербурге, намеченной на 2007 г. Сборник подготовлен Комитетом по внешним связям правительства города под редакцией председателя Комитета А.В. Прохоренко (руководитель проекта С.Б. Коренева). Авторы статей ставили своей задачей показать историю развития политических и культурных отношений столицы Российской империи с Китаем, познакомить с деятельностью выдающихся востоковедов в изучении Поднебесной, формированием китайских коллекций в различных научных и художественных собраниях Петербурга.

Обзорная статья А.М. Решетова «Китайцы в Санкт-Петербурге (фрагменты истории)», открывающая сборник (с. 1–24), представляет собой исторический очерк, в котором рассказывается о появлении в Петербурге китайской диаспоры, первых китайских посольств, о преподавателях Санкт-Петербургского университета и переводчиках Азиатского департамента МИД, а также о судьбах китайцев, проживавших в Петрограде во время и после революционных событий 1917 г. Политическая жизнь страны коснулась и китайской общины, которая пережила периоды культурного подъема с 1928 по 1937 г., репрессии 1937 г. и ленинградскую блокаду.

Несколько статей посвящены китайским коллекциям в петербургских собраниях. Собрание Кунсткамеры отражено в статьях Н.П. Копаневой «Рукописные каталоги Кунсткамеры о китайских коллекциях второй половины XVIII в.» (с. 25–35), В.Н. Кислякова «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН — одно из крупнейших хранилищ китайских этнографических коллекций» (с. 36–43) и в переиздаваемой статье Р.Ф. Итса «Первые китайские коллекции в России», подготовленной в память о нем (с. 43–48). В очерке М.Л. Меньшиковой «Китайские коллекции при дворе в Петербурге и императорском Эрмитаже в XVIII веке» (с. 49–57) прослеживается не только история появления китайских вещей у российских императоров, но и их судьба в тех случаях, когда предметы китайского искусства использовались в качестве подарков европейским государям.

Предметам искусства, хранящимся в других петербургских музеях, посвящены статьи Л.Ф. Федоровской «К истории петербургской коллекции китайских музыкальных инструментов» (с. 106–119), Л.Г. Лельчук «Китайская коллекция в Российском этнографическом музее» (с. 120–126), С.А. Ходаковской и В.М. Ушаковой «Китайская коллекция Государственного музея политической истории России» (с. 272–288). В них описываются коллекции, которые малознакомы востоковедам, привыкшим работать с материалами общеизвестных восточных собраний. Фактически вещи, упоминающиеся в данных статьях, в свое время были или не переданы в восточные отделы Эрмитажа и Кунсткамеры, или приобретены позднее — в начале XX в. Рукописное наследие библиотеки и музея Импе-

раторской Академии наук как первых собирателей китайских рукописей и ксилографов хранится в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения. Формированию этой коллекции посвящена статья И.Ф. Поповой «Китайская коллекция Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук» (с. 58–68).

Фонды, описанные в указанных статьях, были сформированы в основном в XVIII — начале XX в. На рубеже XIX–XX вв. Россия активно изучала приграничные китайские районы Маньчжурии, Монголии и Синьцзяна. Российским военным и географическим экспедициям посвящены статьи Г.В. Длужневской «Китай и его соседи в фотографиях русских исследователей и путешественников (по материалам фотоотдела Научного архива)» (с. 85–105), М.Ф. Матвеевой «Исследование Центральной Азии — одна из самых ярких страниц в истории Русского географического общества» (с. 127–154), Т.И. Юсуповой «П.К. Козлов — выдающийся исследователь Центральной Азии» (с. 154–169) и А.И. Рупасова «Азиатская экспедиция К.Г.Э. Маннергейма» (с. 169–179). Правительство России интересовало экономическое положение в Китае, возможности инвестиций в китайскую промышленность, строительство КВЖД и ее финансирование. В Петербурге разрабатывались планы по инвестированию капитала в Маньчжурии, чему способствовали правительственные договоры, например, рассмотренный в статье И.В. Лукоянова «Первый русско-китайский союзный договор 1896 г.» (с. 180–211) и С.К. Лебедева «К вопросу о судьбе Русско-Азиатского банка в конце 1920-х гг.» (с. 218–229). На основании отчетов экспедиций составлялось представление о Китае, о его вооруженных силах, их состоянии и возможностях, что было актуально в начале XX в. при подавлении «боксерского восстания» в 1900 г. и в свете военных перспектив России в Маньчжурии и на Ляодунском полуострове. Этой теме посвящена статья А.Н. Цамутали «Китай в освещении русской военной и военно-исторической литературе начала XX в.» (с. 212–216).

Анализ российской экономической и военной политики на Дальнем Востоке, ее поражение в русско-японской войне 1904–1905 гг. постоянно привлекали внимание историков, одним из которых был Б.А. Романов, изучавший в 1920–1930-х годах «Воспомина-

ния» министра финансов С.Ю. Витте. Не вписывающееся в стандарты советского времени, документированное источниками исследования Б.А. Романова было неоднозначно принято советскими историками. Современные петербургские исследователи Б.В. Ананьич и В.М. Панях в статье «Б.А. Романов и его труды по дальневосточной политике России» (с. 230–252) привлекают внимание историков к важности труда своего предшественника. Другому востоковеду-китаисту, работавшему в это же время в Петрограде-Ленинграде и репрессированному в 1938 г., посвящена статья А.И. Рупасова «Выдающийся ориенталист Евгений Дмитриевич Поливанов» (с. 296–300).

Большинство востоковедов, как собирателей петербургских коллекций, так и авторов рецензируемого сборника, являются выпускниками Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. О подготовке специалистов и преподавателях кафедр филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии (ранее — китайской филологии) и кафедры Дальнего Востока (готовящей китаистов-историков) рассказывает статья Е.А. Серебрякова и Р.А. Янсона «Восточный факультет Санкт-Петербургского университета и деятельность китаеведов» (с. 289–295). Одним из выпускников является ведущий историк, китаист и тангутовед Е.И. Кычанов, который впервые посетил Пекин в 1964 г. и рассказал о своих впечатлениях в статье «Первый раз в Китае» (с. 301–315). В ней представлен Китай начала «культурной революции», когда почти прекратился обмен научными специалистами.

Официально считается, что период «культурной революции» в Китае продолжался с 1966 по 1976 г., однако дружественные отношения между Китаем и СССР прекратились значительно раньше и восстановились только к середине 1980-х годов. О раннем периоде научно-технического сотрудничества рассказано в статье А.З. Ваксера «Ленинград — Китаю. 1950–1955 гг.» (с. 253–271). Возрождение научно-культурного обмена началось с середины 1980-х годов, о чем повествуют статьи А.И. Букреева «Книжные связи Российской Национальной библиотеки и Китайской Народной Республики» (с. 316–319), Д.К. Донского «Академическое сотрудничество» (с. 320–322) и статья Е.А. Ивановой «Реформа науки и техники в КНР и РФ:

теория и практика» (с. 323–326) о международной конференции, прошедшей в Пекине в 2005 г. В настоящее время Санкт-Петербург активно развивает всесторонние связи с Китаем, с городом-побратимом Шанхаем; правительство города заключает экономические, торговые и культурные договоры, о чем подробно рассказывается в статье «Новый этап в развитии отношений» (с. 327–336).

Материал сборника полностью отражает его название «Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов», однако авторы придерживаются уже устоявшейся точки зрения о том, что Китай — это страна исключительно китайской культуры. На самом деле именно этот период (1644–1912) являлся периодом правления маньчжурской династии Цин, имевшей свою национальную специфику. В Санкт-Петербурге есть богатые коллекции маньчжурских материалов, относящиеся к книжной культуре и этнографии маньчжуров, маньчжурский язык как язык правящей в Китае династии активно изучался и преподавался в Петербурге вплоть до середины XX в. Косвенно эта тема отражена иллюстрацией на обложке сборника, где изображена китайско-маньчжурская верительная грамота, по-

сланная в Петербург последним китайским императором последнему русскому императору в 1908 г. К недочетам сборника можно отнести опечатки и несоблюдение единообразия в транскрипции китайских имен и географических названиях в статьях авторов-некитаистов, незнакомых с общепринятой системой передачи китайских имен собственных в русской транскрипции.

Следует особо отметить высокое качество воспроизведения уникальных фотографий из старинных архивов и предметов из различных музейных коллекций. Эти иллюстрации являются прекрасным дополнением к статьям.

Сборник «Санкт-Петербург — Китай. Три века контактов» безусловно заслуживает внимания как китаистов, так и широкой читательской публики, поскольку он знакомит с разносторонними и продуктивными связями города на Неве со страной великой цивилизации. В настоящее время предполагается издать сборник на китайском языке, что позволит китайским читателям узнать о том, какой интерес вызывает культура Китая в России.

Т.А. Пан

Н.С. Яхонтова

Станислав Калужинский (1925–2007)

6 января 2007 г. ушел из жизни выдающийся польский востоковед Станислав Калужинский, его исследовательские интересы лежали в области тюркологии, алтаистики, монголоведения.

Учителями Ст. Калужинского были профессор Ананий Зайончковский — многогранный ученый, прекрасно разбиравшийся в тюркологии, арабистике и иранистике; профессор Курилович — известный специалист в области общего языкознания, профессор Маевский — исследователь истории Греции. Учился Калужинский у монголиста Мариана Левицкого, но в то время юный студент мало интересовался монголистикой, и его магистерская диссертация была посвящена свадебным обрядам анатолийских турок. После ее успешной защиты в 1950 г. по приглашению профессора Левицкого Станислав Калужинский переезжает в Варшаву и с января 1951 г. начинает работать в Институте востоковедения Варшавского университета. В 1954 г. его назначают адъюнктом кафедры филологии народов Центральной Азии, хотя на тот момент кандидатскую диссертацию он еще не защитил. Звание «кандидат наук» он получит через три месяца, успешно защитив диссертацию на тему «Родственные отношения у тюркских народов в XIX веке».

Как видно из названия диссертации, научные интересы Калужинского в то время касались исключительно культуры тюркских народов, однако не без влияния профессора Левицкого они сместились от чистой тюркологии к алтаистике, в частности к якутскому языку, который в то время был малоизучен. Калужинский и Левицкий планировали вместе издать материалы Ф.В. Муромского, хранившиеся в архиве В.Л. Котвича, однако профессор Левицкий вскоре умер, и этот проект не был осуществлен.

В конце 1956 г. Станислав Калужинский отправляется в научную командировку в Советский Союз и в течение года работает в библиотеках Москвы, Ленинграда и Якутска. Материалы, собранные в это время, легли в основу его новой работы «Монгольские элементы в якутском языке» («Mongolische Elemente in der Yakutischen Sprache») — классического исследования, известного алтаистам всего мира.

Его дальнейшие звания: 1963 г. — доцент (Assistant Professor), 1971 г. — адъюнкт-профессор (Associate Professor), 1979 г. — профессор (Full Professor) — были присвоены в знак признания его заслуг ученого, преподавателя и администратора.

Монголоведческие работы Ст. Калужинского — это и научно-популярные статьи по истории и культуре Монголии, и художественные переводы, и научные труды: многочисленные статьи, грамматика классического монгольского языка, и, конечно же, прекрасный перевод на польский «Сокровенного сказания монголов», самого знаменитого монгольского историко-литературного памятника XIII в.

За вклад в развитие монголоведения, популяризацию и знакомство поляков с Монголией, ее культурой, историей и языком Монгольское правительство дважды награждало Ст. Калужинского высокими наградами: в 1971 г. — медалью по случаю 50-летия Монгольской Народной Республики, в 1995 г. — орденом «Полярной звезды», выс-

шей наградой Монголии. В 2006 г. он был избран почетным профессором Монгольского государственного университета и почетным членом Академии наук Монголии.

Исследования профессора Ст. Калужинского в области алтаистики — это, как уже отмечалось, в первую очередь работы по якутскому языку и культуре, а также изучение материалов Ф.В. Муромского, к которым он смог вернуться в середине 60-х годов. В результате появился ряд статей о дагурском языке, относящемся к монгольской группе, но испытавшем сильное влияние тунгусо-маньчжурских языков, и о собственно тунгусо-маньчжурских языках (сибинском и солонском), а также книга «Язык маньчжурского племени Сибе в Кульджинском районе» («Die Sprache des Mandschurischen Stammes Sibe aus der Gegend von Kuldscha», Warszawa, 1977), куда вошло большинство материалов, касающихся сибинского диалекта маньчжурского языка (тексты и словарь). Его труды до сих пор являются важными источниками информации о сибинском языке.

Еще до издания главной работы профессора Калужинского, посвященной якутскому языку, — «Монгольские элементы в якутском языке», вышла его статья «Место якутского в тюркской языковой группе» («Miejsce języka jakuckiego w grupie tureckiej»), а позднее — ряд этимологических статей, статьи о тунгусских элементах в якутском, работы по якутской литературе, о польском якутоведении. Его неоспоримые заслуги в этой области признаны не только учеными разных стран, но и исследователями-носителями якутского языка.

Профессор Калужинский совмещал научную деятельность с преподавательской, читая самые разнообразные курсы в Варшавском университете, руководя магистрантами и аспирантами. Он также был занят административной работой, которая, к сожалению, отвлекала его от науки и преподавания. В 1964 г. он был назначен заведующим кафедрой филологии народов Центральной Азии, которая в 1969 г. стала отделением в рамках Варшавского университета. Позже, когда монголистика и тюркология в Варшавском университете были объединены в Отделение тюркологии и народов Центральной Азии, его главой стал профессор Калужинский и оставался им до 1985 г. В разные годы он исполнял также обязанности декана филологического факультета (1968–1973), проректора Варшавского университета (1973–1975, 1982–1985), председателя Ученого совета Института востоковедения (1969–1984). Он был вице-президентом комиссии по востоковедению при Польской академии наук (1971–1980), главным редактором журнала «Przegląd Orientalistyczny» («Востоковедное обозрение»), членом редколлегии журналов «Rocznik Orientalistyczny» («Востоковедный ежегодник»), «Prace Orientalistyczne» («Востоковедные труды»), кроме того он был членом различных обществ: Финноугорского (Société Finno-Ougrienne), Урало-алтайского (Societas Uralo-Altaica), Польского востоковедного (Polskie Towarzystwo Orientalistyczne), Польского лингвистического (Polskie Towarzystwo Językoznawcze), Польского религиозно-исторического (Polskie Towarzystwo Religioznawcze) и Варшавского клуба ученых (Towarzystwo Naukowe Warszawskie).

Смерть профессора Ст. Калужинского — это огромная потеря для мировой науки; весть о ней была с глубоким прискорбием встречена всеми его многочисленными коллегами и друзьями.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

- Акимушкин Олег Федорович** — к.и.н., зав. сектором Среднего Востока СПбФ ИВ РАН
- Андреев Александр Иванович** — д.и.н., с.н.с. Института истории естествознания и техники СПбФ РАН, зав. Музеем-квартирой П.К. Козлова
- Болтач Юлия Владимировна** — м.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Воробьева-Десятковская Маргарита Иосифовна** — д.ф.н., зав. сектором Южной и Юго-Восточной Азии СПбФ ИВ РАН
- Вуль Никита Александрович** — аспирант кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного фак-та СПбГУ
- Глушкова Ирина Петровна** — к.ф.н., вед.н.с. Центра индийских исследований ИВ РАН
- Грушевой Александр Гаврилович** — к.и.н., с.н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Гуревич Изабелла Самойловна** — к.ф.н., с.н.с. сектора Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Гурьева Анастасия Александровна** — ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии Восточного фак-та СПбГУ
- Дьяков Игнатий Михайлович** — студент 6-го курса (магистратура) кафедры африканистики Восточного фак-та СПбГУ
- Иоаннесян Юлий Аркадьевич** — к.ф.н., с.н.с. сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН
- Надиров Ильнур Ильбарисович** — к.и.н., с.н.с. сектора Ближнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Пан Татьяна Александровна** — к.и.н., и.о. зав. сектором Дальнего Востока СПбФ ИВ РАН
- Пахомов Сергей Владимирович** — к.филос.н., ст. преп. кафедры философии и культурологии Востока философского фак-та СПбГУ
- Попова Ирина Федоровна** — д.и.н., директор СПбФ ИВ РАН
- Ревуненкова Елена Владимировна** — д.и.н., зав. Отделом Австралии, Океании, Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
- Тёмкин Эдуард Наумович** — к.ф.н.
- Тугушева Лилия Юсуфжановна** — к.ф.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН
- Федорин Андрей Львович** — к.и.н., ректор НОУ «Институт практического востоковедения»
- Ши Шу** — аспирантка кафедры философии и культурологии Востока философского фак-та СПбГУ
- Шифман Илья Шолеймович** (1930–1990) — д.и.н.
- Яхонтова Наталия Сергеевна** — к.ф.н., с.н.с. сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

Организации и учреждения РАН, а также их сотрудники могут приобрести очередные номера журнала в Издательской фирме «Восточная литература», указав в заявках свои реквизиты.

Просим направлять свои заказы и письма по адресу:

127051, Москва, Цветной бульвар, д. 21, стр. 2, тел.: (495) 625 47 25, факс: (495) 621 95 48,
e-mail: vost.lit@relcom.ru, vostok@hloptic.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 127051, Москва, Цветной бульвар, 21 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 09.06.2007. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 25,8

Усл. кр.-отт. 27,1. Уч.-изд. л. 30,0. Тираж 500 экз. Изд. № 8296. Зак. № 1211

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, французском и 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: spbios@orientalstudies.ru

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 содержания 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, французском, 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: spbios@orientalstudies.ru*

